

## Gedächtnis, Gerechtigkeit, Vergebung

José A. Zamora

*Quiero escarbar la tierra con los dientes  
quiero apartar la tierra parte a parte  
a dentelladas secas y calientes.  
quiero minar la tierra hasta encontrarte  
y besarte la noble calavera  
y desamordazarte y regresarte.*

Miguel Henández, Klagelied auf Romón Sijé

In der neuen Politischen Theologie von J. B. Metz<sup>1</sup> haben historisch, gesellschaftlich oder kulturell provozierte Irritationen eine nicht zu überschätzende Bedeutung. Sie werden nicht auf dem schnellsten Weg durch die Potenz des Geistes entschärft, neutralisiert oder weginterpretiert, auch gerade die nicht, die von den biblischen Traditionen oder der Geschichte des Christentums selbst produziert werden.<sup>2</sup> Sie wahr- und ernstnehmen, sie auszuhalten, an ihnen zu verbleiben und die Fragen aufkommen zu lassen, die sie uns stellen, bietet erst die Möglichkeit an, der eigenen Wunschvorstellungen, Denksperren, Verstrickungen und Interessen gewahr zu werden, sie zu hinterfragen und sich auf eine Wahrheit hinzubewegen, die nicht bloße Projektion oder Selbstbestätigung ist.<sup>3</sup>

Diese Theologie denunziert deshalb die Verblüffungsfestigkeit nicht nur der theologischen bzw. philosophischen Reflexion, sondern auch der Christen und Bürger in ihren alltäglichen Denk- und Praxisgewohnheiten und ihren Rationalisierungsversuchen. Sie denunziert auch die geistige Fühllosigkeit und die defensive Abkapselung gegenüber den geschichtlichen Katastrophen, den sozialen Ungerechtigkeiten, den individuellen oder gesellschaftlichen Leiderfahrungen und den hyperbolischen Forderungen der Nachfolge. Denn diese Haltungen sind ein wichtiges Hindernis, um sowohl die Zeichen der Zeit als auch das Novum der Botschaft Jesu zu erkennen und danach Denken und Handeln zu richten.

Die folgenden Reflexionen gehen von einer dieser Irritationen aus, und zwar von einer, die aus der Konstellation von drei Realitäten entsteht – Gedächtnis, Gerechtigkeit und Vergebung -, einer in ihren konkreten gesellschaftlichen und politischen Gestalten sehr problematischen Konstellation, an der sich heftige Diskussio-

---

<sup>1</sup> Im Kontext des Forschungsprojekts „Philosophie nach dem Holocaust“ im Institut für Philosophie (CSIC-Madrid) wird u.a. der Versuch unternommen, eine anamnetische Theorie der Gerechtigkeit herauszuarbeiten, die wichtige Impulse der Politischen Theologie von J.B.Metz aufnimmt und in politisch-philosophischen Debatten zur Geltung bringen will. Dieser Beitrag bringt eines der vielen Elemente dieses Versuches zur Sprache.

<sup>2</sup> Vgl. J. B. Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Brsg. u.a. <sup>3</sup>2007, § 1.2, § 2.3.2.

<sup>3</sup> Vgl. J. B. Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: O. Marquard (Hg.), *Einheit und Vielheit* (14. Deutscher Kongreß für Philosophie), Hamburg 1990, 170-186.

nen entzünden, und die man als Vorgabe der theologischen Reflexion in sehr unterschiedlichen Kontexten vorfindet. Sie fordert Theologie heraus, wenn sie nicht der Gefahr der „fügsamen Selbstprivatisierung ihrer nicht säkularisierbaren Inhalten“<sup>4</sup> erliegen will.

Nicht dass die Konstellation als solche irritierend sei. Der Glaube an den Gott der Lebenden und der Toten als einen Gott universaler Gerechtigkeit weiß um die Unzertrennlichkeit der christlichen Praxis der Nachfolge von den Kämpfen der Menschen um Befreiung und Gerechtigkeit.<sup>5</sup> Und er weiß auch um die anamnetische Verfassheit dieser Gerechtigkeit. Der Kampf um sie blickt nicht nur auf eine utopische Zukunft, deren Nutznießer mit dem Rücken zu den Opfern der Leidensgeschichte die Frucht vergangener Kämpfe für sie in Anspruch nehmen und auskosten. Die Hoffnung, die den christlichen Kampf um Gerechtigkeit inspiriert, ist eine solidarische Hoffnung nicht nur mit den hier und nun ungerecht Leidenden, nicht nur mit den kommenden Generationen, sondern auch mit den Opfer vergangener Ungerechtigkeiten, deren Ansprüche auf eine noch ausstehende Erlösung konstitutiver Bestandteil dieser Hoffnung ist.<sup>6</sup> Solidarischer Kampf um Befreiung bedrohter Subjekte kann nur um den Preis ihrer eigenen Integrität die Opfer vergangener Ungerechtigkeiten im Schweigen verschwinden lassen, ihnen eine zweite Ungerechtigkeit, die des Vergessens, zufügen.

Eine politische Theologie der Erlösung wehrt sich außerdem gegen die Verdrängung der Frage nach Schuld und Verantwortung. Sie weiß darum, dass es in der Leidens- und Unterdrückungsgeschichte auch um Schuld und Versagen geht, die weder universalgeschichtlich, noch durch Negation der Zurechnungsfähigkeit der Subjekte oder durch fremde Schuldzuweisung aufgelöst werden dürfen, ohne dabei ihre oft geschehene Instrumentalisierung in der Unterdrückungs- und Machtgeschichte aus den Augen zu verlieren.<sup>7</sup>

Aus diesen Gründen müsste die theologische Relevanz der praktischen und theoretischen Versuche außer Frage stehen, die auf eine andere, um die Opfer zentrierte Gerechtigkeit abzielen. Eine Gerechtigkeit, für die das Vermissten der Verschwundenen und Vernichteten, die Erinnerung an ihre Leiden und das schmerzhaftes Wachhalten ihrer Abwesenheit konstitutiver Bestandteil sind. Eine Gerechtigkeit, bei der es nicht nur um Bestrafung der schuldigen Täter, sondern auch um die Wiederherstellung der Opfer geht. In diesen Versuchen wird die Rolle der Gerechtigkeit, des Gedächtnisses und der Vergebung in der Wiederherstellung des Friedens diskutiert und ihr Zusammenwirken praktisch umgesetzt, und zwar in durch massive Gewalt, Unterdrückung und Ungerechtigkeit zerrissenen, wenn nicht zerstörten Gesellschaften. Natürlich ist vor allem die Vergebung und ihr Verhältnis zu Gerechtigkeit und Gedächtnis die Quelle der Irritation.

Der Erzbischof Desmond Tutu, Leitfigur der *Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, ist ohne Zweifel einer der prominentesten Vertreter des politischen Charakters der Vergebung. Seine Verteidigung dieses Charakters ist oft

---

<sup>4</sup> Vgl. J. B. Metz, *Memoria passionis*, a.a.O., Einführung.

<sup>5</sup> J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz <sup>5</sup>1992, 73ff.

<sup>6</sup> A.a.O., 103ff.

<sup>7</sup> A.a.O., 125ff.

auf heftige Kritik gestoßen,<sup>8</sup> nicht zuletzt deshalb, weil in der Suche nach Vergebung und Versöhnung in den verschiedenen Situationen der Übergangsgerechtigkeit in den Ländern der Dritten Welt sich ein neues legales Interesse ausdrückt, das kollektive Trauma gesetzlich zu heilen, das oft auf Kosten der Opfer selbst geht.

### 1. Vergebung: politische Mode?

In den letzten Jahrzehnten ist eine Welle von Entschuldigungen und Bitten um Vergebung in der politischen Szene zu beobachten: von der weltweit Aufsehen erregenden Geste Willi Brandts im Warschauer Ghetto bis zur zaghaften Bedauernserklärung des japanischen Parlaments wegen der sexuellen Versklavung von Frauen in Korea und den Philippinen während des Zweiten Weltkrieges.<sup>9</sup> Auch Kolonialismusopfer oder ihre Nachfahren haben sich mit Ansprüchen auf Reue und Entschädigung seitens der Kolonisatoren gemeldet, die oft nur vage Entschuldigungen von ihren politischen Repräsentanten herausbekommen haben.<sup>10</sup> Im Kontext politischer Übergangsperioden nach blutigen politischen Diktaturen oder von massiver Gewalt und Terror gekennzeichneten politischen Konflikten (Lateinamerika, Sowjetischer Block, Südafrika u.a.) finden wir neben der Forderung nach Aufklärung und Wahrheit, strafrechtlicher Verfolgung der für die Gewalt Verantwortlichen, Entschädigung der Opfer oder politisch-institutionellen Veränderungen zur Überwindung der traumatischen Vergangenheit auch die Frage nach Versöhnung und Vergebung in ihrer politischen Dimension.<sup>11</sup> Schließlich wird diese Frage Thema in Prozessen zur Beilegung terroristischer Aktivitäten und zur sozialen Integration von ehemaligen Terroristen.<sup>12</sup>

Angesichts dieser erstaunlichen Präsenz von Entschuldigungsgesten bzw. Empfehlungen von zu leistender Vergebung in politischen Kontexten, aber auch angesichts der fast unüberbrückbaren Schwierigkeiten ihrer Verwirklichung könnten wir meinen, dass es sich um die Konsolidierung eines neuen politischen Rituals handelt, um eine Art „ziviler Religion“<sup>13</sup> oder sogar um eine heuchlerische Vortäuschung, Bestandteil dessen, was andere ‚Geopolitik der Vergebung‘ nennen.<sup>14</sup> Noch Andere melden Bedenken wegen des religiösen Hintergrunds der Vergebung oder ihres unausbleiblichen personalen Charakters an. Diese Züge wären mit der Säku-

<sup>8</sup> Vgl. u.a. H. Grunebaum, Talking to Ourselves ‚among the Innocent Dead‘: On Reconciliation, Forgiveness, and Mourning, in: PMLA 117.2 (2002), 306-310.

<sup>9</sup> Vgl. Ph. Moreau Defarges, Repentance et reconciliation, Paris 1999.

<sup>10</sup> Vgl. N. Vuckovic, Qui demande des réparations pour quels crimes?, in M. Ferro (Hg.), Le livre noir du colonialisme. 16e-21e siècle: de l'extermination à la repentance, Paris, 2002, 762-768.

<sup>11</sup> Vgl. A. Barahona, P. Aguilar u. C. González (Hgg.), Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias, Madrid 2002; A. Rettberg (Hg.), Entre el perdón y el piedad. Preguntas y dilemas de la justicia transicional, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005; J. Elster, Die Akten schliessen. Recht und Gerechtigkeit nach dem Ende von Diktaturen, Frankfurt u.a., 2005.

<sup>12</sup> Vgl. R. Mate, Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación, Rubí (Barcelona) 2008.

<sup>13</sup> Vgl. H. Lübke, ‚Ich entschuldige mich‘. Das neue Politische Bußritual, Berlin 2003.

<sup>14</sup> Vgl. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», entrevista de Michel Wieviorka en *Le Monde des Débats*, n°9, Dezember 1999 (deutsche Version in *Lettre International* Nr. 48 (2000), 10-18; ich zitiere nach der spanische Version in A. Chaparro Amaya, a.a.O., 17-35; vgl. auch J. Derrida, Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible. Paris 2005.

larisierung moderner Politik und ihrer öffentlichen Beschaffenheit unvereinbar. Nach diesem Verständnis sollte die Vergebung im Bereich der partikularen religiösen Traditionen bzw. in der strikt privaten Sphäre verbannt bleiben. Vergebung scheint mit einer gewissen Idee von Erlösung verbunden zu sein, mit einer Idee von Umkehrbarkeit des Unumkehrbaren, die mit dem Horizont einer immanenten Politik in der Moderne nicht zu vereinbaren ist. Fluchtpunkt der Vergebung ist die Wiederherstellung von allen Verlorenen und Zerstörten, die integrale Wiedergutmachung von allem, was durch das Verbrechen zerstört wurde in den Opfern aber auch in den Tätern, d.h., die radikale Heilung der Subjekte und der Geschichte. Und das bedeutet die Existenz einer transzendenten Macht mit unbegrenzter Fähigkeit zur Liebe, zur Versöhnung von Gegensätzen —Gerechtigkeit und Barmherzigkeit—, so wie sie die großen Religionen postulieren.<sup>15</sup> Dies wäre mit ein Grund dafür, dass dieses Verlangen nach Versöhnung sich vor allem in narrativen Ausdrucksformen artikuliert und dass dessen symbolischer Wert sich gegenüber juristischer Umsetzung widerspenstig zeigt. Wenn das stimmt, sollte man dann nicht akzeptieren, dass die Säkularisierung der Politik das Ende politischer Vergebung bedeutet, die nur in demokratisch temperierten, residualen Formen des Gnadenrechts weiter existieren kann?<sup>16</sup>

Zusammenfassend lässt sich eine zunehmende rituelle Benutzung von Gesten der Reue und der Bitte um Vergebung in Kontexten von politischen Übergangsprozessen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Terrorismus, Kolonialismus usw. feststellen. Wir haben gesehen, dass es gute Gründe zur Zurückhaltung gibt.

## 2. Politische Szenarien von Übergangsgerechtigkeit

Wenn wir das politische Moment der Vergebung thematisieren, bewegen wir uns in öffentlichen Szenarien und beziehen wir uns auf hochtraumatische Ereignisse, Prozesse, Situationen und historische Perioden. Die beteiligten Akteure, die Menschenrechtsverletzungen begehen, massive Gewalt anwenden oder verbrecherisch handeln, haben politischen Charakter, egal ob es sich um staatliche oder pseudo-staatliche Apparate bzw. Institutionen, paramilitärische Gruppen, Guerillakämpfer

<sup>15</sup> Cf. O. Lara Melo, *La cultura del perdón como factor de construcción social*, in A. Chaparro Amaya (Hg.), *Cultura política y perdón*, Bogotá 2002, 71ff.

<sup>16</sup> Unter diesen residualen Formen von Gnadenrecht sind folgende Rechtsfiguren zu verstehen: die ‚Begnadigung‘ (sie ist individuell, setzt Schuld und Verurteilung voraus und löscht nicht das Gedächtnis der Tat —Archiv—; sie muss vom Verurteilten ersucht werden; die Bewilligung geschieht unter bestimmten Bedingungen nach Ermessen), die ‚Amnestie‘ (sie betrifft eine Gruppe; die Empfänger müssen nicht bekannt sein; sie betrifft begangene Taten, ist ein Akt des Parlaments und bezieht sich auf die Straftat —dann löscht sie die vom Urteil verhängten Strafen— oder auf die Strafe —dann verhindert sie jedes Verfahren oder behebt die verhängte Strafe—; sie wird auch gegen den Willen der Betroffenen durchgesetzt und löscht jede Spur des Deliktes), die ‚Verjährung‘ (sie ist eine universale, vorwegnehmende Norm, die das Gedächtnis der Straftat bewahrt, aber die gerichtliche Verfolgung oder die Ausführung der Strafe verhindert; Wiedergutmachung wird ausgeschlossen; das Opfer hat nicht zu sagen; es existiert eine Ausnahme für diese Norm: die Verbrechen gegen die Menschlichkeit) und die ‚Rehabilitierung‘ (sie bedeutet Rückgewinnung der durch eine Strafe verlorenen Rechte und verordnet das gerichtliche Vergessen aller Folgen der Verurteilung). Vgl. Ch. Bourget, *Entre amnistía e imprescriptible*, in O. Abel (Hg.), *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid 1992, 43-60; J. I. Echano, *Perspectiva jurídico-penal del perdón*, in G. Bilbao u.a., *El perdón en la vida pública*, Bilbao 1999, 107-198.

fer oder Terroristen handelt. Die rein private Vergebung ist in Bezug auf Taten solchen Ausmaßes mit einer evidenten gesellschaftlichen und politischen Dimension vollkommen unverhältnismäßig.<sup>17</sup> Aber auch die gewöhnlichen Instrumente der Justiz —individuelle Verantwortung festlegen, Straftaten nachweisen, verhältnismäßige Strafen verhängen und sie verbüßen lassen und ggf. die Opfer entschädigen— sehen sich mit unüberwindlichen Schwierigkeiten konfrontiert, solche Verbrechen strafrechtlich zu bewältigen. Auf jedem Fall stellen solche Taten und Ereignissen Forderungen, die über den Bereich der Strafjustiz hinausgehen.<sup>18</sup>

Denken wir einmal an die äußerste Form gesellschaftlicher Gewalt, an den Massenmord. Durch ihn versucht man Individuen auf Grund ihrer realen oder willkürlich zugewiesenen Zugehörigkeit zu einer Gruppe zu vernichten, so dass alle Mitglieder dieser Gruppe unmittelbar tödlich bedroht sind, ohne dass irgendeine Entscheidung ihrerseits diese Bedrohung aufhalten kann. Im Massenmord wird eine massive Reduktion von Gattungsangehörigen auf bloße Objekte ohne Menschlichkeit, die man vernichten und auslöschen kann, ohne dass ihr Blick an die gemeinsame Gattungszugehörigkeit und an den moralischen Imperativ von Nicht-Gleichgültigkeit erinnert, der diese gemeinsame Zugehörigkeit besiegelt.

Möglicherweise hat kein Massenmord ein solches Ausmaß wie die Shoah erreicht. Die Nachkriegsjustiz hat sich auf die führenden Politiker im Nazideutschland konzentriert (611 Angeklagte im Nürnberger Prozess, von denen nur drei in irgendeiner Weise Reue gezeigt haben). Kann man aber mit einer so geringen Zahl von Verurteilungen die Sache für abgeschlossen erklären? Was soll man über die Mitverantwortung großer Teile der Bevölkerung sagen, die mit ihrem persönlichen oder gruppenmäßigen Verhalten den Massenmord toleriert, unterstützt oder mitgetragen haben? Die sogenannte ‚Entnazifizierung‘ war jedoch keine geeignete Antwort auf das dichte Netz von Verstrickungen. Hunderttausend alte Nazis wurden identifiziert, von denen 6.487 vor Gericht gestellt wurden und 6.197 wegen Mord oder Komplizenschaft mit Mord verurteilt wurden, darunter nur 163 zu lebenslanger Haft. Die Annahme ist mehr als berechtigt, dass die Entnazifizierung als Entlastungsmechanismus für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung funktioniert hat. Die Arbeit am Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit war so unbelastet von Trauer und Reue. Angesichts dieser Sachverhalt scheint die Bildung eines internationalen Tribunals die angemessenere Antwort auf Verbrechen solchen Ausmaßes und solcher Art. Eine von den Siegermächten organisierter Justiz trug aber dazu bei, dass die Bevölkerung sie als Siegerjustiz wahrnahm und deshalb als blind gegenüber ihrer Verwicklung mit den Siegermächten, ihren möglichen verbrecherischen Taten und ihren eigenen Exzessen, so dass es dieser Justiz nicht möglich wurde, die deutsche Bevölkerung in nennenswerter Weise in die Wahrheitsfindung und die Verantwortungsübernahme zu verwickeln. Die Shoah blieb unbemerkt in den Grauen des Krieges. Die jüdischen Opfer verschafften sich kaum Gehör.

<sup>17</sup> Vgl. die fiktive Erzählung von Simon Wiesenthal, in der ein deutsches Mitglied der SS kurz vor seinem Tod einen jüdischen KZ-Inhaftierten für die Verbrechen der Nazis um Vergebung bittet, Erzählung, der Wiesenthal eine große Anzahl von Stellungnahmen bekannter Autoren zufügt (Die Sonnenblume, Hamburg 1970, zit. nach der spanischen Ausgabe: Los límites del perdón, Barcelona 2006).

<sup>18</sup> Vgl. J. Orlando Melo, Perdón y procesos de reconciliación, in A. Chaparro Amaya (Hg.), Cultura política y perdón, a.a.O., 157.

Es ist nicht einfacher, wenn wir uns auf durch Gewalt und systematische Menschenrechtsverletzungen zerrissene Gesellschaften beziehen. Nach dem Ende der bewaffneten Konflikte oder nach dem Übergang von Diktaturen zu mehr oder weniger schwachen Demokratien stellen sich in den Mehrheit der Fälle ähnliche Forderung nach vollständiger Aufklärung der Vergangenheit und auch danach, dass die ganze Bevölkerung ein volles Bewusstsein der verübten Verbrechen erlangt. Man will, dass die Täter und Verantwortlichen des Grauens nicht straflos davorkommen, auch dass die Opfer wieder soziale Anerkennung erhalten und dass der ungerechte Charakter der erlittenen Gewalt öffentlich anerkannt wird, was mit symbolischer und materieller Entschädigungen verbunden ist.

Wie wichtig es ist, die Wahrheit ans Tageslicht zu bringen, rührt daher, dass das Verbrechen oft mit Verschleierung und Verschweigen zusammengeht, um die Straflosigkeit der Täter abzusichern: Das Gedächtnis zu entwerten oder gar zu kriminalisieren, den Opfern und Zeugen Angst einzujagen oder sie zum Vergessen zu zwingen als Preis für Ihr Überleben, Beweismaterial zu vernichten und die Taten zu vertuschen, die Geschichte aus der Perspektive der Täter neu zu schreiben u.v.m. sind gängige Praxis. Deshalb verlangen die Opfer als erstes, dass alle die Wahrheit erfahren. Es kann keine Gerechtigkeit ohne Erkenntnis der Wahrheit geben. Die erste Rehabilitierung der Opfer ist es, dass das Geschehene zur Kenntnis genommen wird. Die Sachen waren nicht so, wie sie die Täter erzählen. Die Taten zu erkennen, bedeutet der erste Schritt dazu, eine moralische Umwertung der erlittenen Ungerechtigkeit und eine Überprüfung der vorher geltenden moralischen Urteile über Täter und Opfer zu erlangen.

Das Nächste, was die Opfer einfordern, ist das Ende der Straflosigkeit: Von den Gerichten soll Recht gesprochen werden. Die Täter haben sich Vorteile durch ihre Verbrechen verschafft. Sie haben ihre gesellschaftliche Position durch Ungerechtigkeiten erlangt und versuchen oft eine Zukunft abzusichern, in der sie so weiter leben können, als wäre nichts geschehen. Ohne gerichtliche Verurteilung der Taten und ihrer Urheber kann die Wahrheit über das Verbrechen nicht bestehen. Ohne Gerichtsurteil bleibt die offenbare Wahrheit eigennützigem Verleugnung und relativierender Gleichgültigkeit ausgeliefert. An eine ethische Umwandlung der von Gewalt zerrissenen Gesellschaft, an ein auf Gleichheit und Gerechtigkeit basierendes Zusammenleben und an eine Ordnung zu denken, die mit den sozialen Verstrickungen des Verbrechen bricht, an all das zu denken, verlangt eine gerichtliche Behandlung der Untaten. Ohne sie ist es auch unmöglich, an eine Integration der Täter zu denken.

Nicht weniger wichtig als das Ende der Straflosigkeit ist die Entschädigung der Opfer. Ein Begriff von Gerechtigkeit, der diese nicht auf Strafgerechtigkeit reduziert oder auf Bestrafung der Täter beschränkt, muss Maßnahmen zur Verbesserung der Lage der Opfer in Aussicht stellen. Diese wollen aus dem geschichtlichen und sozialen Loch heraus, in dem die Täter sie begraben wollen. Es ist notwendig, ihre soziale Sichtbarkeit und gleichberechtigte Beteiligung zu garantieren, Bedingungen herzustellen, die ihnen erlauben, ihre Lebensprojekte wieder aufzunehmen und weiterzuführen. Ohne diese Wiederherstellung der materiellen Lebensgrundlage der Opfer lassen sich die Gesellschaften nicht versöhnen und auch nicht eine andere Zukunft aufbauen, die im sooft wiederholten „Nie wieder“ nachhallt. Um eine gemeinsame Zukunft aufzubauen, muss man die Zentralität der Opfer gewähr-

leisten, d.h. die Bedeutung für das Leben der Gesellschaft von all dem, was durch Ungerechtigkeit und Verbrechen zerstört wurde. Es geht aber nicht nur um Wiederherstellung von Personen, die das alles erlitten haben. Man muss außerdem die strukturellen und kulturellen Ursachen der Gewalt überwinden.<sup>19</sup>

Im Dienst dieser Ziele ist eine große Anzahl von Ad-hoc-Kommissionen in vielen Ländern konstituiert worden, deren unterschiedlichen Ergebnisse von den verschiedenen politischen Übergangsprozessen und den Machtkonstellationen der streitenden Kräfte bedingt waren. Die Arbeit der meisten ‚Wahrheitskommissionen‘ wurden in einem Kontext durchgeführt, in dem die Täter und die sie unterstützenden oder von ihren Untaten profitierenden Gruppen großen Einfluss und Drohkapazität behalten. Sie arbeiten oft mitten in mehr oder weniger labilen Übergangsprozessen, in denen die Machtapparate der Diktaturen sich Straflosigkeit zu sichern versuchen und nur zu einem Teilrückzug oder zu moderaten Änderungen der vorher existierenden Ordnung bereit sind. In anderen Fällen einigen sich beide in Verbrechen verwickelten Konfliktparteien auf Straffreiheit und Machtteilung. Es ist nicht verwunderlich, dass die oft weitergehenden Empfehlungen der Kommissionen nicht erfüllt werden. Desöfteren geschieht, dass „Schlussstich-Gesetze“, Begnadigungen und Amnestien gegen ihre Empfehlung erlassen werden.<sup>20</sup>

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Fall Südafrika, denn hier sollten die genannten Ziele einem Versöhnungsprojekt dienen, und zwar in einer durch die ‚Apartheid‘ vollkommen gespaltenen Gesellschaft. Die Wahrheits- und Versöhnungskommission wollte Aufklärung betreiben, bestimmte Delikte nach dem Bekenntnis der Täter amnestieren und die Opfer des Regimes rehabilitieren und entschädigen. Der Kern der Arbeit dieser Kommission war die Beziehung vis-a-vis von Tätern und Opfern. Es ging darum, einen öffentlichen Raum zu schaffen, in dem die Opfer ihr Leid und ihre erlittenen Ungerechtigkeiten zur Sprache und die Wahrheit ins Tageslicht bringen konnten, in dem die Täter enttarnt und ihre Untaten sozial und moralisch gebrandmarkt, so wie ihre ideologischen Legitimierungen kritisiert werden konnten, und letztendlich darum, der Versöhnung eine Chance zu bieten. Die Amnestie verliert so ihren automatischen Charakter und basiert nicht auf dem Vergessen des Verbrechens. Der Staat nimmt dadurch nicht in Anspruch, im Namen der Opfer vergeben zu können, und lässt nicht die Amnestie von der schwer feststellbaren Reue der Täter abhängen. Reue und Vergebung bleiben bedingungslose und unerzwingbare Akte. Die gerichtlichen Verfahren wurden nicht universell eingestellt. Amnestie war abhängig von der Aufklärung der Taten, der Ermächtigung der Opfer und der sozialen Wiederherstellung ihrer Würde, so wie

<sup>19</sup> Man sollte nicht vergessen, dass die größten Massenmorden in der Moderne mit Hilfe des bürokratischen Justizapparats organisiert und von ganz normalen Bürgern durchgeführt wurden. Wie P. Legendre behauptet, „stinkt die bürokratische Kriminalität nach Anständigkeit“ (Lo imperdonable, in O. Abel (Hg.), a.a.O., 26). Kann man eine kriminelle Bürokratie gerichtlich verurteilen? Auf jedem Fall können Gerechtigkeit und Vergebung nicht einen Rückkehr zur Normalität bedeuten, weil diese Normalität mit der Gewalt und dem Verbrechen verwoben ist. Man muss der moralischen Neutralisierung der Bürokratien und des institutionellen Geflechts der Staaten ein Ende setzen (vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992).

<sup>20</sup> Vgl. C. Martín Beristain, *Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*. Bilbao 2000, 12ff.; W. A. Schabas, *Comisiones de la verdad y memoria*, en F. Gómez Isa (Hg.), *El derecho a la memoria*, Irún 2006, 101-112.

dem öffentlichen Vergebungersuchen der Täter. Die politische Sphäre der Strafgerichtsbarkeit und ihrer möglichen gesetzlich regulierten Ausnahmen blieb von der individuellen und sozialen Sphäre der Reue, der Vergebung und der Versöhnung getrennt und in einer gewissen Spannung zu ihr, und trotzdem nicht beziehungslos. Um der Versöhnung eine nicht erzwingbare Chance zu geben, wurden Bedingungen festgelegt, die erlaubten, Amnestie von Gedächtnis und Wahrheit abhängig, so wie von einer öffentlichen Verurteilung der Menschenrechtverletzungen ohne Straffolgen zu machen.

So ein Vorhaben war mit unüberbrückbaren Schwierigkeiten konfrontiert.<sup>21</sup> Eine ausführliche Darlegung der Untaten ließ Amnestie von Vergessen abkoppeln, drohte aber die Möglichkeit von Vergebung der Opfer vereiteln zu lassen, die sich nochmals mit dem Trauma des Leids konfrontiert sahen. Die Täter waren bereit, so viel Wahrheit zu offenbaren, wie es ihnen für die Amnestie nützlich war, was bei den Opfern oft Unmut hervorrief, die darin keine Reue und Vergebungswunsch erkennen könnten. Ein durch strukturelle Ungerechtigkeit, unglaubliche Gewalt und undenkbares Verbrechen gekennzeichnetes System wie die Apartheid erlaubt keine Formen sofortiger Wiederherstellung, die fähig wären, nicht nur vergangene Übel wieder gutzumachen, wenn sowas überhaupt möglich ist, sondern auch eine neue, in der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit basierte Möglichkeit sozialen Lebens zu erschließen.

### 3. Die wiederherstellende Gerechtigkeit und die Bedeutung der Vergebung

Die Ergebnisse der verschiedenen Versuche von Übergangsgerechtigkeit sind also zumindest so fragwürdig und unbefriedigend wie die der Strafjustiz.<sup>22</sup> Dass es auch noch dabei die Frage der Vergebung zum Ausdruck kommt, lässt nichts Gutes erahnen. Vorwiegend sind strategische Gründe im Spiel. Vergebung bedeutet oft nicht viel mehr als „Schlusstrich“. Es ist der Preis, den die Opfer zahlen müssen, damit die Täter ihre Macht oder ein Teil davon abgeben. Andererseits meldet sich aber auch in der Frage der Vergebung das Bewusstsein von den Grenzen der Strafjustiz, das individuelle und soziale Bedürfnis darüber hinauszugehen, Möglichkeiten ausloten, einen neuen Anfang zu machen, Prozesse einzuleiten, die nicht dazu verdammt sind, die Vergangenheit ad nauseam zu wiederholen. Es geht um die soziale, kulturelle und politische Kraft, vom Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt, von Schuld und Vergeltung auszubrechen. Aber hat Vergebung damit etwas zu tun?

Zunächst wird Vergebung mit dem Verzicht auf Vergeltung und Rache assoziiert. Man trifft die Entscheidung, keine Wiedergutmachung von demjenigen einzufordern, der schuldig geworden ist. Man will keinen Ausgleich. In gewissem Sinne

<sup>21</sup> Die Literatur zu südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission ist schon unüberschaubar, die Analysen reichen von empirischen Erhebungen bis zu politisch-philosophischen Bewertungen. Zu einer Bestandaufnahme der empirischen Studien, vgl. R. Picker, *Las sesiones ante la comisión de la verdad y la reconciliación en Sudáfrica: perspectivas desde las víctimas*, in F. Gómez Isa (Hg.), a.a.O., 113-137. Für ausführliche Bibliographie, vgl. A. Rettberg (Hg.), *Entre el perdón y el piedad. Preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Bogotá 2005, 309-365.

<sup>22</sup> Vgl. H. Brunkhorst, *Violencia, democracia y reconciliación*, in G. Hoyos Vásquez (Hg.), *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*, Bogotá 2007, 31-48.



handelt es sich bei der Vergebung darum, Gegenwart und Zukunft von der Last zu befreien, die uns vergangene Handlungen auferlegen. Deshalb gewährt die Vergebung dem Anderen die Möglichkeit, seine schuldige Vergangenheit zu integrieren und zu überwinden. Sie bejaht seine Möglichkeit, neu anzufangen, ohne sie ihm aufzuzwingen. Vielleicht kann man deshalb Vergebung mit dem Wort Unterbrechung definieren, mit einer befreienden Unterbrechung, denn sie unterbricht den Lauf der Zeit, um eine neue Zeit einzuleiten. Sie unterbricht den Teufelskreis der Gewalt, der neue Gewalt produziert, um der Überwindung der Gewalt eine Chance zu geben. Sie negiert nicht die Existenz von Gewalt, behauptet aber in einer Form, die weder argumentativ einholbar noch aus den herrschenden Plausibilitäten ableitbar ist, dass die Gewalt des Anderen vom Vergebenden nicht fortgesetzt wird und, wenn es von ihm abhinge, die letzte wäre. Die Vergebung unterbricht so die Logik des Tausches und des Ausgleiches, um eine Logik des Übermaßes, des Exzesses der Gabe einzuleiten. Ver-geben: „über-etwas-hinaus-geben“.

In einer ersten Konstellation erscheint die Vergebung als Widerpart der Rache. Die Folgen der Rache können uns ex negativo Auskunft geben über Sinn und Wert der Vergebung. Die Logik der Rache ist eine Logik der Gegenseitigkeit. Der Gewaltakt hat beim Opfer eine Verletzung verursacht. Der Schaden bedeutet einen Verlust des Gleichgewichts vor ihm. Der Täter trägt die Verantwortung. Die Rache versucht das gebrochene Gleichgewicht wiederherzustellen. Verletzung um Verletzung, Schaden um Schaden, Auge um Auge, aber auch Schuld um Schuld. Der Täter bekommt denselben Schaden, aber das Opfer macht sich schuldig, begeht dieselbe Verletzung.

Die Rache sucht aber ein unmögliches Gleichgewicht. Es gibt keine Verletzung, die einer anderen gleicht ist. Jedes Opfer ist einzigartig. Jeder Täter auch. Es gibt keine Gleichung, nach der beide ausgetauscht werden könnten. Dasselbe passiert mit der Schuld. Es gibt keine zwei Verbrechen, die gleich sind, auch nicht zwei Täter, die sich mit derselben Art von Verbrechen gleich schuldig machen. Im Bereich der Schuld lässt sich auch keine Gleichung machen. Da die Verletzung bzw. der Mord wirklich nicht ungeschehen gemacht werden kann, kann keine Rache sie löschen und sie wieder gutmachen. Kein Schaden wird durch einen anderen beseitigt. Es gibt kein Zurück hinter die geschehene Aggression. Die neue Aggression oder die Strafe stellen keinen verlorenen Zustand wieder her, gewinnen das Verlorene nicht wieder, weder beim Opfer noch beim Täter.

Im Grunde geht die Rache von der mythischen bzw. metaphysischen Vorstellung aus, die hinter den Phänomenen eine verborgene Ordnung und ein Gleichgewicht annimmt. Werden Ordnung und Gleichgewicht durch einen Akt gestört, kann sie durch einen identischen oder ähnlichen Akt wiederhergestellt werden. Die Rache kann aber nie verwirkte Möglichkeiten wiederherstellen, also das, was möglich gewesen wäre und durch die Aggression oder das Verbrechen nun nicht mehr möglich ist. Die Rache leitet aber einen unendlichen Prozess von Rache, eine nie endende Kette von Racheakten ein. Um die unendliche Verkettung zu verhindern, treten Systeme institutionalisierter und durch Recht regulierter Rache geschichtlich in Erscheinung. Jenseits von Abschreckung und Besserung der Täter sind die Strafsysteme Systeme der Regulierung und Kontrolle von Rache. Der Staat wird zur Vermittlungsinstanz, zum Dritten im Spiel zwischen Opfer und Täter. Das Opfer verzichtet auf die Rache, die ihm zusteht, und delegiert stellvertretend an den Staat

das Recht, sie zu vollbringen. Die angemessene Bestrafung erscheint so von moralisch tadelswerten Elementen gereinigt. Das Opfer wird von der Schuld entlastet, die mit der direkten Rache verbunden ist und die in einer Institution ohne persönliche Züge verflüssig ist.

Die Einführung einer unpersönlichen Instanz zwischen Opfer und Täter hat aber Konsequenzen. Eine direkte Konfrontation wird unwahrscheinlich, was sicherlich auch erschwert, dass die Täter das wahre Ausmaß der Folgen ihrer Handlungen in den Opfern und in ihrem Umkreis zur Kenntnis nehmen und ein angemessenes Verständnis des verursachten Übels vollbringen, das in der Lage wäre, Reue hervorzubringen. Diese unpersönliche Instanz kann dem Opfer weder Vergebung empfehlen, noch sie ihm aufzwingen. Sie verlangt von ihm nur, das es auf direkte und persönliche Rache verzichtet und dass es den Fall in seiner gesellschaftlichen Dimension für abgeschlossen hält.

Diese Form der institutionalisierten Regulierung lässt viele Fragen offen. Kann das Opfer sich mit einer Strafe ohne Reue des Täters zufrieden geben? Ein Rechtssystem, das auf Distanz und abstrakte Typisierung bedacht ist, kann dem Opfer eine führende Rolle geben? Wird es nicht auf einen Fall reduziert? Wird nicht nur die Rache durch Einführung einer vermittelnden Instanz verhindert oder erschwert, sondern auch die Möglichkeit anderer Beziehungsformen? Egal wie man auf diese Fragen antwortet, ist es klar, dass die sozialen, politischen oder kulturellen Voraussetzungen des Verbrechens in der Rache unberührt bleiben. Es ist auch mehr als zweifelhaft, dass die Rache in der Lage ist, einen neuen Anfang zu bieten.

Auch wenn Rache die Vergebung ausschließt, macht der Verzicht auf Rache Vergebung nicht erforderlich. Nicht wenige Opfer sind bereit, auf die Rache zu verzichten, ohne verzeihen zu können oder zu wollen. Auch die Vergebung kann die Bestrafung durch eine strafrechtliche Drittinanz zulassen oder sogar verlangen. Ein Verbrechen zerstört nicht nur beim direkten Opfer etwas. Es gibt also nicht einen perfekten Gegensatz zwischen Vergebung und Racheverzicht. Vergeben ist viel mehr, als auf Rache zu verzichten.

Nicht wenige meinen, dass Vergebung Vergessen bedeutet. Oft werden sie gleichgesetzt. Vergebung anzubieten, würde bedeuten, das Vergangene zu löschen, einen Schlussstrich ziehen und eine neue Rechnung anfangen. Die Entscheidung, den Anderen von der Last seiner Schuld zu entlasten, scheint die Bereitschaft zu erfordern, das zu vergessen, was diese Schuld verursacht hat. Heißt aber Vergeben wirklich Vergessen? Wer vergessen hat, braucht nicht zu vergeben. Er kann es eigentlich gar nicht – weil ihm ja abhanden gekommen ist, was er vergeben soll oder will. Um zu vergeben, muss man die Schuld in Erinnerung behalten. Ohne sich die Beschädigung, die Verletzung oder das Übel zu vergegenwärtigen, ohne sie zu benennen und zu betrachten, lässt sich nicht ihr Potenzial überwinden, die Beziehung zwischen Täter und Opfer negativ zu bestimmen. In die Vergebung ist das Gedächtnis in doppelter Weise einbezogen. Das Gedächtnis, das von der Vergebung in Anspruch genommen wird, fesselt nicht die Gegenwart an der traumatischen Vergangenheit. Dieses Gedächtnis gewinnt die Perspektive der Opfer zurück, aber um mit der Macht des geschehenen Übels über die Gegenwart zu brechen, dessen Folgen niemand so zu erleiden hat, wie das Opfer selbst. Es geht darum, die Gegenwart (der Opfer) von den Ketten zu befreien, mit denen das Übel und die Schuld des Täters sie an eine vergangene Ungerechtigkeit fesselt. Leid und Trauer

über das vielleicht unwiederbringlich Verlorene wird unter der Perspektive der Vergebung zur Motivation, um eine befreite Gegenwart und eine andere Zukunft aufzubauen. Vergessen ist nicht Vergeben.

Was haben aber Vergebung und Ressentiment miteinander zu tun?<sup>23</sup> Bedeutet Vergebung, den Schlussstrich zu ziehen, dann ist Ressentiment die Unfähigkeit, es zu tun. Ist es also das Gegenteil von Vergebung? In der Tat zeigt Ressentiment eine Unfähigkeit, die Bindung an das Trauma zu durchbrechen. Das Trauma ist dann jenseits des aktuellen Gedächtnisses angesiedelt – es kann weder vergessen noch erinnert werden. In einer nie vergehenden Gegenwart verankert zeigt das Ressentiment die Unmöglichkeit, eine neue Bindung mit der Vergangenheit zu gewinnen, die nicht von diesem Trauma beherrscht ist. Es ist der Ausdruck dieser offensichtlich unlösbaren Fesselung. Es offenbart aber auch das Ausmaß der Verletzung, die Dimensionen des erlebten Leids. In ihm kündigt sich ein unverzichtbarer Widerstand an, auf den man nicht verzichten kann, ohne das Leid der Opfer zu verharmlosen. In gewissem Sinne verhindert es, dass die Vergebung mit zwei Spielarten der Verharmlosung verwechselt wird: sich dem Verlauf der Zeit auszuliefern – in der Hoffnung, dass die Zeit alles heilt, oder —noch schlimmer— sich der Trägheit vor dem Übel zu übergeben, die Gleichgültigkeit vor dem Leid der Opfer erzeugt.

Hass wird allgemein verurteilt. Aber vielleicht diese Dimension des Ressentiments lädt uns dazu ein, unser Urteil zu überprüfen. Ist das Ressentiment nicht ein moralisch motivierter Hass? Drückt es nicht einen Selbstrespekt des Opfers aus? Zeigt es nicht dem Täter die Folgen seiner ungerechten Handlung im Opfer? Ist es nicht angesichts der Neigung aller Gesellschaften, die Opfer dem Vergessen zu übergeben, die Haltung eines notwendigen Widerspruchs? Eine Vergebung, die die Unumkehrbarkeit des verursachten Schaden aus dem Bewusstsein tilgt, die also seine Folgen verharmlosen oder die Verantwortung des Täters auflösen würde, so eine Vergebung würde bloße Komplizenschaft mit dem Ungerechtigkeit sein, wäre unfähig einen neuen Anfang zu ermöglichen. In dieser Perspektive kann man die Feststellung von C. Ozick bejahen: „Die Vergebung ist unbarmherzig, lässt das Opfer vergessen, trübt die Bedeutung des Leidens, des Todes, erstickt das Vergangene, pflegt die Empfindsamkeit mit dem Mörder um den Preis der Empfindsamkeit mit dem Opfer“.<sup>24</sup> Aus diesem Grund darf die Vergebung weder die Ungerechtigkeit ignorieren, noch Täter und Opfer in einer undifferenzierten Gemeinschaft der Schuldigen einschließen: ‚da alle Menschen Sünder sind, müssen wir uns alle gegenseitig vergeben‘. Das Ressentiment warnt vor einer vermeintlichen Gemeinschaft von Tätern und Opfern. Das vermeintliche ‚Wir‘ ist gebrochen durch das Verbrechen, und der Bruch steckt selbst noch in der Vergebung.

Ressentiment ist nur mit Verzicht auf Rache vereinbart. Es erreicht nicht das, worauf Vergebung abzielt: auf eine andere Beziehung mit der unumkehrbaren Vergangenheit, um einen neuen Anfang zu ermöglichen. Vielleicht stimmen Ressentiment und Vergebung darin überein, dass beide die Unumkehrbarkeit vergangener Ungerechtigkeit als Wunde mit sich tragen, sich damit nicht abfinden: „Es bleibt mir nicht verborgen —schrieb Jean Améry—, dass das Ressentiment nicht nur ein

<sup>23</sup> Vgl. C. de Gamboa, *La ética del perdón*, in A. Chaparro (Hg.), *Cultura política y perdón*, a.a.O., 135ff.

<sup>24</sup> C. Ozick, *Apuntes de una reflexión sobre los Límites del perdón*, en S. Wiesenthal, a.a.O., 156.

unnatürlicher, sondern logisch widersprüchlicher Zustand ist. Es fesselt uns am Kreuz unserer zerstörten Vergangenheit. Es verlangt widersinnigerweise, das Unumkehrbare umzukehren, das Geschehene zu löschen“.<sup>25</sup> Vergebung und Ressentiment spüren die Wunde der Unumkehrbarkeit des verübten Übels. Während die Vergebung aber auf die Möglichkeit eines neuen Anfangs hofft, glaubt das Ressentiment an sie nicht. Die Möglichkeiten einer von der Schuld befreiten Zukunft scheinen versperrt. Vielleicht stimmt es nicht, was Améry sagt, dass wer vergibt, „resigniert die Ereignisse so akzeptiert, wie sie geschehen sind“. Ohne Ressentiment aber droht die Vergebung dem Druck der Gesellschaft zu erliegen, den Schlussstrich zu ziehen, und so das verhängnisvolle Schicksal zu perpetuieren, das die Opfer schon erlitten haben.

Gegen alle Vermutungen hat sich gezeigt, dass die Distanz zwischen Ressentiment und Vergebung nicht so groß ist. Jedoch ist die Distanz zwischen Vergebung und Verstehen gegen die landläufige Meinung sehr viel größer: Verstehen scheint immer schon irgendwie zu entschuldigen. ‚Alles zu verstehen hieße, alles zu verzeihen‘. Bedeutet Vergeben aber Verstehen? Scheitern nicht alle Versuche des Verstehens gegenüber allen Formen radikalen Übels? Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit stellen einen Exzess an Übel dar, der sich jedem Verstehen widersetzt. Vergeben kann nicht ein freisprechendes Verständnis des Verbrechens bedeuten. Erklärungen zu suchen, aufhellende Zusammenhänge zu erläutern, logische Verkettungen zu entwickeln, können notwendig und sogar produktiv sein. Das alles darf aber nicht aus den Augen verlieren lassen, dass es das Faktum des unerklärbaren und grundlosen Übels gibt. Vergebung basiert nicht auf verantwortungsmindernden Voraussetzungen, auf strafmildernden Umständen oder auf Berufungen auf die universelle menschliche Kondition sündiger Menschen. Für Verbrechen gegen die Menschlichkeit gibt es keine Rechtfertigung. Bedeutet dies aber, dass es keine Vergebung geben kann? Die Vergebung braucht nicht die Schuld herunterzuspielen, um sich zu legitimieren. Sie verstehend herunterzuspielen, liefe darauf hinaus, Vergebung überflüssig zu machen. Die Schuld zu vergeben, heißt, sie in ihrer Ausmaß und Sinnwidrigkeit anzuerkennen. Nur so kann man verhindern, dass sie das Leben von Täter und Opfer determiniert. Die Vergebung darf auf keinem Fall eine Rechtfertigung des Übels oder der Ungerechtigkeit bedeuten.

Zuletzt möchte ich die Beziehung zwischen Vergebung und Wiederherstellung bzw. Wiedergutmachung erläutern. Wir haben schon gesehen, dass das vergangene Trauma die Gegenwart bewohnt, bedingt und oft plagt. Die Wiederherstellung hat mit dieser gebrochenen Vergangenheit, mit ihren gewaltvoll zum Scheitern gebrachten Möglichkeiten, mit erzwungenen Abwesenheiten zu tun, die unsere Gegenwart bestimmen. Unter Wiederherstellen versteht man in der Regel Entschädigen, Wiedergutmachen und Verbessern, aber auch Wiederaufbauen, Regenerieren und Erneuerung der Kräfte. Die Vergebung hängt nicht von Entschädigung ab, sie ist nicht ihr unterstellt, zielt aber auf eine erneuerte Zukunft ab, die ohne Wiederherstellung nicht denkbar ist. Die Vergebung drückt seitens der Opfer das Angebot einer realen Möglichkeit neuen Anfangs aus. Sie drückt den Wunsch aus, die notwendigen Energien freizulegen, die für den Aufbau des Neuen notwendig sind und

---

<sup>25</sup> J. Améry, *Más allá de la culpa y el perdón. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia 2004, 149.

auch dafür, den Täter von der Last der Schuld zu befreien, um sich an diesem Aufbau zu beteiligen.

Es geht nicht darum, die Unumkehrbarkeit des Verbrechens zu negieren, sondern eine Form zu finden, gegen sie zu kämpfen. „Die mögliche Rettung — schreibt H. Arendt — vom Prädikat der Unumkehrbarkeit — unfähig zu sein, das Getane rückgängig zu machen, auch wenn man nicht gewusst hätte und nicht wissen konnte, was man getan hat — ist das Vermögen der Vergebung“.<sup>26</sup> Wir erkennen hier denselben Impuls wieder, den wir bei J. Améry gefunden haben. Aber diesen Impuls politisch umzusetzen, ist nicht einfach. W. Benjamin hat versucht, das politische Moment der Erinnerung herauszuarbeiten, die das Vergangene nicht für abgeschlossen erachtet. Seine Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘ stellen ein beeindruckendes Zeugnis intellektueller Anstrengung dar, gegen die Unumkehrbarkeit der Zeit zu denken. Um diese Bemühung zu verstehen, muss man zunächst daran denken, dass diese Unumkehrbarkeit des Zeitflusses die Opfer der Geschichte ohne Zukunft zurückließ. Sie sanktioniert das Verbrechen und bestätigt den Täter. Die Geschichte verwandelt sich in eine Siegesgeschichte. Das Irritierende der Vergebung besteht gerade darin, dass sie als Rechtfertigung des Verbrechens oder als Entlastung der Täter verstanden werden kann. Deshalb gilt die Erinnerung im Sinne Benjamins, die die unerlöste Vergangenheit offen zu halten versucht, vor allem den von den Opfern erlittenen Ungerechtigkeiten und den durch ihre Vernichtung verlorenen Möglichkeiten. Sie impliziert die Forderungen nach einer noch ausstehenden Gerechtigkeit. Kann diese Erinnerung mit Vergebung in Beziehung gebracht werden?

Die Vergebung, wie wir gesehen haben, ist keine Rechtfertigung, ist kein Vergessen, ist kein bloßer Verzicht auf Vergeltung und noch weniger Bestätigung des Verbrechens. Sie ist eine Form des Eingedenkens, die die Vergangenheit von der Last der Schuld und vom Ballast des sie fesselnden Übels befreit und so die bloße Fortsetzung und Verewigung der vergangenen Ungerechtigkeit zu verhindern trachtet. Es geht nicht darum, aus der Not eine Tugend zu machen, auch nicht um eine Identifizierung mit dem Aggressor. Es gibt keine wahre Vergebung ohne Negation der Ungerechtigkeit. Vielmehr geht es um eine Art schwacher Macht, um die Macht der von der Macht ausgeschlossenen und entmachteten, die den Gang der ununterbrochen sich reproduzierenden Gewalt zu unterbrechen versucht. In diesem Sinne könnte die Vergebung eine der Formen sein, mit denen die Opfer gegen die Unumkehrbarkeit des geschichtlichen Ganges kämpfen, der sie zum Opfer wurden.

#### **4. Grenzen der Vergebung — Grenzen der Politik.**

Alle Reflexionen über die Eigenschaften der Vergebung stoßen auf eine Grenze: das Unvergebbare, an dem sie sich zu messen haben. Gibt es menschliche Handlungen, die nicht vergeben werden können, für die es sogar keine Vergebung geben darf? Gibt es Grenzen der Vergebung?

Die erste Grenze betrifft das Subjekt der Vergebung oder, genauer gesagt, seine Abwesenheit. Wenn nur das Opfer vergeben kann, wenn es unersetzlich ist, ist der

<sup>26</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 2005, 256.

Mord unvergebbar. Und der ist unvergebbar, weil er das Opfer der Möglichkeit beraubt, in Ausübung seiner Freiheit den Täter zu vergeben. Wer kann dann für sich das Recht in Anspruch nehmen, ‚im Namen‘ des Opfers zu verzeihen? Da die Vergebung unerzwingbar ist, nur aus freien Stücken geschehen und nur vom Opfer selbst gewährt werden kann, müssen wir annehmen, dass die Vergebung unübertragbar ist. Die betroffene soziale Gruppe und die Angehörigen können die Verletzung verzeihen, die sie durch den Verlust des Ermordeten erlitten haben. Es gibt aber eine Vergebung, die sie nicht mehr erteilen können, die nur das Opfer geben kann. Das kommt besonders deutlich zum Vorschein, wenn wir uns auf schwere Verbrechen beziehen. Vladimir Jankélévitch spricht in diesem Zusammenhang von den Verbrechen gegen die Menschlichkeit als unvergebbarer Schuld, weil sie das zerstören, was ein Mensch zum Menschen macht: die Fähigkeit aus Freiheit zu vergeben, die versöhnende Macht der Vergebung.<sup>27</sup> Der Mörder zerstört die Möglichkeit seiner Vergebung, in dem er den vernichtet, der ihn vergeben könnte.

Aber nicht nur im Mord findet die Vergebung eine Grenze, auch in der Freiheit des Opfers ist sie zu spüren. Wenn es nicht will, gibt es keine Vergebung. Der Staat oder seine Vertreter können keine Vergebung anordnen oder verwalten, sie können für sich die Vertretung der Opfer nicht in Anspruch nehmen. Die Vergebung bleibt eine Angelegenheit von Opfer und Täter. Sie kann dann öffentlich bekannt werden. Und das hat öffentliche Folgen, vielleicht auch eine politische Bedeutung. Der Staat bzw. die politischen Akteure können nur die öffentlichen Folgen der Vergebung und ihre politische Bedeutung, wenn sie geschehen ist, für seine Angelegenheit erklären und mitgestalten.

H. Arendt hat auf eine weitere Grenze der Vergebung aufmerksam gemacht. Man kann nur menschlich das vergeben, was man menschlich bestrafen kann.<sup>28</sup> Wenn das massive Verbrechen so ein Übelzess (Shoah) darstellt, dass es unmöglich wird, eine angemessene Bestrafung zu finden, dann ist auch die Vergebung unmöglich. Sie übersteigt das Maß des Menschlichen. Dass H. Arendt auf dieser Grenze besteht, hat eine große Bedeutung, denn keine Vertreterin der Philosophie ist so entschieden für den moralischen und politischen Wert der Vergebung schuldigen Handelns eingetreten. Die Fähigkeit zur Vergebung ist der Widerpart der Unumkehrbarkeit menschlichen Handelns und seiner Folgen. Auch wenn der religiöse Hintergrund der Vergebung für H. Arendt offenkundig ist, mindert das nicht ihre politische Bedeutung. Diese rührt daher, dass die Vergebung eine Bedingung der Freiheit darstellt, der Fähigkeit also, neu anzufangen. Dagegen ist die Rache eine Reaktionsform, in der die mechanische Verkettung von Gewalt und Gegengewalt sich fortsetzt. Die Vergebung ist eine Handlung in emphatischem Sinne, denn sie unterbricht den Fortgang der logischen Verkettung, die sich von der Rache ableiten lässt. Sie ist also keine automatische Reaktion auf die Handlung, auf die sie antwortet. Das Vermögen der Vergebung bewahrt dagegen die Macht der Handlung zum Anfangen, die eigentliche Spontaneität. Sie setzt einen neuen Anfang an und bewahrt vor dem Teufelskreis der Rache. „Vergeben ist die einzige Reaktion, die nicht bloß reagiert. Sie handelt vom neuen, in einer unerwarteten, von dem sie

---

<sup>27</sup> V. Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardoner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris 1986, 22.

<sup>28</sup> H. Arendt, a.a.O., 260.

provozierenden Akt und deshalb von seinen Folgen freien Form“.<sup>29</sup> Ihre politische Bedeutung besteht gerade darin, dass Freiheit nach Arendt die eigentliche Voraussetzung der Politik ist. In diesem Sinne wäre ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in dem es sowohl unbestrafbar als auch unvergebbar bleibt, jenseits der Politik angesiedelt.

Derrida hat dagegen eingewandt, dass es gerade nur in Bezug auf das Unvergebare einen Sinn hat, von Vergebung zu sprechen. Nur in Bezug darauf entfaltet die Vergebung ihre eigensten Eigenschaften: die Unbedingtheit, die Unverdientheit, die Unableitbarkeit, die Selbstlosigkeit, die Nicht-Instrumentalisierbarkeit usw. „Einer kann nicht oder sollte nicht vergeben, es gibt keine Vergebung, wenn es nicht das Unvergebare gibt. Das bedeutet so viel, wie zu behaupten, dass die Vergebung sich als das Unmögliche selbst ankündigt. Sie kann nur möglich sein, in dem sie das Unmögliche verwirklicht“.<sup>30</sup> Die Vergebung wäre in eigentlichem Sinne eine Limithandlung an der Grenzlinie, Möglichkeit des Unmöglichen. Eine Art revolutionärer Verrücktheit, die den Lauf des Normalen und Normalisierbaren unterbricht. Gerade dort, wo Vergebung als Vergleichskalkül von Schuld und Sühne nicht möglich ist, wird Vergebung als supererogatorische Gabe denkbar.

Hat eine so definierte Vergebung irgendeine Wirkung auf die Politik oder auf das Recht? Die in der Realpolitik operierende Logik ist eine instrumentell-strategische Logik. Ihr die Vergebung zu unterwerfen, würde bedeuten, sie mit Heuchelei, Kalkül und Vortäuschung zu kontaminieren. Die Versöhnungsrhetorik bemächtigte sich hier der Vergebung als eines symbolischen Mittels im Interesse von Machtkalkülen. Aus diesem Grund spricht sich Derrida für einen reinen Verggebungsbegriff aus, der sich jedem egal ob guten oder schlechten Funktionszusammenhang entzieht: eine nicht von der Anerkennung der Schuld bedingte, von der Reue des Täters abhängige, nicht unbedingt vom Schuldigen verlangte, selbstlose und unbedingte, keinem Tauschverhältnis unterordnete und keinen Zweck als sich selbst bezweckende Vergebung.<sup>31</sup> Auf einer ganz anderen Ebene befindet sich eine bedingte Vergebung. Sie entspricht der Anerkennung der Schuld, setzt die Reue des Täters voraus und sucht die Umwandlung des Schuldigen. Diese ist eine in den Versöhnungsprozessen eingeschriebene Vergebung, die allzu verständliche Ziele verfolgt: den Teufelkreis der Gewalt zu brechen, den Frieden aufzubauen, die gesellschaftlichen Beziehungen zu erneuern, die „Normalität“ wiederherzustellen.

Der Begriff der absoluten Vergebung negiert nicht die Existenz des Unsühnbaren und des Unwiederbringlichen. Im Gegenteil ist ihre eigene Sphäre gerade diese des Unsühnbaren, in der nur die absolute Vergebung handeln kann. Diese Vergebung kann jedoch weder eine Politik noch eine Rechtsordnung begründen.<sup>32</sup> Diese

<sup>29</sup> A.a.O., 259.

<sup>30</sup> J. Derrida, «Le siècle et le pardon», a.a.O., 20; vgl. auch A. Abecassis, El acto de memoria, in O. Abel (Hg.), a.a.O., 142.

<sup>31</sup> Hier lassen sich die Ausführungen von V. Jankélévitch leicht erkennen, vgl. Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, hrsg. von R. Konersmann. Mit einem Vorw. von Jürg Altwegg, Frankfurt a.M. 2004. Jankélévitch begründet die absolute Trennung der Vergebung von der Politik in drei ihrer Eigenschaften: 1) Sie ist ein Ereignis in der Zeit, dessen Geschehen sich weder einem Determinismus noch einem Zwang verdankt. 2) Sie gehört in den Rahmen von strikt zwischenmenschlichen Beziehungen und kann weder in einer kollektiven noch in einer transzendenten Sphäre verortet sein; deshalb ist das Opfer unersetzbar. 3) Sie ist Selbstzweck.

<sup>32</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Lo justo*, Barcelona 1995, 195ff.

müssen vor allem zwei Sachen garantieren: Straflosigkeit bzw. Beeinträchtigung des Rechtsstaates sollen verhindert und das Bestehen der Gemeinschaft nach den Zerwürfnissen und den Traumata soll ermöglicht werden. Die politische und rechtliche Sphäre ist die der Souveränität und der politischen Vertretung. Es sind also zwei verschiedene Bereiche. Und nach Derrida dürfen die Ordnung der Vergebung und die der Politik nicht vermischt werden. Und trotzdem ist das, was die Ordnungen der unbedingten und der bedingten Vergebung unversöhnbar macht, zugleich was sie unzertrennlich bindet. Es handelt sich in seinen Augen um eine ‚negative‘ Bestimmung der Politik durch die unbedingte Vergebung. Diese stellt eine unbedingte und trotzdem mit der konkreten historischen Realität verpflichtete Forderung.

Derrida erklärt kaum, wie diese negative und radikalisierte Bestimmung der Politik vonstatten geht. Eine so reine und unbedingte Vergebung ähnelt einem eschatologischen Einbruch, einem Kairos ohne Vermischung und Kontinuität mit dem Gang der Geschichte, in dem die Strategie- und Tauschlogik noch herrscht. Dies droht nicht nur, die konkrete Geschichte auf sich selbst gestellt lassen, sondern auch alle Vermittlungen für gleich-gültig zu erklären, weil alle die ‚absolute‘ Vergebung kontaminieren und instrumentalisieren. Die einzige politische Funktion der absoluten Vergebung jenseits der Politik wäre dann, die Tauschlogik und die Justiz als kontrollierte Rache negativ zum Vorschein zu bringen und zu transzendieren, so wie ‚a contrario‘ den mythischen Bann der Gewalt zu zeigen und zu brechen. In dieser Form fordert sie eine Überwindung der Tausch- und Äquivalenzlogik. Und sie tut es mit einer ganz anderen, von dieser absolut verschiedenen und mit ihr unvereinbaren Logik: mit der Logik der Gabe, des Überschusses, des verrückten Exzesses der Vergebung. Auch wenn die Bestrafung als notwendige Botschaft der Gesellschaft an die Täter noch eine notwendige Rolle spielt, besitzt sie keine Umwandlungskraft und kann sie das Neue, die Überwindung der Gewalt und der Rache aus sich nicht gebären. Die Logik der Vergebung macht diese Grenze erkennbar und erfahrbar.

Im Streben, die Vergebung von jeder sie kontaminierenden Instrumentalisierung, von jeder Unterwerfung unter partikularen Interessen zu befreien, spricht ihr Derrida eigentlich jede Bedeutung für menschliches Handeln ab. Es gibt keine menschliche, von jedem Zweck-Mittel-Verhältnis vollkommen freie Handlung. Die Existenz eines Zwecks prägt ihr nicht a priori einen bloß instrumentalen Charakter ein. Die Vergebung kann aus Reue erbeten werden oder nicht. Sie kann gewährt werden, egal ob man sie erbeten hat oder nicht. Die Vergebung hat jedoch mit dem Bedürfnis zu tun, dass das verübte Übel anerkannt wird, und auch damit, dass dem Opfer eine zentrale Bedeutung zuerkannt und der durch die Untaten zerbrochenen Beziehung eine neue Chance gegeben wird. Sie sucht, das Opfer von der Logik der Rache, vom lähmenden und fesselnden Ressentiment zu befreien. Ist die Vergebung, wie absolut und unbedingt auch immer, ohne Beziehung mit diesen Zwecken noch eine menschliche Vergebung?

Es wäre deshalb wichtig, die verschiedenen Formen der Vergebung und ihre Beziehung zueinander zu differenzieren. Es gibt eine Vergebung, die nur die Opfer geben können. Sie kann nicht von ihnen gefordert werden. Sie findet innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehung statt. Sie ist nicht auf eine dritte Instanz übertragbar. Sie ist aber unverzichtbar, um den anderen Formen der Vergebung Sinn



und Authentizität zu geben. Es gibt dann Formen der Strafmilderung, der Begnadigung und der Amnestie, über die der Staat verfügt, die aber nicht bloßes Objekt politischen Feilschens oder Ausdruck von Zwängen oder strategischer Konditionierung sein darf. Sie können unter bestimmten Bedingungen geschehen, wenn man z.B. mit der Zustimmung der Opfer rechnen kann. Es gibt letztlich eine Form der politischen Vergebung, die von der Zivilgesellschaft gewährt wird, die vom Verbrechen und von der Gewalt betroffenen ist, die also nicht von dem Staat und den politischen Vertretern einfach ausgehandelt werden kann. Diese Vergebung kann durch Volkabstimmung oder durch andere Mittel zum Ausdruck gebracht werden, wohl aber nach einem langen Prozess öffentlicher Debatte, nach genügender Wahrheitsfindung, nach kollektiver Erinnerung des Leids und wahrhaftem Zuhören der Opfer, nach der Feststellung der in der Zeit anhaltenden Reue der Täter, nach der Offenlegung und Transformation der tiefen sozialen Verstrickungen und Kontinuitäten struktureller und kultureller Bedingungen der Gewalt.

P. Ricoeur spricht von einem Einfluss der Vergebung auf die Justiz, der in allen Formen des Mitleids und des Wohlwollens innerhalb der Rechtsverwaltung zu erkennen ist.<sup>33</sup> Das politische Moment der Vergebung verlangt jedoch eine Gerechtigkeit jenseits des Rechts mit einem radikaleren Einfluss auf die ganze Gesellschaft. Auf einer anderen Ebene als der der politischen Dringlichkeit, das Feuer des Konflikts löschen und mit der sozialen Reengineering des Post-Konflikts anfangen zu müssen, zielt die Vergebung in ihrem politischen Moment auf eine nicht in den Grenzen der bloßen Interessenvertretung und der Bewahrung bestehender Machtverhältnissen verhaftete Demokratie ab. „Auf dieser Ebene von Unmöglichkeit, in dieser höheren Wette, wo sich die unbedingte Vergebung von der Idee einer dem unendlichen hin und her der Rache entzogenen Gerechtigkeit bewegen lässt, ist eine Gesellschaft zu ahnen, die sich mit sich selbst versöhnen kann, d.h., eine Gesellschaft, wo die Individuen fähig sind —die Macht haben—, ihren Toten Anerkennung entgegenzubringen, ihre Trauer durchzuarbeiten, auf all das einzuwirken, was sich an Ungerechtigkeit, Entstellung und Ungleichgewicht durch die Gewalt, die Täuschung oder die Gewohnheit zu perpetuieren versucht“.<sup>34</sup>

Aus diesem Grund kann die Vergebung in seiner politischen Dimension nicht von einer Reflexion und einer öffentlichen, tiefgehenden und verantwortungsvollen Debatte über die Ursachen der Konflikte, der Gewalt, des Grauens und des Verbrechens getrennt werden. Die politische Gewalt, der Terror und das Verbrechen stehen im engen Zusammenhang mit einem ökonomischen System, das Ungleichheit produziert und Herrschaft verstärkt, so wie mit Klassenherrschaft, Sexismus, Xenophobie und Gewaltkult reproduzierenden Kulturen, mit einer uralten Tendenz, die Opfer unsichtbar zu machen und sie für den Aufbau der politischen und gesellschaftlichen Gemeinschaft als irrelevant zu betrachten. In diesem Zusammenhang bedeutet Strafflosigkeit mehr als die Tatsache, dass die Täter von der gerichtlichen Verurteilung befreit werden. Sie geht Hand in Hand mit der Fortsetzung gesellschaftlicher, ökonomischer, politischer und kultureller Entwicklungen, die mit der Gewalt und dem Verbrechen verwickelt sind. Eine politische Vergebung, die diese

<sup>33</sup> Vgl. ebenda.

<sup>34</sup> A. Chaparro Amaya, *Ética y pragmática del ser enemigo*, in A. Chamorro (Hg.), *Cultura política y perdón*, a.a.O., 240.

Entwicklungen unberührt lässt, wäre bloß eine rhetorische Figur oder eine leere Formel im Dienst der konfrontierten Interessen oder der Übergangspakte. Wenn die Vergebung aber ihre ganze Radikalität entfaltet, hat sie eine utopische Dimension, die auf eine unwahrscheinliche, jedoch reelle Begegnung von Revolution und Versöhnung abzielt.