

Wegbereitung der Versöhnung

ÖFFENTLICHE THEOLOGIE

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber und Torsten Meireis

Band 41

Maximilian Schell

Wegbereitung der Versöhnung

Öffentliche Theologie im Kontext
gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Maximilian Schell, Dr. theol., Jahrgang 1990, studierte evangelische Theologie und Psychologie in Bochum. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. 2019 wurde er mit dem Ernst-Wolf-Preis der Gesellschaft für Evangelische Theologie ausgezeichnet.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Maximilian Schell, Witten
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06944-6 // eISBN (PDF) 978-3-374-06945-3
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Der Begriff der Versöhnung ist im Blick auf seine öffentliche Bedeutsamkeit hoch umstritten. Während die einen dafür plädieren, den Begriff aus der öffentlichen Sphäre zu verbannen, da nicht zuletzt aufgrund seiner Vagheit und Unbestimmtheit das gefährliche Potenzial in ihm schlummere, als leere Chiffre von politisch Machthabenden instrumentalisiert zu werden, sehen andere in ihm einen produktiven und orientierenden Leitbegriff, der besonders im Kontext von Transformationsgesellschaften geltend zu machen sei und zur Wiederherstellung von Beziehungen auf multiplen Ebenen beitragen könne. Als ich das erste Mal das zentralafrikanische Land Ruanda besuchte, wurde schnell deutlich, dass der Begriff der Versöhnung angesichts des Genozides von 1994 nicht nur für die Regierung, sondern auch für viele öffentliche Akteure von hoher Relevanz war. Nicht zuletzt die Kirchen sahen und sehen in ihm ein Leitmotiv ihres öffentlichen Handelns. Diese Beobachtungen zum Anlass nehmend, fragt die vorliegende Studie nach den Potenzialen und Limitationen eines theologischen Versöhnungsbegriffs, der besonders im Kontext gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse von Bedeutung sein könnte.

Die Studie wurde Ende 2019 von der theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertationsschrift angenommen und liegt hier in überarbeiteter Fassung vor. Herzlich danken möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Traugott Jähnichen für all die ermutigende Begleitung und Unterstützung, die wertvollen theologischen Anregungen und Gespräche sowie die rasche Erstellung des Erstgutachtens. Prof. Dr. Dr. Günter Thomas danke ich für die anregenden Impulse im Rahmen des gemeinsamen, kreativen theologischen Nachdenkens sowie für die Erstellung des Zweitgutachtens. Prof. Dr. Martin Leiner danke ich für die Einbindung in Veranstaltungen und Workshops des »Jena Center for Reconciliation Studies« und die zahlreichen wertvollen Gespräche rund um das Thema Versöhnung.

Stephanie Schwenkenbecher danke ich für das hervorragende, umsichtige Lektorat der Studie. Dr. Jula Elene Well, Dr. Clemens Wustmans, Tobias Pfaff, Christopher Dalitz, Philip Stoll sowie meiner Lehrstuhkollegin Nathalie Eleyth

6 Vorwort

gilt mein Dank für die aufmerksame Lektüre einzelner Abschnitte und wertvolle Korrekturhinweise.

Dem Herausgeberkreis der Reihe »Öffentliche Theologie«, Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfgang Huber sowie Prof. Dr. Torsten Meireis danke ich herzlich für die Aufnahme der Studie in die Reihe sowie hilfreiche Anregungen im Blick auf die Überarbeitung des Manuskriptes. Der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig, insbesondere Stefan Selbmann, gilt mein Dank für die hervorragende, flexible Begleitung im Publikationsprozess.

Ermöglicht wurde die Studie durch ein Promotionsstipendium der Studienstiftung des Deutschen Volkes, durch das ich anregende ideelle und großzügige finanzielle Unterstützung erhielt. Der Union Evangelischer Kirchen (UEK), der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW), dem Evangelischen Kirchenkreis Hattingen-Witten sowie meiner Heimatgemeinde Johannis Witten-Innenstadt danke ich herzlich für die finanziellen Zuschüsse für die Drucklegung der Studie.

Mein besonderer Dank gilt meinen Bekannten sowie Freundinnen und Freunden in Ruanda sowie den Mitarbeitenden der presbyterianischen Kirche Ruandas (EPR), die ich über Jahre begleiten und besuchen durfte und die mich haben erahnen lassen, welche Kraft in der Versöhnung und ihrer Wegbereitung stecken kann. Helmut Keiner und Martin Domke danke ich für die Bereitstellung von Infrastrukturen auf meinen Reisen und für all die spannenden Diskussionen. Die Studie wäre niemals entstanden ohne all die Menschen, die mir fernab des universitären Kontextes den Weg bereitet haben. Meiner Familie und meinen Freundinnen und Freunden möchte ich daher für all die Unterstützung herzlich danken. Mein letzter Dank gilt meiner Partnerin Vivien Cassandra Beer für ihre Aufmerksamkeit, Geduld und liebevolle Begleitung in den letzten Jahren.

Witten, im August 2021
Maximilian Schell

Inhalt

Erster Teil

Methodische und begriffliche Vorverortungen

1 Fragestellung	15
2 Methode	22
2.1 Das Paradigma der Öffentlichen Theologie im Kontext von Versöhnungsprozessen	23
2.1.1 Geschichte und Ausprägungen	23
2.1.2 Kontextualität und Interkontextualität.....	32
2.1.2.1 <i>Der Begriff der Öffentlichkeit und der Zivilgesellschaft im Kontext des ruandischen Versöhnungsprozesses</i>	32
2.1.2.2 <i>Kontextualität des Verfassers</i>	38
2.1.3 Zwischenfazit: Das Paradigma der Öffentlichen Theologie als methodisches Gerüst der Studie	43
2.2 Sozial-ethische Grundentscheidungen der Untersuchung	45
2.2.1 Zwischen Differenz und Analogie: der christozentrische Ansatz	45
2.2.1.1 <i>Der theologische Versöhnungsbegriff zwischen Synthetisierung und Differenzierung</i>	46
2.2.1.2 <i>Das Changieren zwischen induktivem und deduktivem Vorgehen</i>	47
2.2.1.3 <i>Die Differenzlinien Letztes/Vorletztes, Kirche/Welt und Individuum/Kollektiv</i>	50
2.2.1.4 <i>Die Ausarbeitung von Kriterien</i>	51
3 Gliederung und Aufbau	53
4 Theoretische Landschaften der Versöhnung	59
4.1 Versöhnung als neues Paradigma der Humanwissenschaften	59

4.2	Theologische Bedeutungsdimensionen des Begriffs Versöhnung	63
4.3	Theologische Landschaften der Versöhnung	67
4.4	Humanwissenschaftliche Bedeutungsdimensionen des Begriffs Versöhnung	71
4.5	Humanwissenschaftliche Landschaften der Versöhnung (Fanie du Toit).....	74
4.5.1	Versöhnung als soziale Wiederherstellung	75
4.5.2	Versöhnung als liberaler Frieden	79
4.5.3	Versöhnung als Agonismus	82

Zweiter Teil

Grundüberlegungen zu einem theologisch-ethischen Versöhnungsbegriff

1	Hannah Arendts Theorie des Verzeihens als Herausforderung für die Theologie	89
1.1	Hannah Arendts Verzeihen in der Vita Activa.....	91
1.1.1	Anthropologie und Handlungstheorie bei Arendt	91
1.1.2	Das Verzeihen als Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit	95
1.1.3	Jesus als Entdecker des Verzeihens – Hannah Arendts enttheologisierende Evangeliumslektüre.....	99
1.2	Die theologische Rezeption Arendts	101
1.3	Arendts Theorie des Verzeihens (Thomas Dürr).....	109
1.3.1	Jesus und die Bedingungen der Vorhaltung und der Reue	110
1.3.2	Versprechendes Verzeihen	113
1.3.3	Politisches Verzeihen?.....	114
2	Hermeneutische Schlüssel der christozentrischen Versöhnungskonzeption.....	117
2.1	Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung .	119

2.2	Wegbereitung der Versöhnung – Zwischen Gesetz und Evangelium.....	128
2.3	Unterscheidung der Versöhnungssphären.....	136
3	Zwischenfazit.....	141
4	Politiken der Versöhnung.....	145
4.1	Jesus Christus als die Krisis und Hoffnung unversöhnter Gesellschaft (Karl Barth)	145
4.1.1	Hochmut und Fall.....	152
4.1.2	Trägheit und Elend	152
4.1.3	Lüge und Verdammnis.....	153
4.2	Wegbereitende Maßnahmen gegen Tyrannei, Lähmung und Ideologie innerhalb einer Transformationsgesellschaft.....	155
4.2.1	Gerechtigkeit als wegbereitende Überwindung von Tyrannei.....	156
4.2.2	Aufbau und Stärkung von Resilienz als wegbereitende Überwindung von Lähmung	158
4.2.3	Wahrheit als wegbereitende Überwindung von Ideologie.....	160
4.3	Vertiefungen: Individuum und Kollektiv im Versöhnungsprozess.....	164
4.3.1	Der sozialpsychologische Ansatz sozialer Identität	166
4.3.1.1	<i>Die Theorie der sozialen Identität</i>	<i>166</i>
4.3.1.2	<i>Die Selbstkategorisierungstheorie</i>	<i>169</i>
4.3.1.3	<i>Die Rekategorisierungsmodelle</i>	<i>171</i>
4.3.2	Theologisch-ethische Perspektiven auf soziale Identität..	174
4.3.2.1	<i>Stand der systematisch-theologischen Forschungslandschaft.....</i>	<i>174</i>
4.3.2.2	<i>Kernelemente christlicher Identitätskonstruktion</i>	<i>177</i>
4.3.2.3	<i>Theologisch-ethische Impulse zu kollektiven Identitätskonstruktionen.....</i>	<i>182</i>
5	Zwischenfazit.....	201

Dritter Teil

Das Fallbeispiel Ruanda

1	Vorbemerkungen zur historischen Analyse	207
2	Die Geschichte Ruandas und die Rolle der Kirchen vor dem Genozid	213
2.1	Die vorkoloniale Zeit.....	213
2.2	Die Kolonialzeit 1898–1962.....	215
2.3	Die erste und zweite Republik in der Unabhängigkeit bis 1990.....	219
2.4	Die frühen 90er Jahre	221
2.5	Der Genozid 1994	224
3	Ruanda nach dem Genozid	227
3.1	Staatliche und rechtliche Maßnahmen.....	228
3.1.1	Sicherheit und Stabilität	228
3.1.2	Wahrheit und Gerechtigkeit	231
3.1.3	Identität und Erinnerung.....	235
3.1.4	Wirtschaft und Vision	238
3.2	Zivilgesellschaftliche Akteure und die Kirchen.....	240
3.2.1	Die Kirchen als Bottom-Up-Akteurinnen im Versöhnungsprozess	242
4	Theologisch sozial-ethische Einordnung.....	247

Vierter Teil

Kirche als Raum der Versöhnung

1	Die Zeit- und Raumdimension im Diskurs um gesellschaftliche Versöhnungsprozesse.....	253
----------	---	------------

2	Den Raum der Kirche als Raum Gottes denken	259
2.1	Das relationale Raummodell (Martina Löw).....	261
2.2	Die Kirche als Raum Gottes (Matthias Wüthrich)	263
2.2.1	Der trinitarische Gottesraum und der Raum der Kirche »in Christus«	264
2.2.2	Der interpersonale Raum der verborgenen Kirche.....	267
2.2.3	Der soziale Raum der sichtbaren Kirche	269
3	Zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse im Raum Gottes	272
3.1	Die gnädige Wo-Frage im trinitarischen Gottesraum.....	273
3.2	Versöhnung in triangulärer Beziehungsstruktur – Der interpersonale Raum aller Getauften.....	277
3.3	Versöhnende Raumgestaltung im sozialen Raum der sichtbaren Kirche	278
3.3.1	Spuren des Konflikts im institutionalisierten Raum der sichtbaren Kirche.....	279
3.3.2	Das Verhältnis von Exklusion und Inklusion der Täter- und Opfergruppen im sozialen Raum der sichtbaren Kirche	281
4	Die presbyterianische Gemeinde Remera-Rukoma in Ruanda.....	285
5	Zwischenfazit.....	291
6	Zusammenfassung der Untersuchung und Ausblick.....	293
	Literaturverzeichnis.....	299

Erster Teil

Methodische und
begriffliche Vorverortungen

1 Fragestellung

Der ruandische Genozid an den Tutsi 1994, bei dem ca. 500.000–1.000.000¹ Menschen verfolgt, gefoltert und ermordet wurden, ist in besonderer Weise gekennzeichnet durch eine enge Verstrickung der christlichen Kirchen in die katastrophalen Ereignisse. Kirchengebäude wurden während des Genozids gezielt von den Mördern und Mörderinnen instrumentalisiert und geradezu zu Schlachthäusern gemacht. Ihre Opfer wähten sich in jenen Räumen vor ihren Verfolgern und Verfolgerinnen in Sicherheit. Überall im Land wurden Menschen in den ihnen so vertrauten Räumlichkeiten von ihren Bekannten, die am Sonntag zuvor noch mit ihnen gemeinsam gebetet und das Abendmahl zelebriert hatten, ermordet. Der ruandische Genozid war ein »Völkermord unter Nachbarn«.²

Das kleine Land im Herzen Afrikas steht gegenwärtig, 27 Jahre nach den Ereignissen, noch immer vor der immensen und komplexen Aufgabe der gesellschaftlichen Versöhnung und des nationalen Friedens.³ Täter, Täterinnen und Opfer leben Tür an Tür und besuchen die Gottesdienste eben jener Gemeinden, in deren Gebäuden einst gemordet wurde. Der Anteil der Christinnen und Christen im Land beträgt ca. 90%; unter nicht-pandemischen Bedingungen ist der Besuch von Gottesdiensten und die aktive Partizipation am Gemeindeleben auch nach den Ereignissen von 1994 integrativer Bestandteil des kulturellen und religiösen Zusammenlebens.

Es stellt sich für die Gesellschaft im Ganzen und die Kirchen im Speziellen die Frage, wie vor diesem Hintergrund und angesichts direkter leiblicher

¹ Es gibt keine genauen Zahlen der Opfer, vielmehr stark voneinander abweichende Angaben im Rahmen der Veröffentlichungen zum ruandischen Genozid. Vgl. dazu Robert Stockhammer, *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*, Frankfurt a. M. 2005, 43f. Mit den Angaben der Opferzahlen sind Kämpfe um Deutungshoheiten über die Geschichte Ruandas verbunden. Siehe die Ausführungen im dritten Teil der Untersuchung.

² Jean Hatzfeld, *Zeit der Mächten. Gespräche mit den Tätern des Völkermordes in Ruanda*, Gießen ³2012, 71–75.

³ Siehe für nähere Informationen zum Land die Ausführungen im dritten Teil der Untersuchung.

Koexistenz von Täterinnen, Tätern und Opfern vor allem innerhalb ländlicher Gemeinden gemeinsames Leben möglich und zu gestalten ist.

Die ruandische Regierung unter Präsident Paul Kagame hat nach dem Genozid eine Vielzahl politischer und rechtlicher Maßnahmen in Verbindung mit der Staatsraison »Unity and Reconciliation« implementiert, die laut Regierung dem Wiederaufbau der Gesellschaft, der individuellen und kollektiven Aufarbeitung des Geschehenen sowie der nachhaltigen Wiederherstellung normaler Beziehungen dienen sollen. Der Staatsapparat setzt dabei vor allem auf Sicherheit und Wirtschaftswachstum, flankiert durch Top-Down-Maßnahmen identitäts- und erinnerungspolitischer Natur, die die ruandische Gesellschaft einen sollen. Die ethnischen und konflikträchtigen Identitäten Hutu, Tutsi und Twa sollen zugunsten der übergeordneten nationalen Identität – im Sinne eines »Wir sind alle Ruanderinnen und Ruander« – aufgegeben werden. Damit soll an das vor-koloniale Ruanda angeknüpft werden, das im Narrativ der Regierung für die kulturelle, sprachliche und nationale harmonische Einheit steht. Die Kirchen und Theologietreibenden beteiligen sich seit dem Ende des Genozids durch eine Vielzahl von Initiativen und Versöhnungsprojekten am gesellschaftlichen Versöhnungsprozess.

Der gesellschaftliche und kirchliche Alltag zeigt unmittelbar die Ambivalenzen einer Agenda der Versöhnung auf: Die Wiederherstellung normaler Beziehungen oder gar der Aufruf zur Vergebung erweisen sich angesichts der erlebten Gewalt und Demütigung nicht selten als unrealistische und zynische Anforderung für die Opfer. Entscheidungen des Nicht-Vergebens und der absoluten Distanz sind ebenso Teil der ruandischen Realität wie Zeugnisse der Vergebung und des neuen, friedlichen und harmonischen Zusammenlebens von Täterinnen, Tätern und Opfern.

Ruanda ist im Blick auf solche Herausforderungen kein Einzelfall: Transformationsgesellschaften, die eine Überwindung von Gewalt und die Verwirklichung nachhaltigen Friedens anstreben, sehen sich angesichts des Erlebten vor massive und komplexe innergesellschaftliche Aufgaben gestellt, die im Zuge verschiedener Disziplinen wie der »Transitional-Justice-Forschung«, der »Friedens- und Konfliktforschung« oder der »Versöhnungsforschung« reflektiert werden. Der Begriff der Versöhnung ist dabei nicht nur innerhalb der öffentlichen Sphäre Ruandas und anderer Transformationsgesellschaften, sondern auch innerhalb des internationalen Forschungsdiskurses ein wichtiger Diskursgegenstand: Versöhnung wird von einigen Forschenden⁴ verstanden als ein holistisches, individuelle und kollektive Prozesse umfassendes Paradigma der

⁴ Vgl. etwa Martin Leiner, Conclusion: From Conflict Resolution to Reconciliation, in: ders./Christine Schliesser (Hg.), *Alternative Approaches in Conflict Resolution (Rethinking Peace and Conflict Studies)*, London/New York 2018, 175–185; Daniel Bar-Tal/Gemma H. Bennink, *The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process*, in: *From Conflict Resolution to Reconciliation*, hg. v. Yaacov Bar-Siman-Tov, Oxford 2004, 14–22.

Wiederherstellung von Beziehungen, das durch verschiedene gesellschaftliche Akteure lebensweltlich implementiert werden und orientierend für Kontexte von Transformationsgesellschaften sein kann.⁵

Die sogenannte »Versöhnungsforschung« sowie der ruandische Kontext, in dem der Begriff der Versöhnung für die Regierung wie auch die Kirchen als Leitmotiv des öffentlichen Zusammenlebens von hoher Relevanz ist, gilt der vorliegenden Untersuchung als Anlass und kritischer Referenzrahmen, über die Frage der Versöhnung aus spezifisch öffentlich theologischer Perspektive nachzudenken.

Eine theologische Auseinandersetzung steht im Zusammenhang von gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen sowie der wissenschaftlich-interdisziplinären Aushandlung jener Prozesse vor besonderen Herausforderungen. Versöhnung wird innerhalb der gegenwärtigen außertheologischen Forschungsdiskurse nicht im Sinne christlicher Versöhnungslehren als göttliches Heilshandeln Gottes in Jesus Christus verstanden, sondern stellt ein Kriterium politischen und gesellschaftlichen Handelns dar, welches gestörte Beziehungen wiederherstellen, Vertrauen schaffen und langfristig friedliche Koexistenz nach gesellschaftlichen Umbrüchen ermöglichen soll. Theologie und Kirchen stehen als Akteurinnen der Öffentlichkeit vor diesem Hintergrund vor der Frage, in welcher Verbindung das verkündete Versöhnungshandeln Gottes (vertikale Dimension) zu Versöhnungsgeschehen und -prozessen in der Weltwirklichkeit (horizontale Dimension) steht beziehungsweise wie beide Dimensionen miteinander verwoben sind. Theologie und Kirchen sind einerseits aufgefordert, angesichts der Welt und ihren immanenten Prozessen nicht zu verstummen und andererseits die spezifisch theologische Perspektive auf Versöhnung und deren inhärente orientierungs- und handlungsleistende Kraft für die Öffentlichkeit zu artikulieren.

Darüber hinaus deuten die zu beobachtenden Phänomene gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse auf spezifische Gefahren und blinde Flecken der christlichen Traditionsbestände und Theologumena der Versöhnung hin. Exemplarisch verweist bereits die Frage, was das Versöhnungshandeln Gottes auf individuell-zwischenmenschlicher Ebene für die Versöhnung bedeutet, auf ein Risiko der theologischen Rede von Versöhnung: Wird als Konsequenz der in Christus verbürgten universalen Vergebung Gottes das Opfer zur bedingungslosen Vergebung⁶ aufgefordert – etwa mit dem Verweis auf die Notwendigkeit von Vergebung im christlichen Leben⁷ –, bewegt sich die Theologie im Feld eines weltfremden Zynismus, der die Verletzungen und Traumata der Leidenden nicht ernst nimmt. Viele Opfer können und wollen nicht bedingungslos vergeben. Für

⁵ Siehe die Ausführungen im vierten Kapitel des ersten Teils.

⁶ Für eine nähere Differenzierung der Begriffe »Versöhnung« und »Vergabung« siehe Kapitel 4.4 im ersten Teil sowie Kapitel 2 im zweiten Teil der Untersuchung.

⁷ Vgl. etwa Mk 11,25f.: »Und wenn ihr steht und betet, so vergeb, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch vergebe eure Übertretungen.«

nicht wenige sind die Taten und die Schuld der Täterinnen und Täter unverzeihlich. Des Weiteren könnten Täterinnen und Täter durch einen Verweis auf die Universalität der Sünde ihre eigenen Taten und Schuld relativieren und in der Gewissheit der Vergebung Gottes weder Schuld bekennen, noch Wiedergutmachung für die Opfer leisten. Das Gefahrenpotenzial christlicher Theologumena zur Versöhnung bewegt sich auf individueller Ebene im Spannungsfeld einer Dämonisierung der Opfer und Viktimisierung der Täterinnen und Täter.

Doch nicht nur die zu beobachtenden Phänomene der Versöhnung und der bleibenden Unversöhntheit auf individuell-zwischenmenschlicher, sondern auch Phänomene von Versöhnungsprozessen auf kollektiv-gesellschaftlicher Ebene fordern Theologie und Kirche zu einer kritischen Reflexion ihrer Traditionen, Deutungen und Praktiken der Versöhnung. Viele Transformationsgesellschaften implementieren Wahrheitskommissionen, retributive und restaurative Gerechtigkeitsmaßnahmen, Maßnahmen zum Aufbau von Rechtsstaatlichkeit und einer Erinnerungs- und Gedenkkultur zum Zweck der Aufarbeitung des Geschehenen und der Versöhnung nicht nur von Individuen, sondern auch von verfeindeten Gruppen. Wie sind diese Maßnahmen theologisch zu bestimmen? Lassen sich in der partikularen Perspektive der christlichen Tradition Kriterien benennen, mit denen sich sowohl die Potenziale als auch die Limitationen von Versöhnungsmaßnahmen auf gesellschaftlicher Ebene ausloten lassen? Und: Welche Rolle spielen nicht nur der einzelne Christ und die einzelne Christin, sondern auch die Kirchen als gesellschaftliche Akteurinnen in Versöhnungsprozessen vor dem Hintergrund der von ihnen zu verkündigenden Botschaft der Versöhnung Gottes mit den Menschen?

Das besondere Anliegen der vorliegenden Untersuchung besteht vor diesem Problemhorizont einerseits in der Formulierung einer ethisch-theologischen Versöhnungskonzeption,⁸ welche ausgehend vom Versöhnungshandeln Gottes in Christus individual- und vor allem sozial-ethische Kriterien für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse generiert sowie andererseits in der theologischen Reflexion von öffentlichen (politischen, gesellschaftlichen und christlichen)

⁸ Der Mennonit und Friedensforscher John Paul Lederach beschreibt im Vorwort seines epochemachenden Buches »Building Peace«, inwiefern die Generierung eines Theorierahmens gewinnbringend für Versöhnungsprozesse sein kann: »Conceptually, I understand a framework as providing the general parameters, the boundary outline that helps create meaning and focus [...]. In other words, a framework provides categories in which we can raise questions and think about specific action.« John P. Lederach, *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington 1997, 21. Auch Stephanie van de Loo verfolgt die Intention einer Ausformulierung eines theologischen Theorierahmens für Versöhnungsprozesse. Vgl. Stephanie van de Loo, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven* (ThFr 38), Stuttgart 2009. Van de Loo fokussiert dabei vor allem die Ausarbeitung individual-ethischer Kriterien. Das Anliegen der vorliegenden Untersuchung fragt demgegenüber stärker nach sozial-ethischen Kriterien, die durch eine dezidiert christozentrische Perspektive und unter Zuhilfenahme vorwiegend protestantischer Traditionslinien generiert werden.

Phänomenen der Versöhnung und der Rolle der Kirchen in gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen am Beispiel des ruandischen Kontextes. Die Arbeit nimmt mit dem Diskursparadigma der Öffentlichen Theologie, welches der Studie als methodisches Gerüst dient,⁹ den Kontext Ruanda und das öffentliche Wirken der dortigen Kirchen zum Anlass, gesellschaftliche Versöhnungsprozesse theologisch in den Blick zu nehmen und zielt darauf ab, Möglichkeiten einer Öffentlichen Theologie, die den Begriff der Versöhnung als Ausgangspunkt und Leitmotiv setzt, zu reflektieren.

Die besondere Rolle der Kirchen und ihr Potenzial als versöhnende kollektive Akteurin soll darüber hinaus im letzten Teil anhand der Analysekategorie »Raum« entfaltet werden. Bisherige theologische Untersuchungen fokussieren besonders die Zeitdimension der Versöhnung. Dass der Raum dabei einen nicht zu vernachlässigenden und zu unterschätzenden Faktor in Versöhnungsprozessen darstellt, zeigt sich anhand des Umgangs mit der Tatsache der Instrumentalisierung des Kirchenraums als Schlachthaus im ruandischen Genozid. Das Erlebte des Genozids ist physisch und psychisch gebunden an spezifische Raumkonstellationen, in denen die Kirchen(-gebäude) als Raum der Zerstörung und des Mordens etabliert wurden. Es stellt sich hier in besonderem Maße die Frage, wie die sichtbare und unsichtbare Kirche als Raum Gottes für Versöhnungsprozesse gedeutet werden kann und wie der soziale Raum der sichtbaren Kirche aus sozial-ethischer Perspektive gestaltet werden kann.¹⁰

Anhand dieser ersten skizzenhaft aufgeführten und noch näher zu entfaltenden Problemhorizonte lassen sich zwei grundlegende forschungsleitende Fragekomplexe formulieren. Das ist zunächst:

- (1) Welche theologischen sowie sozial-ethischen Ressourcen und Traditionen stehen Christinnen und Christen, Theologietreibenden und Kirchen im Blick auf den Begriff der Versöhnung zur Verfügung? Lässt sich eine spezifisch theologische Perspektive auf Versöhnung entfalten, die ausgehend von der Versöhnung auf der Ebene der Gott-Mensch-Relation (vertikale Dimension) und unter Berücksichtigung der Gefahren einer Dämonisierung der Opfer und Viktimisierung der Täterinnen und Täter Deutungs- und Handlungsperspektiven für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse (horizontale Dimension) sowohl sphären- als auch kontextsensibel und unter besonderer Betrachtung der spezifischen Verantwortung der Kirchen auslotet?

Die Bearbeitung dieses ersten Fragekomplexes, die im zweiten und dritten Teil der Untersuchung vollzogen wird, impliziert sowohl die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit philosophischen, soziologischen und sozialpsychologischen Überlegungen und Konzeptionen zur Versöhnung, da mit Hilfe der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse etwaige einseitige Ausrichtungen und blinde Flecken einer theologischen Versöhnungskonzeption offengelegt werden können,

⁹ Siehe die Ausführungen im zweiten Kapitel des ersten Teils.

¹⁰ Siehe die Ausführungen im vierten Teil der Untersuchung.

als auch die Auseinandersetzung mit den kontextuellen Besonderheiten Ruan-
das.

Es gilt einerseits, an die Erkenntnisse der humanwissenschaftlichen Konzeptionen und kontextuellen Beobachtungen, die die Bedingungen, Mechanismen und Fallstricke von Versöhnungsprozessen als Phänomene der Lebenswirklichkeit aufzeigen, anzuknüpfen und andererseits die theologische Perspektive mit jenen Erkenntnissen ins Gespräch zu bringen. Es wird untersucht, ob ein theologischer Versöhnungsbegriff mit seinen christologischen, soteriologischen, eschatologischen und pneumatologischen Dimensionen lediglich eine andere Perspektive auf die von den humanwissenschaftlichen Untersuchungen und kontextuellen Beobachtungen entfalteten Phänomene darstellt oder ob in ihm ein spezifisches »Anderes« generiert wird, welches unter Berücksichtigung systemimmanenter Logiken und einer Differenzierung der Sphären von Kirche und Welt, deutungs- und handlungsorientierend in einen öffentlichen Diskurs eingebracht werden kann. Dabei basiert die Konzeption auf der von Ralf K. Wüstenberg in die Versöhnungsforschung eingeführte und durch Bonhoeffer geprägte Metapher der *Wegbereitung*¹¹ und damit u. a. der Berücksichtigung der Differenzlinien vertikal/horizontal, Individuum/Kollektiv sowie Kirche/Welt.¹² So wird differenziert zwischen göttlichem und menschlichem Versöhnungshandeln, zwischen Versöhnung auf individueller und kollektiver Ebene, sowie zwischen Versöhnung in der Sphäre der Kirche und der Sphäre der Welt, ohne mögliche Konvergenzen und Analogien der Differenzierungssphären aus dem Blick zu verlieren. Erst durch die Berücksichtigung des kon-

¹¹ Die Aneignung der Wegbereitungsmetapher für Versöhnungsprozesse geht zurück auf die umfangreiche Studie von Ralf K. Wüstenberg zu den Versöhnungsprozessen in Deutschland und Südafrika. Vgl. Ralf K. Wüstenberg, *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland* (Öffentliche Theologie 18), Gütersloh 2004. Wüstenberg gilt als wichtiger theologischer Wegbereiter der vorliegenden Untersuchung. In seiner Studie weist er differenziert auf die Verweisungszusammenhänge zwischen politischen Erscheinungsformen der Versöhnung und Versöhnung im christlich-theologischen Sinne hin. Dabei kommt es zu keiner Abwertung der Versöhnungsvorgänge im Politischen aus christlicher Perspektive, es wird vielmehr unter Rückgriff auf die Unterscheidung Bonhoeffers zwischen »Letztem« und »Vorletztem« sowie der Metapher der »Wegbereitung« (vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, Gütersloh 42013, 136–162) darauf hingewiesen, dass auch im Politischen, also im Vorletzten, »Transzendenzzeichen« (Wüstenberg, *Versöhnung*, 514) der Versöhnung wiederzuerkennen sind. Die vorliegende Studie schließt an an methodische Vorgehensweisen Wüstenbergs und seine Aufarbeitung Bonhoefferscher und lutherischer Theologumena für das Feld der Versöhnungsforschung und entfaltet normative individual- und sozialetische sowie spatiologische Dimensionen der Wegbereitung mit dem Ziel einer möglichst umfassenden Theoriearchitektur einer Öffentlichen Theologie der Versöhnung.

¹² Siehe die Ausführungen in Kapitel 2.3 im zweiten Teil der Untersuchung.

kreten Kontextes, des interdisziplinären Diskurses und der genannten Differenzlinien kann eine christozentrische Versöhnungskonzeption entfaltet werden, die im Sinne einer der Kritik und Modifizierung durch widersprechende beziehungsweise alternative Epistemologien offenen Heuristik¹³ Perspektiven für eine Öffentliche Theologie im Kontext gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse aufzeigt.

Die Konzeption bietet zugleich die Grundlage für die Bearbeitung des zweiten Fragekomplexes, der das besondere Potenzial des öffentlichen Wirkens der Kirche exemplarisch anhand der Analysekategorie »Raum« entfaltet:

(2) Wie kann der Raum der Kirche theologisch gedeutet und vor dem Hintergrund katastrophaler Ereignisse sowie dem Involviert-Sein desselben in jene Ereignisse zu einem »Raum der Versöhnung« werden?

Bei der Bearbeitung dieser Fragestellung, die im vierten Teil der Arbeit zu entfalten ist, geht es um den Versuch, aus theologischer Perspektive unter Zuhilfenahme soziologischer und theologischer Raummodelle die Besonderheiten des unsichtbaren wie sichtbaren Raums der Kirche zu entdecken und damit der Frage nachzugehen, inwiefern eine bestimmte *Raumgestaltung des sozialen Raums der sichtbaren Kirche* Versöhnungsprozesse fördern beziehungsweise behindern kann. Dabei liegt dieser Fragestellung die Grundhypothese zu Grunde, dass Versöhnung nicht nur Zeit, sondern auch Raum benötigt, und zwar einen Raum, der spezifisch gedeutet und gestaltet ist.

¹³ Siehe die Ausführungen in Kapitel 2.1.2 im ersten Teil der Untersuchung.

2 Methode

Die Suche nach einem Theorierahmen für eine öffentliche Theologie, die den Begriff der Versöhnung in das Zentrum ihrer Überlegungen stellt, bewegt sich im Folgenden zwischen zwei Polen. *Einerseits* findet die Suche nach einer theologischen Theoriekonzeption nicht nur vor dem Hintergrund des Diskurses um den Begriff der Öffentlichen Theologie statt, sondern auch vor dem Hintergrund eines relativ jungen interdisziplinären Diskurses, in dem Versöhnung als holistisches, traditionelle Konfliktlösungsansätze erweiterndes, individuelle wie kollektive Dimensionen umfassendes Konzept im Kontext gesellschaftlicher Transformationsprozesse stark gemacht wird. *Andererseits* nimmt die Studie die konkreten Erfahrungen, zu beobachtenden Phänomene und Diskurse im Versöhnungsprozess Ruandas zum Anlass und Referenzrahmen, über einen theologischen Versöhnungsbegriff im Kontext von Versöhnungsprozessen nachzudenken. In Ruanda ist der Begriff der Versöhnung stark geprägt von der ruandischen Staatsraison »Unity and Reconciliation« und somit von hoher öffentlicher Relevanz. Versöhnung gilt zugleich als eine wichtige handlungsleitende Maxime kirchlicher Theologie und Praxis. Die Kirchen beteiligen sich öffentlichkeitswirksam am gesellschaftlichen Versöhnungsprozess durch zahlreiche Initiativen wie lokale Versöhnungsprojekte, die Institutionalisierung von kirchlichen Bildungsstätten mit dem Themenschwerpunkt Versöhnung, Aus- und Fortbildungen im Kontext von Konfliktlösung oder öffentliche Schulbekenntnisse.

Angesichts dieser Ausgangssituation ergeben sich methodische Herausforderungen. *Erstens* ist zu fragen, ob und inwiefern im Kontext von Transformationsgesellschaften von einer *öffentlichen* Theologie gesprochen werden kann und was die Rede von »Öffentlicher Theologie« für die vorliegende Untersuchung impliziert. Dazu werden das Paradigma der »Öffentlichen Theologie« in seinen Ursprüngen und Ausprägungen skizziert und mögliche Öffentlichkeitsbegriffe für Transformationsgesellschaften in den Blick genommen. *Zweitens* und damit eng verbunden ist die Frage der Kontextualität der Untersuchung zu reflektieren. Es ist die eigene Kontextualität des Verfassers und seiner theologischen Traditi-

onslinien vor dem Hintergrund des Problemhorizonts globaler Diskursverhältnisse und epistemischer Machtgefälle zu thematisieren. Damit wird zu reflektieren sein, für welche(n) Kontext(e) und welche Adressatinnen und Adressaten die selbst kontextuell verwurzelte Untersuchung relevant sein könnte. *Drittens* muss die methodische Herangehensweise der Arbeit in einem engeren Sinne geklärt werden. Hier steht die sozial-ethische Grundentscheidung einer christozentrischen Theorieanlage und der damit einhergehende Modus des interdisziplinären Arbeitens zwischen induktiven und deduktiven Schritten sowie der Generierung sozial-ethischer Kriterien im Vordergrund.

2.1 Das Paradigma der Öffentlichen Theologie im Kontext von Versöhnungsprozessen

Die folgenden Ausführungen zum Paradigma der Öffentlichen Theologie sind fokussiert auf die Fragestellung, inwiefern die zu erarbeitende christozentrische Versöhnungskonzeption einerseits und die zu beobachtenden Phänomene, theologischen Diskurse und kirchlichen Praktiken im ruandischen Kontext andererseits innerhalb des Paradigmas der Öffentlichen Theologie zu verorten sind. Entsprechend werden die Geschichte und Ausprägungen des Paradigmas nur skizzenhaft dargestellt und vor allem auf die Frage nach einem der Studie angemessenen Öffentlichkeitsbegriff zugespielt.

2.1.1 Geschichte und Ausprägungen

Mit dem Paradigma der »Öffentlichen Theologie« verhält es sich im Blick auf Definition und Abgrenzung ähnlich wie mit dem Paradigma der »Versöhnung«: Beide Paradigmen sind schillernd, werden in vielfältigen Kontexten verwendet¹⁴ und haben innerhalb der letzten Jahrzehnte an Bedeutung in der internationalen Diskurslandschaft gewonnen. Entsprechend lassen sich auch in beiden Diskursen kritische Stimmen ausmachen, die das Paradigma aufgrund seiner Vieldeutigkeit und der damit inhärenten Gefahr der Unbestimmtheit ablehnen, und dagegen befürwortende Stimmen, die die Vieldeutigkeit und Pluralität als produktiven Teil des Diskurses anerkennen und zugleich nach spezifischen Charakteristika und dem verbindenden Element der verschiedenen Ausprägungen fragen.

¹⁴ Vgl. Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015.

Die folgende Skizze stellt durch einen kurzen historischen Abriss und in Anlehnung an Ausführungen von Dirk J. Smit¹⁵, Torsten Meireis¹⁶ und Florian Höhne¹⁷ diese Vielfalt in Gestalt der verschiedenen Ausprägungen der Öffentlichen Theologie dar und versucht zugleich, spezifische Merkmale des Paradigmas in den Blick zu nehmen. Vor dem Hintergrund der eigenen kontextuellen Verwurzelung werden die Konzeptionierungen aus dem deutschen Kontext verstärkt in den Blick genommen. Inwiefern jene Ausprägungen angesichts des Kontextes einer Transformationsgesellschaft interkontextuelle Relevanz für sich beanspruchen können, muss in einem nächsten Schritt thematisiert werden.

Dirk Smit benennt sechs Ursprungsgeschichten und Perspektiven der Öffentlichen Theologie, die in je eigener Gestalt Antwort auf die Frage geben, was Öffentliche Theologie ist und in welchem Kontext sie sich entfalten kann. Fünf Perspektiven, die besonders relevant für die vorliegende Fragestellung erscheinen, seien folgend aufgeführt.¹⁸

(1) Die erste und zugleich wirkmächtige Entstehungsgeschichte verweist auf die sogenannte »Civil Religion«-Debatte im nordamerikanischen Kontext der späten 60er Jahre.¹⁹ Der lutherische Kirchengeschichtler Martin Marty führte 1973 den Terminus der »public theology« ein, um auf die genuin politischen und ideologiekritischen Dimensionen und Wirkweisen von Theologie beziehungsweise partikularer Tradition aufmerksam zu machen.²⁰ Diese öffentliche Theologie ist im Sinne Marty zunächst vor allem eine Praxis des »public theologians« (wie

¹⁵ Dirk J. Smit, *The Paradigm of Public Theology – Origins and Development*, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011 (Theology in the Public Square 4)*, Münster 2013, 39–52.

¹⁶ Torsten Meireis, *Öffentlichkeit – eine kritische Revision. Zur Grundlegung öffentlicher als kritischer Theologie*, in: Michelle Becka/Bernhard Emunds/Johannes Eurich et al. (Hg.), *Sozialethik als Kritik (ethikundgesellschaft 1)*, Baden-Baden 2020, 125–158; ders., *Die Rückkehr des »Prophetischen Wächteramts der Kirche? Öffentliche Theologie als kritische Theologie*, in: Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (Öffentliche Theologie 39)*, Leipzig 2020, 27–42.

¹⁷ Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31)*, Leipzig 2015.

¹⁸ Ausgelassen wird hier die sechste Perspektive, die Ansätze umfasst, die vor dem Hintergrund einer gesteigerten öffentlichen Wahrnehmung von religiösen Phänomenen auch in säkularen Kontexten entstehen. Vgl. Smit, *The Paradigm of Public Theology*, 19f.

¹⁹ Vgl. dazu näher Höhne, *Öffentliche Theologie*, 16–24. Vgl. auch exemplarisch Robert N. Bellah, *American Civil Religion in the 1970s*, in: Russell E. Richey/Donald G. Jones (Hg.), *American Civil Religion*, New York et al. 1974, 21–44.

²⁰ Vgl. Martin E. Marty, *Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion*, in: Richey/Jones (Hg.), *American Civil Religion*, 139–157.

beispielsweise Reinhold Niebuhr oder Martin Luther King Jr.), der »in dialektischem Verhältnis zum Gemeinwesen« steht: »Als Mitglied der Gesellschaft, in den zivilreligiösen Traditionen dieser Gesellschaft stehend, ist er zugleich prophetischer Kritiker dieses Gemeinwesens und seiner Civil Religion.«²¹ Marty prägte darüber hinaus den Begriff der »public church« und reflektiert dessen Bedeutung für die öffentliche Sphäre.²²

(2) Ein zweiter Zugang entwickelte sich fast zeitgleich durch die Veröffentlichung des Chicagoer katholischen Theologen David Tracy mit dem Titel »Theology as Public Discourse«²³. Tracy verfolgt einen komplett anderen, stärker methodisch orientierten Zugang zum Paradigma der Öffentlichen Theologie. Er fragt weniger nach den möglichen Beiträgen der partikularen christlichen Tradition und Kirchen für ethische Herausforderungen der Gesellschaft. »The question is rather what allows theology as such to be a form of public discourse?«²⁴ Tracys Anliegen ist es unter anderem, das öffentliche Wesen der Theologie selbst und damit zusammenhängend die angemessene Redeweise in je unterschiedlichen Kontexten des theologischen Wirkens methodisch zu reflektieren. Hauptsubjekt Öffentlicher Theologie sind dabei primär die akademischen Theologietreibenden. Dazu Höhne:

»Während Marty eindeutig von der Öffentlichkeit einer theologisch verstandenen Kirche ausgeht und damit die Institutionen und Organisationen, die sich Kirchen nennen, in die Öffentlichkeit ruft, stellt Tracy den akademischen Theologen und sein Wirken auf verschiedene Öffentlichkeiten in den Mittelpunkt. Beide Schwerpunktsetzungen haben sich als grundlegende Tendenzen bis heute im öffentlich-theologischen Diskurs gehalten.«²⁵

(3) Eine dritte, vom amerikanischen Kontext relativ unabhängige Entstehungsgeschichte lässt sich nach Smit im Hinblick auf den deutschen Kontext erzählen. Diese Geschichte ist eng verbunden mit dem Namen Wolfgang Huber und seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem Verhältnis von Öffentlichkeit, Theologie und Kirche. Schon in seiner Habilitationsschrift »Kirche und Öffentlichkeit«²⁶ befasste sich Huber 1973 mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit und reflektiert den Begriff der Öffentlichen Theologie. Hintergrund der Überlegungen waren Diskussionen um das Programm der »Politi-

²¹ Höhne, Öffentliche Theologie, 19.

²² Martin E. Marty, *The Public Church. Mainline, Evangelical, Catholic*, New York 1981.

²³ David Tracy, *Theology as Public Discourse*, in: *The Christian Century* 92 (1975), 280–284.

²⁴ Smit, *The Paradigm of Public Theology*, 14.

²⁵ Höhne, Öffentliche Theologie, 23.

²⁶ Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 28)*, Stuttgart 1973.

schen Theologie«, das unter anderem von Theologinnen und Theologen wie Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle vertreten wurde und eine wenig affirmative, stark ideologiekritische Perspektive einnahm.²⁷ Auch wenn Huber anfänglich den Begriff der »Öffentlichen Theologie« aufgrund der Gefahr fehlender Trennschärfe nicht übernahm, greift er ihn Anfang der 90er Jahre wieder auf und führt ihn konzeptionell aus.²⁸ Huber entwickelt unter anderem einen differenzierten Öffentlichkeitsbegriff mit vier verschiedenen Referenzbereichen – Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation – und betont die Wichtigkeit der kirchlichen Beteiligung innerhalb einer plural verfassten Zivilgesellschaft und auch in Bezug auf nichtkirchliche gesellschaftliche Herausforderungen und Anliegen.²⁹ Die Kirche kann dabei ihren öffentlichen Auftrag nur aus dem »Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums«³⁰ ableiten, sieht im Evangelium von Jesus Christus ihre bestimmende Quelle und ist zugleich vor die Aufgabe gestellt, die ihr offenbarte Wahrheit angemessen zu kommunizieren.

Nach Huber wird diese »offene und öffentliche Kirche« ihrem Auftrag nur gerecht, »wenn sie das Evangelium von Jesus Christus als eine für diese wie für jede Gesellschaft fremde Wahrheit verkündigt, sich aber zugleich die Frage stellt, wie dieser Wahrheit unter den Bedingungen der Gegenwart mit nüchternem Wirklichkeitssinn und kritischer Solidarität Gestalt zu verleihen ist.«³¹

Wie alle Ansätze ist auch die Debatte in Deutschland nur in Verbindung mit den Eigenheiten und Herausforderungen des Kontextes zu verstehen. Öffentliche Theologen wie Huber, Vögele und Bedford-Strohm formulieren ihre Ausführungen vor dem Hintergrund einer liberal verfassten, demokratischen, diskursiv orientierten Gesellschaft und den spezifischen Herausforderungen eines kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Der Begriff der Zivilgesellschaft ist daher innerhalb der Debatte von hoher Relevanz; Öffentlichkeit findet nicht nur, aber besonders da statt, wo Zivilgesellschaft ist. Dabei wird die Zivilgesellschaft nicht als antagonistisches, sondern vielmehr als notwendiges,

²⁷ Das Konzept wurde in dieser Zeit etwa vom Politologen Hans Maier kritisiert, vgl. Hans Maier, *Kritik der politischen Theologie (Kriterien 20)*, Einsiedeln 1970. Vgl. zu den Ähnlichkeiten und Differenzen von Politischer und Öffentlicher Theologie auch Florian Höhne, *Kinship in Time? Exploring the Relation of Public Theologies and Moltmann's Early Political Theology*, in: Bedford-Strohm/Höhne/Reitmeier (Hg.), *Contextuality*, 53–70. Vgl. auch Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie 5)*, Gütersloh 1994.

²⁸ Vgl. etwa Wolfgang Huber, *Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten*, in: *EvTh* 54/2 (1994), 157–180.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, 623.

³¹ Wolfgang Huber, *Offene und öffentliche Kirche*, in: Höhne/van Oorschot (Hg.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, 199–209.

komplementäres und die Demokratie stabilisierendes und vitalisierendes Gegenüber zum freiheitlichen Rechtsstaat aufgefasst.³²

Bedford-Strohm hebt hervor, dass in der Zivilgesellschaft »das freiwillige Engagement der Bürger nicht Lückenbüßer für die Haushaltsprobleme des Staates, sondern kritische Kraft und Nährboden für eine politische und soziale Infrastruktur [ist], die als notwendige Voraussetzung für staatliches Handeln gelten kann. Fehlentwicklungen im staatlichen Handeln, sei es auf ökologischer, friedenspolitischer oder sozialer Ebene, werden aufgedeckt, und Prozesse des Umdenkens jedenfalls ansatzweise eingeleitet.«³³

Vor diesem Hintergrund hat sich im Blick auf die Begriffsbestimmung der Öffentlichen Theologie im deutschen Diskurs nach Höhne³⁴ folgende Arbeitsdefinition von Wolfgang Vögele als fruchtbar erwiesen:

»Öffentliche Theologie ist die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.«³⁵

Anhand dieser Definition wird ersichtlich, dass das Paradigma der Öffentlichen Theologie sowohl deskriptive beziehungsweise hermeneutisch-interpretative Vollzüge (»Reflexion des Wirkens und der Wirkungen«), als auch normativ-praktische Vollzüge (»konstruktive Mitwirkung«; »orientierend-dialogische Partizipation«) umfassen kann.³⁶ Subjekte öffentlicher Theologie können sowohl die Theologietreibenden, die Kirchen wie auch die Christinnen und Christen sein. Öffentliche Theologie kann darüber hinaus sowohl ein Phänomen der Lebenswelt selbst als auch die theoretische Reflexion eines Phänomens als auch ein normatives Programm sein.³⁷

Heinrich Bedford-Strohm benennt fünf Leitlinien Öffentlicher Theologie, die – zumindest in formaler Hinsicht – die Grenzen des Paradigmas der Öffentlichen

³² Vgl. Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 273.

³³ Heinrich Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Höhne/van Oorschot (Hg.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, 211-226.

³⁴ Vgl. Höhne, *Öffentliche Theologie*, 36.

³⁵ Vögele, *Zivilreligion*, 421f.

³⁶ Vgl. dazu näher Höhne, *Öffentliche Theologie*, 36-42.

³⁷ Vgl. ebd., 37f.

Theologie innerhalb der deutschen Debatte weiter abstecken.³⁸ Öffentliche Theologie ist demnach gegründet in ihrer partikularen Tradition und dem *Evangelium von Jesus Christus als ihrer Quelle*; sie ist in ihrer Kommunikation um *Verständlichkeit* (Zweisprachigkeit) bemüht; sie ist *interdisziplinär* ausgerichtet; sie ist *kritisch-konstruktiv* gegenüber Staat, Politik und Gesellschaft (nicht rein affirmativ oder prinzipiell ideologiekritisch); sie ist, obwohl stets kontextuell, verortet im *globalen Kontext*.

Die hier nur skizzenhaft ausgeführten Überlegungen der deutschen Debatte vermögen zwar einerseits einige wichtige Begriffe und Elemente des Paradigmas auch für andere Kontexte zu kartieren, sie sind jedoch andererseits, wie gezeigt werden konnte, stark abhängig von ihrem Entstehungskontext. Diese Kontextabhängigkeit Öffentlicher Theologie wird besonders durch die folgende vierte Entstehungsgeschichte hervorgehoben, die von einer Öffentlichen Theologie erzählt, die nicht in liberalen, demokratisch verfassten Staaten ihren Ursprung findet.

(4) Die vierte Entstehungsgeschichte erzählt nach Smit das Werden beziehungsweise die Aufnahme des Paradigmas inmitten von »Public Struggles«³⁹. Diese Geschichte ist für die vorliegende Studie von hoher Relevanz, denn es geht um Gesellschaften, die sich vor dem Hintergrund von massiver erlebter Gewalt, Bürgerkriegen, strukturellen Unrechtssystemen oder Genoziden in demokratischen Konsolidierungsphasen und im Vollzug einer Transformation zur Rechtsstaatlichkeit befinden. In diesen Kontexten, in denen auch gesellschaftliche Versöhnungsprozesse verortet sind, befinden sich zivilgesellschaftliche Strukturen noch im Aufbau; die Öffentlichkeiten können, wie noch am Beispiel von Ruanda zu zeigen sein wird, stark reguliert und kontrolliert sein, indem etwa die Möglichkeit des Diskurses eingeschränkt und die relative Autonomie einer vitalen Zivilgesellschaft durch die Regierung unterbunden wird. Die Gesellschaften sind teilweise kulturell und/oder religiös homogener, wodurch sich die Frage nach Theologie und kirchlicher Praxis in der pluralistischen Öffentlichkeit zunächst weniger aufdrängt als dies in den ersten drei Entstehungsgeschichten der Fall war. In diesen Kontexten entwickeln sich verschiedene Theologien, die auf die gesellschaftlichen Konflikte unterschiedlich antworten und das Verhältnis zwischen Kirche und Öffentlichkeit je unterschiedlich konzeptionieren.⁴⁰ Dadurch drängen sich nach Smit viele Fragen im Blick auf die Begriffsverwendung »Öffentliche Theologie« auf:

»Are these theologies therefore also forms of public theology, because public theology is an umbrella term, an almost generic description of all contextual attempts to

³⁸ Vgl. Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, 217–221.

³⁹ Smit, *The Paradigm of Public Theology*, 16–18.

⁴⁰ Vgl. dazu einschlägig Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*, Stuttgart 2006.

deal with the relationship between faith and public life, or is there too much at stake in the names, so that the use of public theology should be feared and avoided? Should the term public theology better be restricted to the more peaceful contexts of democratic discourses and therefore be seen as a technical term, only applicable in particular kinds of society and under specific conditions?»⁴¹

William Storrar schlug vor, den Begriff der Öffentlichen Theologie eng zu fassen und nur da zu verorten, wo im Sinne eines Öffentlichkeitsbegriffs von Jürgen Habermas⁴² Diskurse innerhalb von etablierten zivilgesellschaftlichen Strukturen über kommunikative Prozesse ausgehandelt werden können.⁴³ Der Anwendungskontext von Öffentlicher Theologie wird damit hoch voraussetzungsvoll. Dass in Transformationsgesellschaften, in denen noch keine etablierte zivilgesellschaftliche Struktur beziehungsweise öffentliche Sphäre im Sinne Habermas' vorzufinden ist, der Begriff von Öffentlicher Theologie konstruktive Wirkung entfalten kann, wird von Storrar abgelehnt.⁴⁴

Der südafrikanische Theologe Tinyiko Maluleke warf in diesem Zusammenhang einem stark normativ orientierten Zugang zum Paradigma und dem damit implizierten, auf diskursive, zivile Aushandlungsprozesse angelegten Öffentlichkeitsbegriff Harmonismus, Rationalismus und Weltfremdheit vor. Maluleke fragt provokativ und pointiert:

»This public sphere where strangers meet with civility – where can we find it? In Paris under the gaze of the Eiffel Tower? In the middle of Kotze street in Hillbrow Johannesburg? At that street in Ramaphosa Squatter camp outside Johannesburg where Ernesto was recently burnt alive for the fault of being Mozambican?»⁴⁵

Maluleke kritisiert als einer der Vertreter der »Black Theology«, dass im Modus der Öffentlichen Theologie der durch bleibende Alterität und schwerwiegende Konflikte gekennzeichneten Realität zu affirmativ gegenübergetreten wird und

⁴¹ Smit, *The Paradigm of Public Theology*, 17.

⁴² Vgl. etwa Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1361), (Erstausgabe 1992), Frankfurt a. M. 1998.

⁴³ Vgl. William Storrar, *The naming of parts: Doing public theology in a global era*, in: *IJPT* 5 (2011), 23–43. Vgl. für eine Zusammenfassung der Diskussion auch Etienne de Villiers, *Public Theology in the South African Context*, in: Bedford Strohm/Höhne/Reitmeier (Hg.), *Contextuality*, 87–106, 94f.

⁴⁴ Vgl. Storrar, *The naming of parts*, 28. Es kann hier nicht näher auf die kritische Anfrage an Storrar eingegangen werden, inwiefern nicht auch befreiungstheologische Ansätze eine genuin öffentliche Dimension haben, die nicht von der Hand zu weisen ist. Vgl. dazu näher De Villiers, *Public Theology in the South African Context*, 97f.

⁴⁵ Tinyiko S. Maluleke, *The elusive public of public theology: A response to William Storrar*, in: *IJPT* 5 (2011), 79–89, 85.

damit bestehende Ungerechtigkeiten wie etwa die ökonomische und gesellschaftliche Ungleichbehandlung schwarzer Menschen verdeckt werden. Kritisch resümiert er:

»Nothing that I have read on public theology reassures me that this is not yet another phase of Christian theology's attempts to pattern and framework a world that is not only diverse but grossly unequal.«⁴⁶

Malulekes Überlegungen stellen gewichtige Anfragen an das Konzept der vorliegenden Studie, die im Rahmen des nächsten Kapitels aufgegriffen werden. Kann im Kontext von Ruanda überhaupt von Öffentlicher Theologie die Rede sein? Ist das Paradigma für diesen Kontext unbrauchbar, da es blind macht für von Konflikt und Ungerechtigkeit gezeichnete Realitäten?

Es sei an dieser Stelle vorausgreifend angedeutet, dass sich ein weiter gefasster Öffentlichkeitsbegriff, der auch eine stark reglementierte Öffentlichkeit umfassen kann und dem zugleich ein normativer Begriff zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als *regulative Idee* zu Grunde liegt, als fruchtbar erweisen könnte.

(5) Eine fünfte Geschichte zu den Perspektiven des Paradigmas der Öffentlichen Theologie erzählt von Konzepten mit transnationaler und ökumenischer Ausrichtung. Es geht um Versuche, die Herausforderungen und Interdependenzen der verschiedenen Kontexte zu berücksichtigen und nach theologischen Ansätzen unter der Bedingung einer globalisierten Welt zu fragen.⁴⁷ In dieser Perspektive können nicht nur gemeinsame beziehungsweise voneinander abhängige Herausforderungen, sondern auch mögliche verbindende Elemente der kontextualen Ansätze in den Blick genommen werden. Christine Schliesser plädiert im Hinblick auf die Frage, was die Öffentliche Theologie zusammenhält, dafür, das verbindende Element in der theologischen und dogmatischen Grundlegung aller Öffentlichen Theologie zu sehen.

»Bei einem theologischen Paradigma wie dem der Öffentlichen Theologie legt es sich nahe, dass dieses verbindende Element, dieser rote Faden, ebenfalls theologischer Natur ist. [...] Es muss also nach inhaltlich-theologischen und das heißt hier: nach

⁴⁶ Ebd., 84.

⁴⁷ Vgl. Smit, *The Paradigm of Public Theology*, 18f. Zu nennen wären nach Smit beispielsweise die Studien von Max L. Stackhouse (Hg.), *God and Globalization* (4 Volumes), Harrisburg/New York, 2000–2007 und William F. Storrar/Peter J. Casarella/Paul Louis Metzger (Hg.), *A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology*, Grand Rapids 2011.

dogmatischen Verbindungen gesucht werden [...]. Anders gesagt: Die Spannung zwischen Kontextualität und Interkontextualität muss in einer Weise gewahrt werden, die beide Pole bleibend miteinander in Verbindung und in Balance hält.«⁴⁸

Es kann an dieser Stelle nicht näher auf die Frage eingegangen werden, inwiefern diese dogmatische Grundlegung sich tatsächlich als alle Ansätze verbindendes, ökumenisches Element eignet, da sie selbst bereits einen (konfessionell geprägten) partikularen Ansatz darstellen könnte, dessen Vereinbarkeit etwa mit naturrechtlichen oder erfahrungsphilosophischen Ansätzen zu prüfen wäre.⁴⁹ Wichtig im Blick auf die vorliegende Fragestellung scheint jedoch die Überlegung zu sein, dass eine auf dogmatischen beziehungsweise christologischen Überlegungen fundierte Öffentliche Theologie über den eigenen Kontext hinaus zwar nicht für alle, aber für einige Kontexte (und partikulare Traditionen) von plurikontextueller Relevanz sein könnte. Die vorliegende Studie fragt in diesem Sinne durch die *Generierung einer christozentrischen Versöhnungskonzeption*, die vor dem Hintergrund der eigenen kontextuellen Verwurzelung des Verfassers reflektiert wird und die zugleich Phänomene des Versöhnungsprozesses aus dem Kontext Ruanda zum Anlass und als Referenzrahmen nimmt, inwiefern eine *dogmatisch fundierte Öffentliche Theologie mit dem Leitmotiv der Versöhnung auch über den eigenen Kontext hinaus* Impulse für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse aus Kontexten, in denen der Versöhnungsbegriff anschlussfähig beziehungsweise bereits relevant ist, geben könnte.

Mit Torsten Meireis kann ergänzend und offener nach dem verbindenden Element der fünf hier genannten Perspektiven gefragt werden.

Meireis bezeichnet Öffentliche Theologie als ein »Diskursparadigma«, insofern die »zunächst im Sinne eines Namens verwendete Semantik der public theology einen bestimmten, historisch und kontextuell situierten, faktisch stattfindenden Diskurs abgrenzt und schließt. Dieser Diskurs hat es mit dem Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit zu tun und loziert dieses Verhältnis in einer bestimmten historischen, kulturellen und sozialen Gemengelage.«⁵⁰

Ob in Nordamerika, in Deutschland, in Transformationsgesellschaften oder in weiteren globalen Kontexten: Gemeinsam ist den genannten Perspektiven einerseits, dass sie semantisch um den Begriff der »public theology« kreisen, und andererseits, dass sie das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit auf unter-

⁴⁸ Christine Schliesser, *Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs. Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz (Öffentliche Theologie 37)*, Leipzig 2019, 357f.

⁴⁹ Vgl. für eine instruktive Einführung in naturrechtliche und erfahrungsphilosophische Ansätze Höhne, *Öffentliche Theologie*, 43–100.

⁵⁰ Meireis, *Die Rückkehr*, 27.

schiedliche Weisen thematisieren und »öffentlich sichtbare religiöse Phänomene«⁵¹ reflektieren. Öffentliche Theologie kann als Diskursparadigma demnach vielfältige Positionen und Kontexte umfassen, ohne dass diese zugleich unverbunden und willkürlich nebeneinanderstehen.

2.1.2 Kontextualität und Interkontextualität

Die bereits angedeuteten Problemstellungen der Kontextualität und Interkontextualität sollen in einem nächsten Schritt spezifiziert werden. Dabei wird zunächst nach einem Öffentlichkeitsbegriff gefragt, der den Problemhorizont möglichst angemessen beschreibt, um nicht vorschnell und undifferenziert den ursprünglich vor allem in westlichen Kontexten diskutierten Begriff der Öffentlichkeit auf die Situation von Transformationsgesellschaften zu übertragen und nicht zuletzt um den Vorwurf des Uniformismus und Eurozentrismus⁵² des Paradigmas der Öffentlichen Theologie aufzugreifen und zu diskutieren. Neben dem Begriff der Öffentlichkeit soll auch der Begriff der Zivilgesellschaft einer kritischen Reflexion unterzogen werden. Der Begriff könnte zwar von hoher Relevanz für eine Untersuchung sein, die sich mit den Herausforderungen von Transformationsgesellschaften und damit dem Aufbau von demokratischen und rechtsstaatlichen Strukturen als Voraussetzung und Element von Versöhnungsprozessen beschäftigt, allerdings soll angesichts des vorrangig westlichen Diskursursprungs die Frage reflektiert werden, ob und wenn ja, inwiefern der Begriff der Zivilgesellschaft auf die Situation von Transformationsgesellschaften zu beziehen ist. Daran anschließend wird in einem zweiten Schritt die nicht zu umgehende globale, asymmetrische und kolonial geprägte Ausgangslage der Untersuchung durch eine kontextuelle Verortung des Verfassers thematisiert.

2.1.2.1 Der Begriff der Öffentlichkeit und der Zivilgesellschaft im Kontext des ruandischen Versöhnungsprozesses

Smit entfaltet in seinem Aufsatz »Notions of the Public and Doing Theology«⁵³ drei im Rahmen des Paradigmas der Öffentlichen Theologie verwendete Öffentlichkeitsbegriffe, die er im Sinne einer Typologie entlang eines Spektrums mit dem Pol eines eng und normativ gefassten Begriffs auf der einen Seite und dem eines weiter gefassten, vagen und wertfreien Begriffs auf der anderen Seite verortet. Der erste Begriff fasst Öffentlichkeit im Anschluss an Habermas als eine Sphäre, in der Räume und kommunikative Praktiken des fairen Diskurses und der Meinungsbildung über das Gemeinsame eröffnet werden.

Die normative Schlagseite des Öffentlichkeitsbegriffs ist nach Smit dabei unverkennbar, »since he [Habermas, M.S.] emphasizes (over the years) the normative

⁵¹ Ebd., 28.

⁵² Vgl. dazu auch Meireis, Öffentlichkeit – eine kritische Revision.

⁵³ Vgl. Dirk J. Smit, Notions of the Public and Doing Theology, in: IJPT 1 (2007), 431–545.

ideals of the rationalization of society, communicative action (based on intelligibility, factuality, truth and truthfulness) as constitutive of human life together [...]; in short, the discursive formation and maintenance of informed and democratic public opinion respectful of difference and otherness.«⁵⁴

Dieser normative Öffentlichkeitsbegriff wird – etwa von Maluleke und postmarxistischen Autorinnen und Autoren wie Chantal Mouffe⁵⁵ und Ernesto Laclau – als zu harmonisierend und idealistisch kritisiert und damit eng verbunden als eine zu rationalistische, zu wortzentrierte, die Affekte, Körperlichkeit und Irrationalität der menschlichen Existenz unterschätzende Konzeption markiert. Diese kritischen Anfragen zunächst bei Seite lassend, ist festzuhalten, dass dieser an Habermas angelehnte, eng gefasste Öffentlichkeitsbegriff vor dem Hintergrund demokratisch verfasster Gesellschaften entstanden ist. Es wird eine öffentliche Sphäre, die um den Diskurs um das Gemeinsame bemüht ist, vorausgesetzt und zugleich eine Agenda gelingender öffentlicher Kommunikation über das Gemeinsame entfaltet.

Der zweite von Smit im Diskursraum der Öffentlichen Theologie ausgemachte Öffentlichkeitsbegriff ist demgegenüber stärker deskriptiv orientiert. Öffentlichkeit wird als das »Leben im Allgemeinen« beziehungsweise »Leben in der Welt« bezeichnet.⁵⁶ Dieser Öffentlichkeitsbegriff geht von der simplen Beobachtung aus, dass das Evangelium, die Kirchen und die Theologie immer schon von gesellschaftlicher und öffentlicher Relevanz waren. Ansätze, die sich mit der Sozialform der Kirche oder ihrer Rolle in einer wie auch immer strukturierten Öffentlichkeit beschäftigen, können diesem offeneren Öffentlichkeitsbegriff zugeordnet werden. Smit führt im Vergleich zum erstgenannten Öffentlichkeitsbegriff aus:

»It is clear that this second and more general sense of the notion public misses the focus and the agenda of the first usage. It is no longer so consciously driven by a specific vision, namely the agenda of the public sphere and the common good at the heart of democratic life. Rather, it is the realistic acknowledgement that: the church exists always as an integral part of human life in the world; it is interwoven always with public life in society and community; it should be aware of and interested in the resulting impact in both directions – the impact of public life on the church, its place, social form and self-understanding and also the impact of the church on public life and the many spheres that together constitute life in the world.«⁵⁷

⁵⁴ Ebd., 434f.

⁵⁵ Vgl. etwa Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Berlin 2007.

⁵⁶ Vgl. Smit, *Notions of the Public*, 437f.

⁵⁷ Ebd., 441.

Der zweite Begriff dient also vor allem als ein heuristisches Mittel der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und ihrer Mitwelt. Öffentlichkeit könnte hier etwa im Anschluss an Huber durch verschiedene Referenzbereiche näher bestimmt werden, sodass unterschiedliche Verhältnisdimensionen – »such as, church and state, church and economy, church and civil society and church and public opinion and morality«⁵⁸ – austariert werden können. Dabei ist die Analyse der normativen Ideen und Praktiken der Kirchen, die eine bestimmte Idee des Guten implizieren, natürlich nicht ausgeschlossen. Der Öffentlichkeitsbegriff selbst jedoch führt eine Normativität nicht a priori im Sinne einer Agenda mit.

Der dritte, noch offenere Öffentlichkeitsbegriff wird von Smit am Beispiel von David Tracys berühmter Unterscheidung der drei Öffentlichkeiten von Theologietreibenden – Gesellschaft, Universität und Kirche – entfaltet.⁵⁹ Dieser Begriff fragt nicht nach Verhältnissen, sondern nach Adressatinnen und Adressaten und Gesprächspartnerinnen und -partnern Öffentlicher Theologie. Durch diesen Begriff soll vor allem bestimmt werden, welche Öffentlichkeit der beziehungsweise die Theologietreibende im Rahmen seiner Ausführungen vor Augen hat und wie entsprechend der Öffentlichkeit die Argumentation und Kommunikation gestaltet werden kann.

Mit Hilfe dieser Unterscheidungen kann nun gefragt werden, welcher Öffentlichkeitsbegriff angesichts des vorliegenden Problemhorizonts am treffendsten sein könnte. Es kann zunächst für den ruandischen Kontext nicht die Situation einer öffentlichen Sphäre, in der multiple zivilgesellschaftliche Akteure um das Gemeinsame in einem offenen – wenn auch bleibend konfliktualen und asymmetrischen – Diskurs streiten können, vorausgesetzt werden. Die historische Analyse wird zeigen, dass die Öffentlichkeit in Ruanda 27 Jahre nach dem Genozid stark von Seiten der Regierung und der Staatsraison der »Unity and Reconciliation« reguliert ist. Was auf den ersten Blick wie eine florierende Zivilgesellschaft als komplementäres und kritisches Gegenüber des Staates und des Rechtswesens erscheint, entpuppt sich auf den zweiten Blick als stark normiert durch ein bestimmtes staatliches Geschichts- und Erinnerungsnarrativ, durch welches kritische Stimmen nur schwer ihren öffentlichen Raum einnehmen können.

Es bietet sich daher zunächst an, der Untersuchung im Blick auf die ruandische Situation den von Smit ins Feld geführten zweiten, offeneren Öffentlichkeitsbegriff zu Grunde zu legen. Durch diesen Öffentlichkeitsbegriff ist es einerseits möglich, die in Ruanda reglementierte Struktur der Öffentlichkeit zu erfassen und andererseits die öffentliche Partizipation der Kirchen näher zu bestimmen. Dadurch wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass die Öffentlichkeitsstruktur der ruandischen Transformationsgesellschaft nicht unmittelbar

⁵⁸ Ebd., 442.

⁵⁹ Vgl. David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981.

mit der Öffentlichkeitsstruktur einer institutionalisierten und relativ stabilen Demokratie in Eins zu setzen ist.

Auf der Grundlage dieses offenen Öffentlichkeitsbegriffs kann zugleich gefragt werden, inwiefern Aspekte des normativen Öffentlichkeitsbegriffs als *regulative Idee* geltend gemacht werden können. Angesichts des Vorwurfs des Uniformismus und Harmonismus führt Meireis vor dem Hintergrund demokratischer Systeme aus, inwiefern sich der Öffentlichkeitsbegriffs Habermas' keineswegs naiven und realitätsfernen Illusionen hingibt, sondern vielmehr ein auf »wechselseitiger Anerkennung ruhendes Konstrukt [ist], mit dessen Hilfe Situationen angemessener Aushandlung des Gemeinsamen bestimmt und unangemessene kritisiert werden können«⁶⁰. Im Rahmen dieses Konstrukts kann Öffentlichkeit durchaus als ein »Raum asymmetrischer Konflikte«⁶¹ modelliert werden, in dem Alteritäten, strukturelle Asymmetrien und Ungerechtigkeiten sowie non-diskursive und nicht-rationalistische Formen der Aushandlung nicht ausgeklammert werden. Auch in demokratischen Gesellschaften ist der Öffentlichkeitsbegriff in Anlehnung an Habermas mehr als eine regulative Idee denn als eine wahrzunehmende Realität zu verstehen. Wechselseitige Anerkennung ist so verstanden selten eine schon vorhandene Wirklichkeit, als vielmehr ein Leitbild für konfliktuale Aushandlungsprozesse, die diskursiv wie auch non-diskursiv in nicht selten asymmetrisch strukturierten Ausgangssituationen und Prozessen ausgetragen werden. Die regulative Idee blendet diese Asymmetrien und bestehende Ungerechtigkeiten nicht aus, sondern sie generiert Kriterien (Intelligibilität, Wahrheit, Vernunft, Fairness etc.), durch sich die Aushandlungsprozesse regulieren lassen und die den Prozessen die Intention und Richtung im Sinne der wechselseitigen Anerkennung verleihen.

Auf dieser Linie schlagen Frank Mathwig und Wolfgang Lienemann vor, den stark normativ geprägten Begriff der *Zivilgesellschaft* nicht unmittelbar, sondern im Sinne einer regulativen Zielsetzung auf den Kontext von Transformationsgesellschaften zu übertragen.⁶² Sie führen zunächst aus, wie stark der Begriff der Zivilgesellschaft in seiner Begriffsgeschichte an die Idee eines demokratischen Systems gekoppelt ist.

»In den aktuellen Zivilgesellschaftsdiskussionen wird in der Regel (systemologisch) eine wesentliche Vorentscheidung getroffen: die nähere Bestimmung des Staates als

⁶⁰ Meireis, *Öffentlichkeit – eine kritische Revision*, 146.

⁶¹ Ebd., 136–140.

⁶² Vgl. Frank Mathwig/Wolfgang Lienemann, *Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure in aktuellen politischen Transformationsprozessen. Überlegungen zu einer Typologie*, in: Lienemann–Perrin/Lienemann (Hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*, 87–124.

eines demokratischen Rechtsstaates. Zivilgesellschaftliche Strukturen gelten als wesentliches Merkmal demokratischer Systeme.«⁶³

Im Blick auf Transformationsgesellschaften plädieren die Autoren jedoch keineswegs dafür, die Begrifflichkeit in Gänze fallen zu lassen, sondern vielmehr die Differenzierung zwischen zivilgesellschaftlichen *Akteuren*, die auch in Transformationsgesellschaften wirksam sein können, und zivilgesellschaftlichen *Strukturen*, die den demokratischen Rechtsstaat als Voraussetzung beziehungsweise komplementäres Element haben, zu vollziehen. Sie schreiben mit Blick auf die zivilgesellschaftlichen Akteure in Transformationsgesellschaften:

»In welcher Weise diese Gruppierungen aktiv sein können, hängt von vielen Faktoren ab: dem politischen System [...], der verfügbaren Kommunikations- und Infrastruktur, der Sozialstruktur der Gesellschaft, den soziokulturellen Traditionen, der externen Unterstützung. Auf Grund der in aller Regel massiven Unterdrückung, Verfolgung, gewaltsamen Sanktionierung ihrer Arbeit und dem Fehlen oder Verlust jeglicher rechtlichen und sozialen Absicherung sollte [...] zwar von *zivilgesellschaftlichen AkteurInnen* gesprochen werden (zumal dieser Titel etwa auch für die europäischen Solidaritätsbewegungen im 19. Jahrhundert reklamiert werden kann), aber von *protozivilgesellschaftlichen Strukturen*.«⁶⁴

Deskriptiv-offener und normativ gesetzter Öffentlichkeitsbegriff fallen in dieser Unterscheidung zusammen. Eine öffentliche Sphäre der diskursiven Meinungsbildung wird weder vorausgesetzt noch realitätsfern auf die konfliktgeladene oder regulierte Wirklichkeit projiziert, sie wird aber zugleich nicht gänzlich ausgeklammert und – zumindest als richtungsweisendes Konstrukt – in die Überlegungen integriert. Was genau einen öffentlichen Akteur zu einem zivilgesellschaftlichen Akteur in Transformationsgesellschaften macht, führen die Autoren anhand von Indikatoren auf einer strukturellen, normativen und funktionalen Ebene näher aus.⁶⁵

Die Zusammenführung des offeneren Öffentlichkeitsbegriffs mit dem enger gefassten, normativen Begriff, der den freien, auf reziproker Anerkennung basierenden Diskurs um das Gemeinsame als regulative Idee setzt, korrespondiert, wie noch zu zeigen sein wird, stark mit der im Laufe der Untersuchung zu entfaltenden Versöhnungskonzeption, die Versöhnung als andauernden, konfliktgeladenen und Alteritäten zulassenden Prozess mit dem (eschatologisch gedachten) Ziel der Wiederherstellung von Beziehung auf individueller und kollektiver Ebene modelliert. Darüber hinaus impliziert die Versöhnungskonzeption (wie auch der Diskurs der Öffentlichen Theologie) die Auseinandersetzung mit affek-

⁶³ Ebd., 88.

⁶⁴ Ebd., 111 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁵ Vgl. ebd., 117–119.

tiven (etwa Hass, Wut, Schuld) und non-diskursiven Elementen (etwa die Bedeutung der Raum-Dimension) im öffentlichen Prozess der Wiederherstellung von Beziehungen beziehungsweise der Aushandlung des Gemeinsamen.⁶⁶

Die Integration des eng gefassten Öffentlichkeitsbegriffes beinhaltet auf der einen Seite die Gefahr einer eurozentrischen Setzung, die europäische Traditionselemente wie Zivilgesellschaft und den Öffentlichkeitsbegriff nach Habermas in fremde Kontexte exportiert. Auf der anderen Seite steht die Anfrage, ob die faktisch global (und auch in Ruanda) vorhandenen Kämpfe und außereuropäischen Traditionen um Deliberation und wechselseitige Anerkennung nicht schlichtweg ignoriert werden würden, wenn die regulative Idee des freien Diskurses in zivilgesellschaftlichen Strukturen »mit westlichem Copyright«⁶⁷ versehen wird. Akteure, die vor dem Hintergrund ihrer Traditionen und weltanschaulichen Werte für eine demokratische Gesellschaft und die Anerkennung der Menschenrechte eintreten, sind auf der ganzen Welt zu beobachten. Aufgrund eines möglichen Eurozentrismus auf normative Begrifflichkeiten zu verzichten, würde bedeuten, den Kampf dieser Akteure zu ignorieren, die Frage nach universell verbindenden Werten aufzugeben und dem Nebeneinander partikularer Überzeugungen das Feld zu überlassen, wodurch nicht nur die Frage nach dem Gemeinsamen der Menschheitsfamilie aus dem Blick gerät, sondern auch die universal geltenden Grundrechte Einzelner unterminiert werden könnten, was mit der christlichen Perspektive nur schwerlich vereinbar wäre.⁶⁸

⁶⁶ Dass non-diskurse und nicht-rationalistische Dimensionen bereits Eingang in die Diskurse der Öffentlichen Theologie gefunden haben, zeigen beispielsweise die Studien von Thomas Wabel/Torben Stamer/Jonathan Wieder (Hg.), *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive* (Öffentliche Theologie 35), Leipzig 2018 und Thomas Wabel/Florian Höhne/Torben Stamer (Hg.), *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion* (Öffentliche Theologie 34), Leipzig 2017.

⁶⁷ Meireis, *Öffentlichkeit – eine kritische Revision*, 146.

⁶⁸ Vgl. zum Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität im Blick auf transnationale Diskurse auch Rainer Forst, *Eine kritische Theorie transnationaler (Un-)Gerechtigkeit*, in: Julian Nida-Rümelin/Detlef von Daniels/Nicole Wloka (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung*, Berlin/Boston 2019, 43–66, 48f. Forst benennt im Anschluss an Kant sowohl ein transzendentes, verallgemeinerungsfähiges Prinzip und kann zugleich kontextimmanente, kulturelle und gesellschaftliche Ungerechtigkeitspluralitäten in die Konzeption integrieren. Er versucht somit das scheinbar polare Spannungsverhältnis zwischen Liberalismus und Kommunitarismus aufzulösen. Als transzendentes Prinzip bestimmt Forst Gerechtigkeit als das Ergebnis wechselseitiger, vernünftiger Rechtfertigung, welches den Anspruch beziehungsweise das Grundrecht einer jeden Person impliziert »keinen Institutionen, Regeln und Handlungsstrukturen auf willkürliche Art und Weise unterworfen zu werden«. Sogleich wird der existierende Pluralismus unterschiedlicher Gerechtigkeitsvorstellungen auf der Welt durch die Analyse von Kontexten und Strukturen der Unterwerfung und dem konkreten »Fokus auf Widerstandspraktiken« ernst genommen, ohne vorschnell vom Sein auf ein

Zuletzt ist zu fragen, inwiefern der dritte, von Smit in Anlehnung an Tracy entfaltete Öffentlichkeitsbegriff – mit den Unterscheidungen der Öffentlichkeiten in Universität, Kirche und Gesellschaft – Orientierung für die vorliegende Untersuchung bieten kann. Hier wird die Frage nach den imaginierten Gesprächspartnerinnen und -partnern der Untersuchung gestellt. Primäre imaginierte Adressierte der Untersuchung sind, wie bereits angedeutet, *Akteurinnen und Akteure des inner- und außertheologischen öffentlichen akademischen Diskurses* (besonders der Diskurse der Öffentlichen Theologie und der internationalen Versöhnungs- und Friedensforschung) sowie die *Kirchen* im Kontext von Gesellschaften, in denen die Frage gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse von hoher Relevanz ist. Die Öffentlichkeit der *Gesellschaft* wird als Gesprächspartnerin im Laufe der Studie da in den Blick genommen, wo einerseits sozial-ethische Kriterien einer theologischen Theoriearchitektur der Versöhnung konzeptioniert werden und wo andererseits nach der spezifisch theologischen Deutung gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse gefragt wird, die im Blick auf die Gesellschaft dann von hoher Relevanz sein kann, wenn vor Instrumentalisierungen und kontrollierenden Verfügbarmachungen des Versöhnungsbegriffs zu warnen ist.

2.1.2.2 Kontextualität des Verfassers

Die Überlegungen um den Öffentlichkeits- und Zivilgesellschaftsbegriff haben es mit Blick auf die Frage nach einem möglichen Eurozentrismus und Harmonismus bereits angedeutet: Nicht nur die in den jeweiligen Kontexten vorfindlichen Realitäten sind von Konflikt und Asymmetrie gekennzeichnet, sondern auch der globale interkontextuelle Diskurs selbst, an dem diese Arbeit teilhat, ist es. Im Blick auf die Kontextualität des Verfassers sowie des Untersuchungsgegenstandes reicht es demnach nicht aus, die jeweiligen kontextuellen Diskurse, partikularen Traditionen und Phänomene zu beschreiben und sie als pluralistisch diverse Formen eines globalen Paradigmas, die sich im interkontextuellen Dialog fruchtbar irritieren, zu begrüßen. Vielmehr ist im Anschluss an Meireis Erkenntnissen der post- und dekolonialen Theoriebildung Rechnung zu tragen, die davon ausgehen, »dass die kontextuelle Verwurzelung herrschender Diskurse nicht nur als Phänomen pluralistischer Diversität zu verstehen ist, sondern auch als Ergebnis asymmetrischer Gestaltungs- und Deutungsmacht, die sich unter anderem in universalen propositionalen, normativen und habituellen Geltungsansprüchen ausdrückt«. ⁶⁹

Auch die vorliegende Studie wird im Kontext global asymmetrischer Machtverhältnisse und unter den Bedingungen einer bleibend wirkenden kolonialen Unterdrückungsgeschichte des Westens verfasst; eine Unterdrückungsgeschichte, die bis in die Produktion von Wissen und globale Diskurse reicht. Vor

Sollen zu schließen und damit einem Kultur- beziehungsweise Praxispositivismus anheimzufallen. Vgl. dazu näher Maximilian Schell, Anerkennung, Globalität und Raum. Gegenwärtige Perspektiven des Gerechtigkeitsdiskurses, in: VuF 1 (2021), 18–30.

⁶⁹ Meireis, Öffentlichkeit – eine kritische Revision, 133.

diesem Hintergrund muss etwa der Ansatz, dass eine im europäischen Kontext verwurzelte Theoriebildung der Versöhnung in den globalen Diskurs und mit Blick auf die Situation einer Transformationsgesellschaft eingeführt wird, einer kritischen Relektüre unterzogen werden.

Es war die in den USA forschende indische Kulturwissenschaftlerin Gayatri Spivak, die mit ihrem wirkmächtigen Aufsatz »Can the Subaltern Speak?«⁷⁰ 1988 mit dem Begriff der »epistemischen Gewalt« die Frage stellte, inwiefern die geltende Wissensproduktion bestimmte Gruppen nicht hörbar werden lässt beziehungsweise sie als »das Andere« bestimmt, das dadurch subalternisiert und zum Schweigen gebracht wird. Die Idee der epistemischen Gewalt wurde seit Spivak unterschiedlich gefasst und konzeptioniert.⁷¹ Neben eng gefassten Definitionen, nach denen epistemische Gewalt »die Missachtung als auch die Auslöschung subalternen Wissens«⁷² beschreibt, gibt es weiter gefasste Beschreibungen, die den kolonial geprägten globalen Diskurs selbst als unhintergebar gewaltförmig bezeichnen.⁷³ Ohne hier näher auf die Ambivalenzen von eng beziehungsweise weit gefassten Gewaltbegriffen eingehen zu können, sollen die Anfragen, die aus der Perspektive des Konzepts der epistemischen Gewalt gestellt werden, als kritische Impulsgeberinnen der Untersuchung dienen:

Die post- und dekoloniale Perspektive fragt einerseits nach den Wissensproduktions- und Diskursakteurinnen und -akteuren (wer spricht über wen/was?) und andererseits nach der Machtförmigkeit und Struktur des diskursiven Raums (welche Maßstäbe sind im Diskurs gelegt, für wen ist der Diskurs geöffnet, wer formt den Diskurs?).

Die Tatsache, dass vorliegend ein weißer, männlicher Europäer über den Kontext eines zentralafrikanischen Landes in einem von weißen, männlichen Europäern und US-Amerikanern stark geprägten Diskurs der Öffentlichen Theologie schreibt,⁷⁴ muss einerseits zu der Annahme führen, dass die Studie selbst die global asymmetrische Machtförmigkeit stützt beziehungsweise gar weiter

⁷⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, 271–313.

⁷¹ Vgl. einführend Claudia Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne* (Edition Politik 94), Bielefeld 2020; im Blick auf die Konflikt-, Friedens- und Versöhnungsforschung vgl. Cordula Dittmer (Hg.), *Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung. Verortungen in einem ambivalenten Diskursraum* (ZeFKo Sonderband 2), Baden-Baden 2018.

⁷² Alisha M. B. Heinemann/María do Mar Castro Varela, *Ambivalente Erbschaften. Verlernen erlernen!*, in: *Zwischenräume* 10 (2016), 3, abrufbar unter: https://trafo-k.at/_media/download/Zwischenraeume_10_Castro-Heinemann.pdf (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁷³ So etwa Claudia Brunner, *Epistemische Gewalt. Konturierung eines Begriffs für die Friedens- und Konfliktforschung*, in: Dittmer (Hg.), *Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven*, 25–59.

⁷⁴ Vgl. Meireis, *Öffentlichkeit – eine kritische Revision*, 134.

hervorbringt.⁷⁵ Andererseits ist diese Annahme nicht ohne Konsequenzen für die vorliegende Studie, denn sie regt an, über Bedingungen nachzudenken, durch die der Gefahr des epistemisch gewaltvollen Zum-Schweigen-Bringens sowie der fortschreitenden globalen Diskursasymmetrie begegnet werden kann. Einige Punkte, die die Frage von Kontextualität und Interkontextualität reflektieren, seien hier anhand von drei Überkategorien skizziert.

(1) *Selbstreflexivität*⁷⁶

Am Anfang der Selbstreflexion steht die Tatsache, dass der ruandische Kontext und das Gebiet der Großen Seen in Zentralafrika ein dem Verfasser weitgehend kulturell fremder Kontext war. Um nicht schlichtweg über diesen Kontext »hinwegzuschreiben« waren im Vorfeld mehrmonatige *Forschungsaufenthalte* über mehrere Jahre von Nöten, durch die langfristige Beziehungen mit Ruanderinnen und Ruandern sowie mit gesellschaftlichen – vor allem kirchlichen und wissenschaftlichen – Institutionen entstanden sind. Der Verfasser bekam Einblick in die Landessprache Kinyarwanda und die räumlichen und geographischen Gegebenheiten vor Ort, er nahm an theologischen Seminaren und internationalen Konferenzen teil, besuchte kirchliche und nicht-kirchliche Versöhnungsinitiativen, lernte Studierende und Forschende kennen und schloss nicht zuletzt über Jahre hinweg andauernde Freundschaften mit Ruanderinnen und Ruandern. Er führte zudem Experten- und Expertinneninterviews, die hier nur implizit in die Überlegungen mit einfließen werden. Trotz der vielzähligen Aufenthalte ist zugleich klar, dass dem Verfasser dabei für europäische Forschende besonders »anschlussfähige« Kontexte Ruandas erkenntlich wurden; die Begegnungen mit ärmeren, außerakademischen Bevölkerungsschichten war seltener als beispielsweise die Begegnung mit englisch- beziehungsweise französischsprachigen Ruanderinnen und Ruandern. Zugleich konnten im Rahmen verschiedener Versöhnungsinitiativen über mehrere Jahre hinweg das direkte (durch Dolmetschende vermittelte) Gespräch sowohl mit Tätern und Tätern als auch Opfern des Genozids gesucht werden.

Neben der Notwendigkeit von durch kritische Reflexion begleiteten Forschungsaufenthalten ist die *politische Komponente* der eigenen Forschung zu berücksichtigen. Die vorliegende Forschung kann demnach nicht nur politische Auswirkungen im internationalen Diskursfeld haben, sondern die politische Einstellung selbst kann Auswirkungen auf die historische Analyse und sozial-

⁷⁵ Diese Annahme soll durch die folgenden Überlegungen zur Kontextualität weder negiert noch relativiert werden, vielmehr beschreibt sie eine unhintergehbare und zugleich zu reflektierende Realität, die Forschende vor dem Hintergrund der global herrschenden »colonial conditions« in die Verantwortung und Selbstreflexivität ruft.

⁷⁶ Vgl. zum Aspekt der Selbstreflexivität in der Konflikt- und Friedensforschung auch Alke Jense, Von Dimensionen der Ungleichheit, Konflikten auf Dauer und dem Wissen vom Kontext. Staat und Gewalt in Dekolonialer Perspektive, in: Dittmer (Hg.), Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven, 125–153, 146f.

ethische Deutung haben. Dieser Aspekt wird unten im Rahmen der Ausführungen zur Geschichte Ruandas noch näher aufgegriffen.

Des Weiteren ist eine *kritische Perspektivierung der eigenen partikularen europäischen Konzeptionen und Traditionen* im Blick auf die Gefahren epistemisch gewaltvoller und imperialer Deutungsmuster zu vollziehen. Dies berührt zunächst die oben bereits angedeutete zentrale Herausforderung des Verhältnisses von universellen und partikularen Geltungsansprüchen. Die in der Studie vorliegende partikulare theologische Perspektive fragt nach der potenziell universellen Bedeutung von Versöhnung unter der Voraussetzung, dass im globalen Diskurs das Verhältnis von Partikularität und Universalität hinsichtlich der Frage der Versöhnung immer wieder kritisch hinterfragt und austariert werden und sich die eigene Wissensformation sowohl der interdisziplinären als auch der globalen Kritik stellen muss. Die Studie lässt die Thematisierung universal geltender Werte nicht fallen und ist zugleich eine partikulare Perspektive, die im anschließenden interkontextuellen Diskurs offen bleibt gegenüber ihr fremden und sie irritierenden Epistemologien.

»Denn so gewiss die Anfrage nach dem Status partikularer religiöser Perspektiven in pluralen, aber auf Minimalstandards des Richtigen angewiesenen Gemeinwesen und die Kritik an einer spätestens seit dem 15. Jahrhundert durch Formen kolonialer Herrschaft geprägten Wissensproduktion hohe Geltung beanspruchen dürfen, können sie doch die Frage nach dem angemessenen Wechselverhältnis von lokaler Kontextualität und globalen Problemformulierungen [...] nicht einfach ersetzen, wenn der Anspruch solcher globaler Thematisierung und universalistischer Geltungsansprüche nicht überhaupt aufgegeben werden soll – was jedenfalls in christlicher theologischer Perspektive wenig plausibel erscheint.«⁷⁷

Darüber hinaus hat die kritische Befragung der eigenen Tradition und Perspektive auf imperiale und hegemoniale Effekte hin konkrete Konsequenzen im Blick auf die historische Analyse. So wird zu zeigen sein, inwiefern eine aus einem westlichen Überlegenheitshabitus geborene rigorose und pauschale Ablehnung des ruandischen Versöhnungsprozesses dem Kontext ebenso wenig gerecht wird wie eine unkritisch affirmative Deutung, die Ruanda als erfolgreiches und in enger Partnerschaft mit Europa durchgeführtes Versöhnungsprojekt ohne Schattenseiten preist. Fokussieren die einen einzig die Schattenseiten in Gestalt existierender Menschenrechtsverletzungen ohne Berücksichtigung der situationalen Komplexitäten eines über Jahrzehnte von massiver Gewalt geprägten Gebietes sowie der bereits existierenden sozialen Bewegungen und lokalen Dynamiken, preisen die anderen eine Illusion eines mit Europa eng kooperierenden Wunderstaates an, durch die existierende Ungerechtigkeiten verschleiert werden.

⁷⁷ Meireis, Öffentlichkeit – eine kritische Revision, 134.

(2) Anschluss an existierende und Ermöglichung weiterer interkontextuelle(r) Diskurse

Die Erarbeitung einer christozentrischen Versöhnungskonzeption schließt an bereits existierende interkontextuelle, vor allem theologische Diskurse an. So veröffentlichte der ruandische Theologe und amtierende Präsident der presbyterianischen Kirche Ruandas Pascal Bataringaya 2012 seine Dissertation »Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda«⁷⁸. Bataringaya entfaltet im Anschluss an Bonhoeffer und auf christologischen Theologumena beruhend Impulse für eine christliche Friedensethik der Kirchen in Ruanda. Des Weiteren fanden seit 2014 vier Konferenzen in Ruanda statt, die unter europäischer und ruandischer Beteiligung verschiedene friedensethische und interkulturelle Themen sowie theologische Impulse Dietrich Bonhoeffers für globale Kontexte näher beleuchteten.⁷⁹ Diese und weitere ruandische und internationale Stimmen werden in die Untersuchung einfließen.⁸⁰ Sie zeigen zugleich: Dietrich Bonhoeffers Theologie und Ethik ist von plurikontextueller Relevanz im Hinblick auf die Frage des nachhaltigen Friedens und der gesellschaftlichen Versöhnung. Ob die Überlegungen der hier vorliegenden Studie, die unter anderem Denkbewegungen und christologische Argumentationsfiguren Bonhoeffers aufnimmt, eine Anschlussfähigkeit für den Kontext Ruanda und weiterer Transformationsgesellschaften für sich beanspruchen können, scheint vor dem Hintergrund der bereits erschienen ruandischen und südafrikanischen Veröffentlichungen zu Bonhoeffer einerseits wahrscheinlich und muss andererseits im anschließenden globalen interkontextuellen Diskurs erörtert werden.

In diesem Sinne muss, so gut es geht, über die *Ermöglichung weiterer Diskursräume* der Anschluss des globalen Diskurses an die vorliegende Studie ermöglicht werden – etwa durch internationale Konferenzen, Partnerschaften und anderweitige Kooperationen. In jenen Diskursräumen muss die Studie selbst auf

⁷⁸ Pascal Bataringaya, *Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda* (Schriften der Hans Ehrenberg-Gesellschaft 18), Kamen 2012.

⁷⁹ Vgl. dazu die in der Reihe »Theology in the Public Square« erschienenen Tagungsbände Heinrich Bedford-Strohm/Pascal Bataringaya/Traugott Jähnichen (Hg.), *Reconciliation and Just Peace. Impulses of the Theology of Dietrich Bonhoeffer for the European and African Context* (Theology in the Public Square 9), Zürich 2016; Heinrich Bedford-Strohm/Tharcisse Gatwa/Traugott Jähnichen/Elisée Musemakweli (Hg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation* (Theology in the Public Square 10), Zürich 2017; Traugott Jähnichen/Pascal Bataringaya/Olivier Munyanga/Clemens Wustmans (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer. Life and Legacy* (Theology in the Public Square 11), Zürich 2019; Pascal Bataringaya/Claudia Jähnel/Traugott Jähnichen/Penine Uwimbabazi (Hg.), *Overcoming Violence. Challenges and Theological Responses in the Context of Central-Africa and Europe* (Theology in the Public Square 12), Zürich 2021.

⁸⁰ Siehe die Ausführungen im dritten Teil der Untersuchung.

die in ihr möglicherweise vollzogenen Prozesse des »Othering«, der Invisibilisierung und Subalternisierung von Wissen sowie auch auf potenzielle Anschlussmöglichkeiten oder Überschneidungen mit wenig beachteten Epistemologien hin befragt werden.

(3) Ausblick auf potenzielle interkontextuelle Impulse für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse

Im ruandischen Kontext verdichten sich die Phänomene und Herausforderungen von Versöhnungsprozessen unter kirchlicher Beteiligung in besonderer Weise. Die Kirchen in Ruanda haben in relativ kurzer Zeit und auf engem Raum ein Verständnis von und öffentliche Praktiken der Versöhnung entwickelt. Der im kirchlichen Raum Ruandas zu beobachtende begleitende, geduldige und negative Gefühle nicht ausklammernde Umgang mit den Geschichten und Traumata der Gemeindemitglieder, das öffentliche und dem Aufbau einer Zivilgesellschaft dienende Wirken der Kirchen in Gestalt von Schuldbekennnissen, der Zusammenarbeit mit Universitäten, der Organisation internationaler Konferenzen und der Schaffung besonderer Räume der Versöhnung und Orte der Erinnerung sind vorliegend Anlass und Referenzrahmen, über eine Öffentliche Theologie der Versöhnung nachzudenken, die möglicherweise auch Impulse für andere Kontexte setzen könnte. Versöhnung als Wegbereitung zu begreifen, die Alteritäten und negative Gefühle nicht ausklammert, sondern vielmehr produktiv integriert und ausrichtet, sowie die Reflexionen über eine angemessene (kirchliche) Raumgestaltung für Versöhnungsprozesse könnten – unter der Bedingung der Reflexion von Kategorienabbrüchen zwischen ruandischem und deutschem Kontext – als vielversprechende Impulse auch für den deutschen Kontext gelten.⁸¹

2.1.3 Zwischenfazit: Das Paradigma der Öffentlichen Theologie als methodisches Gerüst der Studie

Grundsätzlich nimmt die Untersuchung die Beobachtung, dass Christinnen und Christen, Theologietreibende und Kirchen in Ruanda öffentlich im gesellschaftlichen Versöhnungsprozess beteiligt sind, zum Anlass, über Elemente und Kriterien einer Öffentlichen Theologie der Versöhnung nachzudenken. In welchem

⁸¹ Auch wenn im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich, könnte gefragt werden, inwiefern diese Phänomene und das durch die Beschäftigung mit dem ruandischen Kontext erarbeitete theologische Versöhnungsverständnis Relevanz für den deutschen Kontext haben kann, der vor der bleibenden Herausforderung gesellschaftlicher und nationaler Versöhnung angesichts zweier Weltkriege, der Gräueltaten der Shoa, der Wiedervereinigung von Ost- und Westdeutschland sowie aktueller innergesellschaftlicher Spaltungen entlang einer nationalistisch-populistischen und liberal-kosmopolitischen Konfliktlinie steht.

Verhältnis Getaufte, Theologie beziehungsweise Kirchen und Öffentlichkeit zueinander stehen (können) und welche Bedeutung dabei der Begriff der Versöhnung einnimmt beziehungsweise einnehmen kann, wird im Laufe der Untersuchung auf drei verschiedenen Ebenen reflektiert:

Erstens die Ebene der sozial-ethischen Reflexion: Es werden biblische und theologiegeschichtlich relevante Versöhnungsbegriffe und -konzeptionen auf den ihnen inhärenten Öffentlichkeitsanspruch hin reflektiert. Diese sozial-ethische Klärung dient der Vergewisserung, dass ein theologisches Verständnis von Versöhnung nicht nur Bedeutung für Gläubige und innerhalb der eigenen Kirchenmauern, sondern auch im Raum der Öffentlichkeit beansprucht.

Zweitens die sozial-ethisch normative Ebene: Es wird reflektiert, wie theologische Theorieelemente in den öffentlichen Diskurs von gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen eingebracht werden können,⁸² welche spezifischen Perspektiven und besonderen Deutungsmuster von einer theologischen Wirklichkeitsdeutung im Blick auf das Paradigma der Versöhnung ausgehen und von Christinnen und Christen, Theologietreibenden und Kirchen öffentlich thematisiert werden können.

Drittens die Ebene der Reflexion von christlichen Phänomenen in der Öffentlichkeit: Es werden vor dem Hintergrund des Problemhorizonts von Transformationsgesellschaften förderliche wie hinderliche Wirksamkeiten der christlichen Theologie und Praxis für Versöhnungsprozesse reflektiert, indem sowohl die Theologie auf ihre lebensdienlichen und -hinderlichen Traditionselemente für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse hin befragt als auch die öffentliche Rolle der Kirchen in Versöhnungsprozessen am Fallbeispiel Ruanda durch eine historische Analyse thematisiert und reflektiert wird.

Es wird im Rahmen der Studie nicht beansprucht, *die* Öffentliche Theologie für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse zu präsentieren. Vielmehr wird ein selbst kontextuell verwurzelter Theorierahmen im Sinne einer Heuristik in den global asymmetrischen Diskurs kontextueller Öffentlicher Theologien eingeführt. Durch diesen Theorierahmen kann einerseits das Paradigma der Versöhnung und dessen theologische Grundstrukturen als orientierend für gesellschaftliche Prozesse geltend gemacht werden. Andererseits bleiben die Überlegungen angewiesen auf den Dialog mit den kontextuellen Theologien Ruandas und darüber hinaus weiterer Kontexte gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse, in dem Überschneidungen, Anschlussmöglichkeiten und -hindernisse zwischen

⁸² Die Frage der »Zweisprachigkeit«, also der angemessenen Kommunikation christlich partikularer Perspektiven im öffentlichen Raum, kann im Rahmen der Untersuchung nur implizit mit Verweis auf bereits vorhandene sowie mögliche Inhalte einer Öffentlichen Theologie im Kontext Ruandas erfolgen und ist nicht Gegenstand einer gesonderten fundamentaltheologischen Reflexion. Vgl. dazu näher Frederike van Oorschot/Simone Ziermann (Hg.), *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten* (Öffentliche Theologie 36), Leipzig 2019.

vorliegendem Theoriekonzept und jeweiliger kontextueller Öffentlicher Theologie diskutiert werden können. Zugleich können durch die Beschäftigung mit dem ruandischen Kontext, in dem sich Phänomene der Versöhnung auf spezifische Art und Weise verdichten, wichtige Impulse nicht nur für den internationalen Friedens- und Versöhnungsdiskurs, sondern auch den theologischen Diskurs in Deutschland gesetzt werden, etwa wenn nach der Bedeutung der Versöhnung als Leitmotiv einer Öffentlichen Theologie auch im deutschen Kontext gefragt und das Konzept der Wegbereitung der Versöhnung vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Versöhnungsprozesse in Deutschland geltend gemacht wird.

2.2 Sozial-ethische Grundentscheidungen der Untersuchung

2.2.1 Zwischen Differenz und Analogie: der christozentrische Ansatz

In einem instruktiven Überblick zeigt Florian Höhne mögliche sozial-ethische Spielarten Öffentlicher Theologie auf. Dabei zielt die sozial-ethische Grundfrage auf die Klärung der »öffentlichen Geltungsansprüche(n) der Religion über die Grenzen ihrer je eigenen Tradition hinaus.«⁸³ Auf den vorliegenden Problemhorizont übertragen wird etwa gefragt, inwiefern eine theologische Perspektive auf Versöhnung auch außerkirchliche Geltung für die Gesellschaft im Ganzen einnehmen kann. Hat ein theologisch verstandener Versöhnungsbegriff, der von der Versöhnung Gottes mit den Menschen ausgeht, Geltung für zwischenmenschliche und gesellschaftliche Vollzüge der Wiederherstellung von Beziehung auch außerhalb der Kirche?

Höhne zeigt unterschiedliche, oft konfessionell geprägte Möglichkeiten der Beantwortung der sozial-ethischen Grundfrage auf – etwa durch eine spezifische Auslegung der Naturrechtslehre von Seiten katholischer Theologien, durch den Begriff der Gemeinsamen Gnade von Seiten calvinistischer Theologien oder durch Rekurs auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre beziehungsweise die reformierte Tradition der Königsherrschaft Christi von Seiten protestantischer Theologien.⁸⁴

Die vorliegende Studie folgt dabei besonders letztgenannten Ansätzen protestantischer Theologien durch eine kritische Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre sowie eine Aufnahme des Analogiedenkens Karl Barths, beides fortwährend zugespitzt auf das Leitmotiv Versöhnung. Die Wegbereitungsmetapher dient dabei

⁸³ Höhne, Öffentliche Theologie, 42.

⁸⁴ Ebd., 43–76.

der Erschließung von Unterscheidungen (nicht Trennungen) zwischen göttlichem Versöhnungsgeschehen und menschlichen Versöhnungsprozessen; die Analogie fragt demgegenüber nach den spezifischen Verbindungslinien zwischen beiden Dimensionen. Das substanzielle Fundament beider Argumentationsfiguren ist dabei das Versöhnungsgeschehen in Christus, welches Christus als Ursprung, Wesen und Ziel aller Versöhnung auszeichnet und weshalb vorliegend von einer christozentrischen Theoriearchitektur die Rede ist. Die methodischen Implikate und Konsequenzen dieser sozial-ethischen Grundentscheidung sollen folgend kurz skizziert werden.

2.2.1.1 Der theologische Versöhnungsbegriff zwischen Synthetisierung und Differenzierung

Methodisch eröffnen sich im Hinblick auf das Problemfeld Versöhnung aus theologischer Perspektive zunächst grundlegend zwei Möglichkeiten:

Die erste – und zugleich vorliegend nicht bevorzugte – Möglichkeit besteht in der vollkommenen *Synthetisierung* von gesellschaftlicher und politischer Versöhnungspraxis mit den Narrativen der Bibel über Versöhnung und zugleich der Negierung vor allem soteriologischer und eschatologischer Paradigmen. Auf die Methode der Synthetisierung berufen sich – vor allem im Anschluss an die Konzeption Abaelards⁸⁵ und damit im Zuge neuzeitlicher Entwicklungsgeschichte stark gewordene – theologische Versöhnungskonzepte, die die Exklusivität des Versöhnungsgeschehens am Kreuz radikal in Frage stellen und die subjektive beziehungsweise sozial-politische Dimension biblischer Narrative der Versöhnung in den Fokus rücken.

Diese »Christologie von unten« – Ralf K. Wüstenberg nennt dieses Konzept das »humanistische Modell«⁸⁶ – ist, wie Bernhard Seiger zutreffend feststellt, von Ambivalenzen bestimmt: Sie hat einerseits einen klaren »Weltbezug«, beinhaltet eine starke »Hoffnung auf Fortschritte im ethischen Verhalten« und ist somit hoch anschlussfähig für außertheologische Diskurse, läuft jedoch andererseits Gefahr, »das Verständnis von Versöhnung als Herstellung von Gottesgemeinschaft durch das Sühneleiden Christi«⁸⁷ und damit das kritische Potenzial von Theologie gegenüber den Geschehnissen der Welt zu verlieren. Durch die Fokussierung auf die Versöhnung und die Verwirklichung derselben im Diesseits, muss sich das humanistische Modell dem Vorwurf stellen, die Infragestellung des Diesseits durch das Jenseits, die biblisch durch das richtende, stellvertretende Leiden Jesu Christi am Kreuz ihren Ausdruck findet und damit grundlegende Merkmale biblischer Anthropologie und Theologie beinhaltet, aus den Augen zu verlieren. So neigen vor allem Vertreter des humanistischen Mo-

⁸⁵ Vgl. Gerhard Sauter, »Versöhnung« als Thema der Theologie, Gütersloh 1997, 61–69.

⁸⁶ Vgl. Wüstenberg, Versöhnung, 454–459, hier vor allem 459.

⁸⁷ Bernhard Seiger, Versöhnung – Gabe und Aufgabe. Eine Untersuchung zur neueren Bedeutungsentwicklung eines theologischen Begriffs, Frankfurt a. M. 1996, 162.

dells nicht selten zu einem induktiven Vorgehen im Hinblick auf die theologische Bewertung gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse. Der theologische Schritt dieser Konzeptionen bestehe nach Wüstenberg darin, »in der politischen Wirklichkeit wahrgenommene Versöhnungsmotive (national reconciliation etc.) biblisch zu identifizieren.«⁸⁸ Das Problem dieser Vorgehensweise liegt für Wüstenberg klar auf der Hand:

»Eine Selektion anhand von politischen (und nicht theologischen) Kriterien steht dann vor unlösbaren Problemen, wenn mit der Auswahl der Kriterien auch die Norm zur theologischen Prüfung aus der politischen Analyse stammt. Dann wäre letztlich das Politische steuernd. Die theologische Interpretation verlöre ihr kritisches Potenzial.«⁸⁹

Das zweite und im Sinne der sozial-ethischen Grundentscheidung favorisierte methodische Vorgehen basiert dagegen nicht auf Synthetisierung, sondern vielmehr auf der *Differenzierung* zwischen der vertikalen und horizontalen Dimension der Versöhnung. Dieses Vorgehen ist mit beträchtlichen Risiken und Herausforderungen behaftet. Zwar ermöglicht eine Differenzierung die Entfaltung eines spezifisch theologischen Versöhnungsbegriffs, der das Versöhnungsgeschehen Gottes als Ausgangspunkt nimmt und es in seiner Bedeutung nicht relativieren oder trivialisieren muss.⁹⁰ Zugleich fordert eine Differenzierung zu einer sensiblen Zuordnung der vertikalen und horizontalen Dimension auf, die der Gefahr einer Dämonisierung der Opfer und Viktimisierung der Täterinnen und Täter ebenso wenig erliegt wie der Gefahr vor zu einfachen Synthetisierungen zwischen den Sphären der Kirche und der Welt. Methodisch ermöglicht ein Changieren zwischen induktivem und deduktivem Vorgehen die Differenzierung – und zugleich kritische Zuordnung – der horizontalen und vertikalen Dimension in Anschluss an Wüstenberg.

2.2.1.2 Das Changieren zwischen induktivem und deduktivem Vorgehen

Die Untersuchung ist gekennzeichnet durch einen ständigen Wechsel zwischen induktiven und deduktiven Schritten. Beim induktiven Vorgehen geht es nicht um die oben genannten unkritische Übertragung lebensweltlicher Phänomene

⁸⁸ Wüstenberg, Versöhnung, 490.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. Sándor Fazakas, Art. Versöhnung, Vergebung, Verzeihen, in: Evangelische Ethik Kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen, Gütersloh 2015, 219–227, 220: »Um einer einseitigen Ethisierung des Versöhnungsverständnisses entgegenwirken zu können, bedarf es eines theologischen Korrektivs.« Hinzuzufügen wäre in Bezug auf die gewählte Methodik: Um einer einseitigen Dogmatisierung des Versöhnungsverständnisses auf Seiten der Theologie entgegenwirken zu können, bedarf es eines humanwissenschaftlichen Korrektivs.

der Versöhnung auf biblische Symbole, Narrative und Mythen, sondern vielmehr um »die kritische Aneignung anderer Wissenschaftszweige für den theologischen Erkenntnisgewinn.«⁹¹ Eine lebensnahe Theologie benötigt außertheologisches Fachwissen und eine präzise Beobachtung gesellschaftlicher Phänomene. Der induktive Einstieg soll einerseits Orientierung im Feld lebensweltlicher Problemhorizonte ermöglichen und andererseits blinde Flecken und Fallstricke der Theologie offenbaren. Die philosophischen, sozialpsychologischen, politik- und rechtswissenschaftlichen Überlegungen, die sich mit den Phänomenen gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse beschäftigen, sollen als Orientierungs- und Erkenntnisquelle für die theologische Perspektive betrachtet werden.⁹² Vor allem im Hinblick auf die ethische – horizontale – Dimension bieten jene Konzepte Orientierung und Sprachfähigkeit im vielfältigen und bunten Vorstellungskomplex der Versöhnung mit seinen schillernden Begriffen wie Vergebung, Schuld, Koexistenz, Vertrauen, Gerechtigkeit, Wiedergutmachung, Frieden etc. Auch im Hinblick auf die komplexe Frage der Versöhnung auf kollektiver Ebene und das Problem sogenannter »Politiken der Versöhnung« liefern die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse sowie die bereits existierenden politischen Versöhnungsmaßnahmen wichtige Impulse für die theologische Betrachtung des Problems. Die Autonomie anderer wissenschaftlicher Zugänge zum Thema Versöhnung wird anerkannt und zugleich normativ nach den jeweiligen theologischen Begründungszusammenhängen gefragt.⁹³ Es gilt, die Aussagen und Fragestellungen im Hinblick auf Versöhnung »im Horizont der eigenen Disziplin zu reformulieren und die in die Perspektive der eigenen Wissenschaft

⁹¹ Vgl. Wüstenberg, Versöhnung, 43, der die Aneignung interdisziplinärer Zugänge als »induktiven Einstieg« bezeichnet, wohingegen die Ausarbeitung der theologischen Überlegungen als »deduktive Unterbrechung« bezeichnet wird.

⁹² Vgl. dazu die Kritik von Thorsten Waap an der theologischen Anthropologie von Karl Barth und Wolfhart Pannenberg in: Thorsten Waap, Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg (FSÖTh 121), Göttingen 2008, 307–321. Waap schlägt in Anknüpfung und Abgrenzung an Barth und Pannenberg das »Modell der Kooperation« zwischen humanwissenschaftlicher und theologischer Anthropologie vor, dem hier auch gefolgt wird: »Ein Modell der Kooperation könnte in der theologischen Anthropologie Raum greifen, ein fruchtbares Überschreiten der alten Antworten mit neuen Fragen und dann folgenden neuen Antworten. Zur Abgrenzung und Anthropologiekritik kommt es noch früh genug, wenn das Evangelium von Jesus Christus der Maßstab beziehungsweise das Differenzkriterium von Theologie und Anthropologie bleibt.« Ebd., 492.

⁹³ Die Anerkennung der relativen Autonomie nicht-theologischer Wissenschaftszweige sowie deren kritische theologische Perspektivierung lässt sich ähnlich auffinden bei Traugott Jähnichen, Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 3), Stuttgart 2008; Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart² 1978 und Hans-Richard Reuter, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Öffentliche Theologie 8), Gütersloh 1996.

transponierte Problemstellung schließlich mit den eigenen Methoden zu bearbeiten und eine Problemlösung zu offerieren.«⁹⁴

Das deduktive Vorgehen, mit Wüstenberg gesprochen, die »deduktiven Einbrüche«⁹⁵, ist beziehungsweise sind entsprechend dadurch gekennzeichnet, dass »die Rückfragen [die sich aus der Lebenswirklichkeit ergeben (M.S.)] [...] als Herausforderung begriffen (werden), weiter aus *theologischer Perspektive* über Konzepte einer Christologie ›von oben‹ im Zusammenhang der Versöhnungslehre nachzudenken, die ›unten‹ in der politischen Wirklichkeit auch ›ankommen‹.«⁹⁶

Das grundlegende Axiom der vorliegenden Untersuchung besteht somit darin, dass aus theologischer Perspektive nur *univok*⁹⁷ von Versöhnung gesprochen werden kann.⁹⁸ Was Versöhnung aus theologischer Perspektive ist und wie sie sich in der Welt zeigt beziehungsweise zeigen könnte, wird in den Worten

⁹⁴ Jähnichen, Wirtschaftsethik, 105.

⁹⁵ Wüstenberg, Versöhnung, 43.

⁹⁶ Ebd., 491 (Hervorhebungen im Original).

⁹⁷ Die *univoke* Rede von Versöhnung ist nicht als Widerspruch zu einer notwendigen Zweisprachigkeit von Öffentlicher Theologie zu verstehen, die um verständliche Kommunikation des partikularen christlichen Verständnisses von Versöhnung im öffentlichen Raum ringt. Univok bedeutet hier vielmehr, dass auch über lebensweltliche Phänomene der Versöhnung vorliegend nur aus dem Blick des partikularen und durch eine angemessene Zweisprachigkeit zu vermittelnden christlichen Versöhnungsverständnisses gesprochen werden kann.

⁹⁸ Vgl. dazu ebd., 29f. Es wird deshalb vorliegend bewusst nicht von einem »transdisziplinären Ansatz« gesprochen, da diesem problematische Grundprämissen zu Grunde liegen. Gegenüber dem interdisziplinären Ansatz soll jener zunächst auf Probleme antworten, »die sich ›jenseits der Wissenschaft‹, also in der Gesellschaft stellen«, – eine Prämisse, die auch der interdisziplinäre Ansatz beinhaltet – und darüber hinaus durch eine Kombination von Paradigmen und Methoden der verschiedenen Disziplinen auf komplexe Fragestellungen und Probleme der Gesellschaft dienliche Antworten finden. »Der transdisziplinäre Ansatz verlässt damit das perspektivische und dialogische Vorgehen des interdisziplinären Forschens zugunsten einer integrierenden und transformierenden Vorgehensweise. [...] Der Preis für diesen Neuansatz liegt in der Auflösung der Eigenart der disziplinspezifischen Paradigmen und Methoden, aber auch ihrer je eigenen Fragestellungen und Probleme.« Rebekka A. Klein, Theologie als transdisziplinäres Wissen. Wissenschaftstheoretische Impulse im reformatorischen Denken, in: EvTh 77/6 (2017), 437–450, 442; vgl. auch Jürgen Mittelstraß, Transdisziplinarität. Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit, Konstanz 2003, 9f. Inwiefern eine hier letztendlich geforderte Supertheorie die Vielschichtigkeit der Perspektiven einzelner Disziplinen integrieren kann und welche Bewertungsmaßstäbe beziehungsweise Werturteile ihr dabei zu Grunde liegen sollen, wird nicht deutlich und bleibt vage formuliert. Vgl. zur Kritik auch Jähnichen, Wirtschaftsethik, 101, der »eine Vielfalt von Perspektiven und Methoden der Wissenschaften« begrüßt und deutlich macht, dass »jede einzelne Wissenschaft nur Teilaspekte der Wirklichkeit unter der ihr je eigenen Perspektive wahrnehmen kann«.

Arthur Richs auf Grundlage der »Erfahrungsgewissheit des christlichen Glaubens«⁹⁹ eruiert – zwar im steten Gespräch mit anderen Perspektiven, doch bleibt letztlich die maßgebliche Grundlage und der die Richtungweisende normative Kompass das Versöhnungsverständnis des christlichen Glaubens und seiner Tradition.¹⁰⁰ Im vollsten Bewusstsein, dass innerweltliche Versöhnung auch ohne christliche Deutungsmuster auskommt und »dem allgemeinmenschlichen Erfahrungshorizont nicht fremd ist«¹⁰¹, wird Versöhnung als theologisches Paradigma entfaltet, welches sich vor allem durch seine eschatologischen, soteriologischen und christozentrischen Dimensionen und herauszuarbeitenden spezifischen ethischen Implikationen auszeichnet. Damit wird die Grundlage für alle weiteren Spezifizierungen im Feld individueller und kollektiver Versöhnungsmaßnahmen in der horizontalen Dimension gelegt.

2.2.1.3 Die Differenzlinien Letztes/Vorletztes, Kirche/Welt und Individuum/Kollektiv

Durch die Differenzierung zwischen vertikaler und horizontaler Dimension, die im Laufe der Arbeit unter Zuhilfenahme von Dietrich Bonhoeffers Ausführungen zu den »letzten und vorletzten Dingen« sowie zur »Wegbereitung im Vorletzten« entfaltet werden wird,¹⁰² ergeben sich notwendige und stets zu beachtende Differenzmarker auf verschiedenen Ebenen.

Es gilt, einen vertikalen Versöhnungsbegriff zu entfalten, der in spezifischer Weise auf die horizontale Dimension der Versöhnung zu beziehen ist. Hier wird die Differenzlinie Letztes/Vorletztes markiert, die vor zu vorschnellen Gleichsetzungen der beiden Dimensionen warnt. Es wird somit davon ausgegangen, dass es kategoriale Abbrüche und zugleich Analogien zwischen geistlicher und gesellschaftlicher beziehungsweise politischer Versöhnung gibt.¹⁰³ Zugleich ist damit der zweite Differenzmarker Kirche/Welt angesprochen. Es ist zu fragen, ob Versöhnung innerhalb der Kirche anders implementiert werden kann als in der Sphäre der Welt, die spezifischen systemimmanenten Logiken unterliegt. Zuletzt gilt es, die Differenzierung zwischen kollektiver und individueller Versöhnung zu beachten. Individuelle Versöhnungsschritte wie beispielsweise Reue, Schuldbekennnis, Vergebung etc. sind nicht zwangsläufig auch auf Kollektive anwendbar. Erst unter Beachtung dieser Differenzmarker können sphären- und kontextsensible individual- und sozial-ethische Kriterien entfaltet werden, die in verschiedenen Öffentlichkeiten von Relevanz sein könnten.

⁹⁹ Vgl. Arthur Rich, *Wirtschaftsethik I. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh 1991, 105.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 100: »Es gibt keine Möglichkeit, das Menschengerechte als material bestimmte Norm im Sinne wissenschaftlich-objektiver Rationalität allgemeingültig zu begründen.«

¹⁰¹ Ebd., 129.

¹⁰² Vgl. DBW 6, 137–163.

¹⁰³ In Anlehnung an Wüstenberg, *Versöhnung*, 508–522.

2.2.1.4 Die Ausarbeitung von Kriterien

Durch Einbezug der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse (induktiver Schritt) sowie die darauf antwortende Ausarbeitung eines theologischen Versöhnungsbegriffs (deduktiver Einbruch), der »Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung« definiert, können individual- und sozial-ethische Kriterien entfaltet werden, die auf – niemals gänzlich abgeschlossene und der Kritik stets offenstehende – »Prinzipien christlicher Existenz«¹⁰⁴ innerhalb von Versöhnungsprozessen hinzielen. Die Kriterien erhalten ihre Grundlegung durch das Versöhnungsgeschehen Gottes am Kreuz (vertikale Ebene) und richten sich aus auf Versöhnungsprozesse in der Welt, indem sie »normative Anhaltspunkte«¹⁰⁵ generieren. Sie sind »im Blick auf die Ordnungsgestalt der Gesellschaft als kritischer Maßstab wie als gestaltendes Prinzip fruchtbar zu machen.«¹⁰⁶ Durch die Prinzipienhaftigkeit der Kriterien werden noch keine konkreten ethischen Urteile im Angesicht situationaler Dilemmata und lebensweltlicher Komplexitäten vorgegeben. Es handelt sich um allgemein orientierende und richtungsweisende Parameter der ethischen Ausrichtung von Versöhnungsprozessen.¹⁰⁷

Die Kriterien sind, »weil am Absoluten der Glaubensüberzeugung orientiert, rational nicht begründbar, wenngleich ihnen ein Maß an Evidenz zukommt, das in der sozial-ethischen Argumentation rational wirksam werden kann und soll.«¹⁰⁸ Auf der Ebene der Kriterien der Versöhnung ist die theologische Perspektive damit bedingt diskursfähig und für andere Perspektiven ertragreich. Das argumentative Vorgehen trägt der nüchternen Erkenntnis Rechnung, dass keine Wissenschaft wertfrei agiert und somit durch angebliche »weltanschauliche Neutralität« die Deutungshoheit über andere Disziplinen gewinnen könnte.¹⁰⁹ Die Karten werden schlichtweg offen auf den Tisch gelegt.¹¹⁰ Im interdisziplinären Dialog wird es nicht nur dort interessant, wo Überschneidungen

¹⁰⁴ Rich, Wirtschaftsethik, 172.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Jähnichen, Wirtschaftsethik, 93.

¹⁰⁷ Rich führt noch die dritte Ebene der praktischen Maximen ein, »die ethische Urteile in konkreten Sachfragen ermöglichen sollen«. Rich, Wirtschaftsethik, 170. Die Ebene der Maximen wird im Verlauf der Arbeit da tangiert, wo die Kriterien konkret auf die ruandische Situation bezogen werden. Vgl. dazu näher die Ausführungen im dritten Teil.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Dabei kann sehr wohl die Unterscheidung zwischen empirisch darstellbarem Wissen und Werturteilen aufrechterhalten werden, »wobei sich die wissenschaftliche Erkenntnis von Werturteilen freizuhalten habe, gleichwohl die dem jeweiligen Handeln zu Grunde liegenden Werturteile berücksichtigt werden müssen.« Traugott Jähnichen, Wirtschaftsethik, 48. Vgl. dazu näher Max Weber, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Tübingen ²1951, 475–526.

¹¹⁰ Vgl. Rich, Wirtschaftsethik, 102.

der Kriterien anderer Perspektiven oder »sinnparallele Aussagen«¹¹¹ zu entdecken sind, sondern vor allem wo Differenzen zu Tage treten. Alle Disziplinen können bei dieser interdisziplinären und zugleich perspektivischen Betrachtungsweise des Problemfeldes »Versöhnung« profitieren, »wenn sich die Beteiligten auf »blinde Flecken« der eigenen Beobachterperspektive aufmerksam machen können und wenn Überlegungen der jeweils anderen Disziplin zu einem Problembereich die eigene wissenschaftliche Perspektive in sinnparallelen Argumentationsgängen produktiv herausfordern.«¹¹²

¹¹¹ Helmut Schelsky, Religionssoziologie und Theologie, in: ZEE 3 (1959), 131.

¹¹² Jähnichen, Wirtschaftsethik, 105. Vgl. zu den – notwendig existenten – »blinden Flecken« bei Operationen der Beobachtung Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 144ff.

3 Gliederung und Aufbau

Die Untersuchung ist, die begriffliche und methodische Vorverortung ausgenommen, wesentlich in drei Teile untergliedert. Innerhalb eines jeden Teils wird die Methode des Changierens zwischen induktiven Einstiegen und deduktiven Unterbrechungen erkennbar sein. Je nach vorliegender Fragestellung werden im induktiven Schritt unterschiedliche disziplinäre (vor allem philosophische, sozialpsychologische, geschichts- und politikwissenschaftliche) Perspektiven entfaltet und im deduktiven Schritt mit der theologischen Perspektive ins Gespräch gebracht.

Im ersten Teil wird die Theoriearchitektur des theologischen Versöhnungsverständnisses entfaltet. Der induktive Einstieg erfolgt dabei durch eine kritische Auseinandersetzung mit Hannah Arendts Begriff des Verzeihens. Arendts Ausführungen zum Begriff des Verzeihens innerhalb der »Vita Activa« und weiter darüber hinausgreifender Quellen¹¹³ können als eine Anfrage und Herausforderung an die Theologie verstanden werden. Arendt stellt die von der Theologie entfaltenen Konzeptionen einer *gratia praeveniens* – im Sinne einer zuvorkommenden Gnade und Vergebung Gottes, die Vergebung zwischen Menschen ermögliche – radikal in Frage und kehrt sogar das Verhältnis um. Erst die Vergebung im zwischenmenschlichen Bereich ermögliche die Vergebung Gottes. Sie verweist damit auf die einzelnen notwendigen Schritte im Versöhnungsprozess der horizontalen Dimension (wie z. B. Vorhaltung der Tat seitens des Opfers und Reue seitens des Täters beziehungsweise der Täterin). Dabei zieht Arendt die

¹¹³ Bisher wurde im deutschsprachigen theologischen Diskurs lediglich Arendts Verzeihensbegriff der »Vita Activa« rezipiert, vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹³2013. Es ist das Verdienst Thomas Dürrs, den Diskurs um Arendts Verzeihensbegriff über die »Vita Activa« hinaus zu erweitern. Dürr arbeitet in seiner Monographie, *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*, Freiburg/München 2009, weitere nach der *Vita Activa* entstandene Quellen auf, die Bezug zum Begriff des Verzeihens nehmen. Arendt selbst ist nicht bei den (fragmentarischen) Ausführungen der »Vita Activa« stehen geblieben und hat ihre Gedanken immer wieder überarbeitet und modifiziert. Dürr kann somit Arendt mit Arendt selbst kritisieren und auf dieser Grundlage die Konzeption des »versprechenden Verzeihens« im Anschluss an Hannah Arendt ins Feld führen.

biblischen Schriften heran und rekurriert auf »Jesus als den Entdecker des Verzeihens«, der als Kronzeuge ihrer Konzeption auftritt. Zugleich wirft Arendt die Frage auf, inwiefern Versöhnung einzig ein individuell zwischenmenschliches Phänomen darstellt oder nicht auch in kollektiven Sphären wie der Politik zur Anwendung kommen kann. Hannah Arendts Überlegungen drängen sich somit als induktiver Einstieg förmlich auf. Sie steht paradigmatisch für die Herausforderungen und Anfragen, die an eine theologische Konzeption der Versöhnung gestellt werden müssen und denen die vorliegende Untersuchung begegnen will.

Die erste deduktive Unterbrechung, die die Überlegungen des induktiven Einstiegs kritisch aufgreift, geschieht sodann in drei Schritten, die als notwendige hermeneutische Schlüssel einer theologischen Versöhnungskonzeption ins Feld geführt werden. Die axiomatische Grundlegung (als erster hermeneutischer Schlüssel) besteht in der Aussage, dass »Christus Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung« ist. Durch eine soteriologische und eschatologische Betrachtung des Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch kann in Abgrenzung zu Arendt aufgezeigt werden, dass sehr wohl von einer *gratia praeveniens* gesprochen werden kann, ohne der Gefahr von Opferdämonisierung und Täterverharmlosung zu erliegen.

Vielmehr wird im Anschluss an Bonhoeffer das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch als »Letztes« definiert, welches immer wieder die (Versöhnungs-)Prozesse des »Vorletzten« unterbricht und transformativ in das Weltgeschehen eingreift. Die horizontalen Versöhnungsschritte und -phänomene wie Wahrheitserkenntnis, Reue, Wiedergutmachung, bleibende Alterität und sogar die Entscheidung der Nicht-Vergebung können so verstanden werden als »Wegbereitung im Vorletzten« (zweiter hermeneutischer Schlüssel). Die Wegbereitung ist dabei eschatologisch ausgerichtet auf das Letzte und erhält von da aus ihre spezifische Substanz und Richtung. Der Einbruch des Letzten ins Vorletzte ist im Anschluss an soteriologische Ausführungen als den weltlichen Prozess immer wieder unterbrechendes Versöhnungshandeln Gottes mit den Menschen darzulegen.

Zugleich deutet die Metapher des »Letzten und Vorletzten« bereits auf die notwendige Differenzierung sowohl der Sphären als auch der Akteure hin (dritter hermeneutischer Schlüssel). In Anknüpfung an Luthers Zwei-Regimente-Lehre sowie Bonhoeffers Rede von den Letzten und Vorletzten Dingen wird der theologische Versöhnungsbegriff als sphären- und akteursensibel verstanden, da er die Differenzlinien geistlich/weltlich, Kirche/Welt, individuell/kollektiv im Blick behält.

Kann durch Luther und Bonhoeffer die notwendige Differenz zwischen vertikaler und horizontaler Ebene markiert werden, soll im Anschluss an die hamartiologischen Überlegungen der Versöhnungslehre Karl Barths¹¹⁴ nach möglichen Analogien zwischen den letzten und vorletzten Dingen nicht nur auf

¹¹⁴ Vgl. KD IV/1-4.

individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene gefragt werden.¹¹⁵ Karl Barths christozentrischer Ansatz benennt als Spiegel des Versöhnungsgeschehens Gottes durch Christus die drei Gestalten der Sünde »Hochmut, Trägheit und Lüge«, die als Störungen für das Individuum und die unversöhnte Gesellschaft gekennzeichnet werden. Bezogen auf die Situation einer Transformationsgesellschaft erhalten die drei Gestalten der Sünde eine spezifische Zuspitzung und Modifizierung, indem sie als »Tyrannei, Lähmung und Ideologie« geltend gemacht werden, denen durch wegbereitende Maßnahmen der Gerechtigkeit, des Aufbaus von Resilienz und der Wahrheit zu begegnen ist. Die Wegbereitung des Vorletzten erhält so eine kriteriale Ausrichtung auf das Letzte auf individueller und kollektiver Ebene.

Diese Ausrichtung der Wegbereitung gegen die Störungen der Tyrannei, Lähmung und Ideologie wird in einem nächsten Schritt spezifiziert im Hinblick auf die Differenzlinien Individuum/Kollektiv sowie Kirche/Welt. Damit wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass Kollektive in Versöhnungsprozessen eine spezifische und von der individuellen Sphäre zu unterscheidende Rolle einnehmen und die individuellen Phänomene wie Reue, Wiedergutmachung, Vergeltung etc. nicht direkt auf die kollektive Sphäre übertragen werden können. Für die Beantwortung der Fragestellung wird der bisher vom deutschsprachigen systematisch-theologischen Diskurs weithin wenig beachtete »Social Identity Approach« (SIA), der auf Erkenntnissen der Sozialpsychologen Henri Tajfel und John Turner aufbaut, durch einen neuen induktiven Einstieg dargelegt.¹¹⁶ Der SIA liefert dabei vielversprechende Impulse zur Bearbeitung der Frage der Versöhnung zwischen Gruppen, indem er gruppenspezifisches Verhalten in Bezug auf das Verhältnis von Individuum und Kollektiv aus sozialpsychologischer Perspektive untersucht. Konflikte zwischen Gruppen basieren demnach nicht auf rein intrapsychischen Prozessen oder inter-individuellen Konflikten der Individuen, sondern die soziale Identität, die Konstruktion des Kollektivs, wird selbst als konfliktschaffende Entität angesehen, die in einem spezifischen Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zur personalen Identität ihrer jeweiligen Mitglieder steht. Deduktiv wird dieser induktive Einstieg unterbrochen, indem fünf Kernelemente christlicher Identität im Anschluss an aktuelle theologische Identitätskonzeptionen entfaltet werden sowie unter Einbezug von Überlegungen Bonhoeffers aus »Sanctorum Communio«¹¹⁷ der Versuch einer theologischen

¹¹⁵ Das Aufweisen von Differenz und Analogie zwischen theologischen und weltlichen Deutungsperspektiven lässt sich auch bei Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt finden, die durch ihr Differenz-Analogie-Modell sowohl lutherische als auch reformierte Traditionslinien konstruktiv miteinander zu verbinden. Vgl. Huber/Tödt, Menschenrechte, 157–194.

¹¹⁶ Vgl. Henri Tajfel/Michael G. Billig/R. P. Bundy/Claude Flament, *Social Categorization and Intergroup Behaviour*, in: *European Journal of Social Psychology* 1/2 (1971), 149–178.

¹¹⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (DBW 1), hg. v. Joachim von Soosten, München 1986.

Verhältnisbestimmung zwischen personaler und sozialer Identität in Abgrenzung zum SIA unternommen wird. Im Gespräch mit dem SIA können so weitere dezidiert theologische individual- und sozial-ethische Kriterien für die Sphäre der Kirche und – unter Berücksichtigung der Kategorienabbrüche und relativen Autonomie innerweltlicher Akteure – auch für die außerkirchliche Sphäre benannt werden.

In einem letzten Schritt gilt es, die entfaltete theologische Versöhnungskonzeption in der aktuellen humanwissenschaftlichen Landschaft zu verorten und ihre Besonderheiten herauszustellen. Es wird gezeigt, dass es sich um eine dynamische, verschiedene Programmatiken integrierende und zugleich kontext- und sphärensensible Versöhnungskonzeption handelt, die der vertikalen Dimension im Sinne eines transformativen Wirkens und Eingreifens Gottes einen spezifischen Wert zuspricht und damit zugleich an die relative Unverfügbarkeit gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse erinnert.

Der zweite Teil fokussiert die Top-Down- und Bottom-Up-Initiativen des gesellschaftlichen Versöhnungsprozesses in Ruanda und bringt sie mit dem christozentrischen Versöhnungskonzept ins Gespräch. Der induktive Schritt erfolgt durch die Rezeption geschichts- und politikwissenschaftlicher Studien zur Geschichte Ruandas unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Kirche. Die deduktive Unterbrechung geschieht durch den Einbezug der erarbeiteten Kriterien und unter Berücksichtigung der Differenzlinien. So können anhand des Fallbeispiels Ruanda wegbereitende Versöhnungsinitiativen auf Top-Down- und Bottom-Up-Ebene identifiziert sowie dem Versöhnungsprozess inhärente Gefahren, Risiken und Komplexitäten aufgezeigt werden. Anhand der Presbyterianischen Kirche Ruandas können darüber hinaus die besondere Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit sowie die in Übereinstimmung zu den Kriterien stehenden wegbereitenden öffentlichen Maßnahmen aufgezeigt werden.

Der dritte Teil reflektiert vertiefend die Raumdimension der Versöhnung mit Blick auf den Raum der Kirche. Für eine angemessene Erfassung des Raums der Kirche wird an die von Matthias Wüthrich veröffentlichte Monographie »Raum Gottes«¹¹⁸ angeknüpft. Es ist dabei Wüthrichs besonderes Verdienst, im Anschluss an den sogenannten »spatial turn« der Kultur- und Sozialwissenschaften und durch die kritische Auseinandersetzung mit der breit rezipierten Raumtheorie von Martina Löw,¹¹⁹ die Raumdimension der Kirche zu reflektieren. Dabei wird das von Wüthrich entfaltete relationale Raummodell, welches zwischen den Raumebenen des trinitarischen Gottesraums, des interpersonalen Raums der verborgenen Kirche, sowie des sozialen Raums der sichtbaren Kirche differenziert, auf die Situation einer Transformationsgesellschaft zugespitzt. Indem gefragt wird, welche Auswirkungen das Raumverständnis auf Versöh-

¹¹⁸ Matthias D. Wüthrich, *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken* (FSÖTh 143), Göttingen 2015.

¹¹⁹ Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001.

nungsprozesse im Raum der Kirche haben könnte, werden sozial-ethische Kriterien der Raumgestaltung ausgelotet und generiert. Die erarbeiteten Kriterien werden mit der Situation der Gemeinde Remera-Rukoma in Ruanda ins Gespräch gebracht.

4 Theoretische Landschaften der Versöhnung

Bevor die Untersuchung durch die kritische Aufnahme von Arendts die Theologie herausfordernden Überlegungen in einem ersten induktiven Schritt beginnen kann, sollen vorher begriffliche Spezifikationen und Definitionen von Versöhnung aus dem theologischen und humanwissenschaftlichen Bereich entfaltet werden. So können einerseits genauer Spannungsfelder und etwaige Abweichungen zwischen Theologie und Humanwissenschaft im Blick auf Versöhnung aufgezeigt und andererseits Arbeitsdefinitionen generiert werden, die im Verlauf der Untersuchung auf ihre Angemessenheit hin zu überprüfen und ggf. zu modifizieren sind. Die Kartierung der theoretischen Landschaften erfolgt durch eine separate Betrachtung theologischer und humanwissenschaftlicher Perspektiven. In einem ersten Schritt werden jeweils Bedeutungsdimensionen des Begriffs im engeren Sinne entfaltet, in einem zweiten Schritt werden sodann theoretische Konzeptionen der Disziplinen im Sinne einer Typologie entfaltet. Zuvor sei einleitend auf die bereits angedeutete wachsende Bedeutung des Versöhnungsparadigmas innerhalb der Forschungslandschaft verwiesen, durch die die Theologie in neuer Weise herausgefordert ist, ihre partikuläre Perspektive auf Versöhnung zu reflektieren.

4.1 Versöhnung als neues Paradigma der Humanwissenschaften

Das Thema der Versöhnung ist angesichts von gewaltvollen Auseinandersetzungen, Bürgerkriegen, Menschenrechtsverletzungen, politischer Unterdrückung und staatlich organisierten Genoziden in den letzten Jahrzehnten verstärkt in den Fokus der Aufmerksamkeit der Humanwissenschaften gerückt. Dabei herrscht weder innerhalb des Forschungsdiskurses noch auf individueller, gesellschaftlicher und juridischer Ebene Klarheit darüber, was »Versöhnung« eigentlich ist und wie man sie innerweltlich verwirklichen kann. Innerhalb der wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit der Wiederherstellung von durch Krieg und Konflikt zerstörten Beziehungen befassen, ist bisweilen sogar unklar,

welches »Label« dieser junge Forschungsbereich erhalten soll. Die einen sprechen von Konflikt- und Friedensforschung,¹²⁰ die anderen von Transitional-Justice-Forschung,¹²¹ wiederum andere von Versöhnungsforschung.¹²²

Diese Suche und Sprachverwirrung ist nicht nur den Begriffen wie »Frieden«, »Gerechtigkeit« oder »Versöhnung« geschuldet, die als schillernde, multidimensionale und von verschiedenen Zugängen unterschiedlich definierte Konzepte verstanden werden,¹²³ sondern kann auch als Indikator für das Ringen um Klarheit und die Wahrheitssuche eines relativ jungen Forschungsansatzes gelten. Bis heute besteht im Blick auf die akademische Wahrnehmung von Gewalt und Frieden, Konflikt und Versöhnung ein deutliches Gefälle. Das große und über die Menschheitsgeschichte angesammelte Wissen über Gewalt und Konfliktentstehung steht dem geringen Wissen über Konzepte der Konfliktlösung und des nachhaltigen Friedens gegenüber.

»Dating back to the times of Herodotus and Thucydides, there has been a myriad of works written by historians and cultural or social scientists that attempt to explain why violent conflicts have broken out, what the precise reasons were for each party, how the conflicts evolved, how it was possible that ordinary people were motivated to kill other people, and which side was victorious.«¹²⁴

Die in ihrer Zahl exponentiell wachsenden Studien der Friedens- und Versöhnungsforschung wirken diesem Trend entgegen. Durch die komparative Erforschung von Versöhnungs- und Friedensprozessen in Nord-Irland, Subsahara-Afrika, Südostasien, Deutschland, Lateinamerika¹²⁵ und vielen weiteren Gebieten der Welt wurden zahlreiche Kriterien, Mechanismen und kontextuelle und transkontextuelle Konzeptionen erarbeitet und diskutiert.

¹²⁰ Vgl. einführend Peter Imbusch/Ralf Zoll (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, Wiesbaden 2010.

¹²¹ Vgl. beispielsweise Anja Mihr/Gert Pickel/Susanne Pickel (Hg.), *Handbuch Transitional Justice. Aufarbeitung von Unrecht – hin zur Rechtsstaatlichkeit und Demokratie*, Wiesbaden 2018; Susanne Buckley-Zistel, *Transitional Justice*, in: *The Oxford Handbook of International Political Theory*, Oxford 2018, 153–165.

¹²² Vgl. Leiner, *Conclusion*, 175–185, der dafür plädiert, »Versöhnung« als einen übergreifenden Ansatz der Konfliktlösung zu verstehen.

¹²³ Vgl. Fazakas, *Versöhnung*, 219.

¹²⁴ Martin Leiner/Christine Schliesser, *Introduction*, in: dies. (Hg.), *Alternative Approaches*, 1–18, 2.

¹²⁵ Vgl. exemplarisch Philip Tolliday/Maria Palme/Dong Choon Kim (Hg.), *Asia Pacific between Conflict and Reconciliation (RIPAR 3)*, Göttingen 2016; Martin Leiner/Susan Flämig (Hg.), *Latin America between Conflict and Reconciliation (RIPAR 1)*, Göttingen 2012; Martin Leiner/Maria Palme/Peggy Stöckner (Hg.), *Societies in Transition. Sub-Saharan Africa between Conflict and Reconciliation (RIPAR 2)*, Göttingen 2014; Lily Gardner Feldman, *Germany's Foreign Policy of Reconciliation: From Enmity to Amity*, Lanham 2013; Catherine Lu, *Justice and Reconciliation in World Politics*, Cambridge 2017.

Innerhalb des Diskurses gilt sowohl das Wort als auch das von Forschenden proklamierte Konzept der Versöhnung mithin als das umstrittenste. Kritikerinnen und Kritiker sehen im Versöhnungsansatz ein gefährliches Potenzial schlummern, welches sich beispielsweise durch politische Implementierungen vollends entfalten könnte. Die Vorstellung von Versöhnung könne politisch als leere Chiffre benutzt und von Machthaberinnen, Machthabern oder (Sieger-) Gruppen instrumentalisiert werden. Mithilfe der Maskerade einer »versöhnten Gesellschaft« könnten ausbleibende Gerechtigkeit und Strafe, eine einseitige Erinnerungskultur und fehlende Wiedergutmachung politisch legitimiert werden.

»Besonders in der frühen Phase stand das Konzept der ›Versöhnung‹ im Ruf, die zweitbeste Lösung zu sein, die dann zum Einsatz kommt, wenn Strafverfolgung nicht möglich oder nicht erwünscht war oder wenn es zunächst darum ging, das politische System zu stabilisieren.«¹²⁶

Politiken der Versöhnung könnten die Opfer von Gewaltverbrechen doppelt viktimisieren, da diesen nun etwas aufgezwungen werden könnte, was sie angesichts ihrer tiefen Verwundungen gar nicht möchten. Versöhnung sei darüber hinaus eine zu hohe, unerreichbare Motivation gesellschaftlichen und politischen Handelns in einer für alle Zeiten konflikträchtigen Wirklichkeit und damit letztendlich ein zwar ehrenwertes, wenn auch weltfernes und deshalb abzulehnendes Bestreben.¹²⁷ Auch wird bemängelt, dass Versöhnung ein zu unscharfes und vages Konzept sei:

»(R)econciliation has been anything but a conceptualized tool for peacebuilding, or an operationalized term for post-conflict analysis.«¹²⁸

Trotz der berechtigten Anfragen avancierte das Konzept der Versöhnung zu einem neuen Paradigma der Humanwissenschaften. Die Befürworterinnen und Befürworter betrachten das sich erst seit ca. drei Jahrzehnten etablierende Versöhnungskonzept als notwendige Erweiterung des traditionellen »Conflict-Resolution«-Ansatzes. Legen traditionelle Konfliktlösungsansätze den Fokus auf strukturelle Mechanismen, also die Beendigung des Konflikts, den Aufbau eines Rechtsstaats mitsamt der ihm zugehörigen Institutionen, einer Zivilgesellschaft,

¹²⁶ Veit Straßner, Vergangenheitspolitik. Transitional Justice und Versöhnung. Begriffliche und konzeptionelle Annäherungen, in: Mihr et al. (Hg.), Handbuch Transitional Justice, 201–232, 218.

¹²⁷ Vgl. Hizkias Assefa, The Meaning of Reconciliation, in: Hugh Miall/Tom Woodhouse/Oliver Ramsbotham/Christopher Mitchell (Hg.), The Contemporary Conflict Resolution Reader, Malden 2015, 236–243, 236: »(R)econciliation is the ›holy grail‹ of conflict resolution, often seen as desirable but beyond reach«.

¹²⁸ Karen Brounéus, Rethinking Reconciliation. Concepts, Methods, and an Empirical Study of Truth Telling and Psychological Health in Rwanda, Uppsala 2008, 11.

eines funktionierenden Wirtschaftsapparats etc.,¹²⁹ kann der Versöhnungsansatz weithin als Erweiterung und »Reframing«¹³⁰ jener Konzepte gelten.

»Reconciliation goes beyond the agenda of formal conflict resolution to changing motivations, goals, beliefs, attitudes, and emotions of the great majority of the society members regarding the conflict, the nature of the relationship between the parties, and the parties themselves.«¹³¹

Das Versöhnungskonzept soll kognitive und emotionale Faktoren auf individueller und kollektiver Ebene miteinbeziehen und kann somit als ein die verschiedenen Ansätze wie »Conflict-Resolution« oder »Transitional-Justice« integrierendes, auf die langfristige und nachhaltige Wiederherstellung von normalen und in einigen Konzeptionen sogar guten, versöhnten Beziehungen der einzelnen Mitglieder und Gruppen einer Gesellschaft zielendes Konzept gelten.¹³²

Versöhnung als Wiederherstellung von gestörten Beziehungen wird im Hinblick auf die Gewalterfahrungen von Transformationsgesellschaften somit nicht mehr nur als eine private Angelegenheit zwischen den am Konflikt beteiligten Personen, sondern als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe wahrgenommen. Es wird nun darum gestritten, ob und, wenn ja, wie Versöhnung durch gesellschaftliche Institutionen und Akteure implementiert und aufrechterhalten werden kann. Zugespitzt wird diese Herausforderung durch die Tatsache, dass oftmals nicht nur Individuen, sondern besonders Gruppen, seien es Ethnien, Nationen oder andere soziale Identitäten, vor der Aufgabe der Versöhnung stehen.¹³³ Versöhnung ist in dieser Perspektive also nicht nur ein individual-ethisches und privates, sondern auch – und insbesondere – ein sozial-ethisches und öffentliches Leitmotiv von Transformationsgesellschaften.

Dabei ist bisweilen innerhalb der Diskurse hoch umstritten, ob etwa »Politiken der Versöhnung« überhaupt existieren. Leidenschaftlich diskutierte Fragen, die mitunter innerhalb der vorliegenden Studie aufgegriffen werden, waren und sind unter anderem: Ist ein Phänomen aus dem zwischenmenschlich-individuellen, privaten Bereich auf die öffentliche Sphäre und damit auch auf Kollektive

¹²⁹ Als Kritik an den traditionellen Ansätzen merken Bar-Tal und Bennink an: »However, in recent years it has become evident that formal peace agreements fall far short of establishing genuine peaceful relations between the former adversaries [...]. Formal conflict resolution sometimes involves only the leaders who negotiated the agreement or narrow strata around them or but a small part of the society. In these cases, the majority of society members may not accept the negotiated compromises, or even if they do they may still hold worldviews that have fueled the conflict.« Bar-Tal/Bennink, Reconciliation, 12.

¹³⁰ Vgl. Leiner, Conclusion, 177.

¹³¹ Bar-Tal/Bennink, Reconciliation, 12.

¹³² Vgl. einschlägig Bar-Siman-Tov (Hg.), From Conflict Resolution to Reconciliation.

¹³³ Vgl. Arie Nadler/Thomas E. Malloy/Jeffrey D. Fisher (Hg.), The Social Psychology of Intergroup Reconciliation, Oxford 2008; Fazakas, Versöhnung, 225.

ungebrochen übertragbar? Können Gruppen einander verzeihen? Gibt es so etwas wie stellvertretende Vergebung? Sind kollektive Schuldbekennnisse in der Öffentlichkeit – zuweilen vorgetragen von selbst nicht direkt involvierten Personen – überhaupt tragbar angesichts der These der Unvertretbarkeit individueller Schuld?¹³⁴ In welcher Sphäre menschlichen Lebens haben Phänomene wie Reue, Entschädigung, Umkehr und Vergebung ihren angemessenen Platz?

Galt Versöhnung begriffsgeschichtlich lange Zeit als Grundbegriff der Theologie und beschrieb sie unter anderem in den sogenannten »Lehren von der Versöhnung« die »souveräne Initiative Gottes in Jesus Christus, mit der er das unrettbar verletzte, völlig zerstörte Verhältnis der Menschenwelt zu ihm von neuem aufgerichtet hat«¹³⁵, zeigt der kurze Blick auf die humanwissenschaftlichen Diskurse der Gegenwart zunächst eines: Die Beschäftigung mit dem Thema Versöhnung ist längst kein Alleinstellungsmerkmal christlicher Theologie und Tradition mehr. Die Kategorie Versöhnung kann innerhalb verschiedener Humanwissenschaften ganz ohne transzendente Bezüge oder gar christologische oder soteriologische Verbindungen auskommen. Versöhnung kann profan und säkular gedacht werden. Sie kommt aus der Perspektive der Humanwissenschaften ohne eine vertikale Dimension aus. Hat die Theologie im Diskurs um die Notwendigkeit des Wortes Versöhnung und des dahinterliegenden Konzeptes noch etwas beizutragen? Handelt es sich bei jenen Konzepten überhaupt um »Versöhnung« im christlichen Sinne? Diese Fragen werden im Laufe der Untersuchung immer wieder kritisch in den Blick genommen.

4.2 Theologische Bedeutungsdimensionen des Begriffs Versöhnung

Etymologisch geht das deutsche Wort »Versöhnung« auf das mittelhochdeutsche »versüenen« (althochdeutsch *suona*) zurück und »bedeutet einerseits die Streitbeilegung, den Friedensschluß der Parteien, andererseits aber auch den Akt der Wiedergutmachung seitens des Missetäters«¹³⁶. Darüber hinaus lässt sich eine

¹³⁴ Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen, hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 94 (B 95). Schuld ist nach Kant »keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.«

¹³⁵ Sauter, *Versöhnung*, 10.

¹³⁶ Hans-Richard Reuter, *Art. Versöhnung IV (Ethisch)*, in: *TRE* 35, 40–43, 40. Vgl. auch Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* 12/1, Leipzig 1956, 1350–1354; Ulrich H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik*, Göttingen ³2012, 140f.

jüngere Form »versöhnen« ausmachen, die stärker die Bedeutungsdimension einer wiederhergestellten Beziehung akzentuiert. Anhand von Luthers frühen neutestamentlichen Bibelübersetzungen lassen sich die verschiedenen Bedeutungsdimensionen von »versüenen« und »versöhnen« noch aufzeigen. Während Luther mit »versüenen« den Aspekt der Schuldtilgung im Sinne der »Sühne« hervorhebt, zielt die Verwendung des Wortes »versöhnen« auf die erzielte Wiederherstellung der Gemeinschaft. Dabei wird der Sühneaspekt im Laufe der Zeit mehr und mehr durch die einheitliche Verwendung des Wortes »Versöhnung« sprachlich marginalisiert.

»In der Folgezeit wurde das objektive Moment der wiedergutmachenden Ersatzleistung weitgehend zugunsten des personalen Moments innerer Veränderung sowie des intersubjektiven Aspekts sozialer (Re-)Integration zurückgedrängt.«¹³⁷

Lassen sich in anderen Sprachen noch die Differenzierungen zwischen Aussöhnung (engl. reconciliation, altgriech. καταλλάσσειν) sowie Sühnung (engl. atonement, altgriech. ἰλάσκεσθαι) auffinden, absorbiert das deutsche Wort »Versöhnung« semantisch jene Bedeutungsunterschiede zugunsten der Dimension der Aussöhnung.¹³⁸

In theologisch-biblischer Perspektive handelt es sich bei der Rede von Versöhnung um die Überlagerung von sozialen, kultischen, juridischen und kosmischen Bedeutungsdimensionen.¹³⁹ Das durch Gott vollbrachte Versöhnungsgeschehen mit den Menschen kann mit Hilfe der profanen Terminologie zwischenmenschlicher Aussöhnung (altgriech. καταλλαγή; vgl. Mt 5,24; 1Kor 7,11) auf das neu gegründete Gottesverhältnis des sündigen Menschen bezogen werden (vgl. 2Kor 5,16–20; Eph 2,14ff.; Kol 1,15ff.). Neben diesen sozialen Bedeutungsdimensionen des exklusiven Handelns Gottes, welches zur Aussöhnung zwischen verfeindeten Parteien führt, lassen sich auch Deutungen des Todes Jesu finden, die die kultische (Lev 16; Sir 50,6ff.; Röm 3,25; Hebr 9f.), die juridische (2Kor 5,21) und gar die kosmische Dimension (Röm 11,15) von Versöhnung ins Feld führen.¹⁴⁰ In der Exegese entbrannte ein Streit über den semantischen Gebrauch und die damit implizit zugeschriebene Bedeutungsdimension von Versöhnung innerhalb des Neuen Testaments. Während die eine Position den Begriff aus dem semantischen Kontext alttestamentlicher Sühnetheologie erwachsen sieht und damit die kultische und juridische Bedeutungsdimension hervorhebt, versteht die Gegenposition den Begriff unter den semantischen Voraussetzungen der politischen Friedensdiplomatie, wodurch

¹³⁷ Reuter, Art. Versöhnung IV, 40.

¹³⁸ Vgl. dazu auch Seiger, Gabe und Aufgabe, 6f.

¹³⁹ Vgl. Körner, Evangelische Sozialethik, 138–149; Reuter, Art. Versöhnung IV, 40.

¹⁴⁰ Vgl. ebd.

stärker die soziale Bedeutungsdimension akzentuiert wird.¹⁴¹ Van de Loo formuliert angesichts dieser Auseinandersetzung treffend:

»Dieser exegetische Disput kann in überspitzter Interpretation eine ungeklärte Grundspannung in der theologischen Diskussion des Versöhnungsbegriffs insgesamt verdeutlichen: Sollte Versöhnung als genuin christlicher Begriff mit soteriologischem Hintergrund einer religiösen Verwendung vorbehalten bleiben? Oder aber kann er uneingeschränkt ebenso für Betrachtungen innerweltlicher, etwa politischer Prozesse gelten?«¹⁴²

Körtner entfaltet die verschiedenen Bedeutungsdimensionen anhand paulinischer Aussagen zur Versöhnung, der die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Lichte jenes Begriffes immer wieder beleuchtet. Im paulinischen Sinne ist all diesen Bedeutungsdimensionen gemein, dass Gott allein Subjekt des Versöhnungsgeschehens ist. Dabei besteht die Feindschaft zwischen Gott und Mensch nicht etwa darin, dass »Gott der Feind des Menschen, sondern einzig der Mensch der Feind Gottes«¹⁴³ ist. Der Mensch ist dabei zwar am Versöhnungsgeschehen beteiligt, jedoch lediglich als Empfangender (vgl. Röm 5,11).

»Paulus fordert daher nicht dazu auf, Gott durch Bußfertigkeit und Sühneleistungen gnädig zu stimmen, sondern bittet an Christi statt, das gänzlich unverdiente Geschenk der Versöhnung anzunehmen: ›Laßt euch versöhnen mit Gott‹ (II Kor 5,20).«¹⁴⁴

Paulus verweist im Hinblick auf die kultische Dimension damit nicht auf eine Notwendigkeit der Genugtuung Gottes, auch wenn Jesu Tod wirkungsgeschichtlich entsprechend gedeutet wurde. Nicht Gott wurde durch Christus versöhnt, sondern Gott selbst, der in Christus war, habe die Menschen mit sich versöhnt.¹⁴⁵ Das paulinische Reden von Versöhnung verweist somit auf die Notwendigkeit, das »Opfer Jesu trinitarisch als Selbstopfer Gottes« zu begreifen, durch die »die Logik des Sühnopfers und damit auch des Sündenbockmechanismus von innen

¹⁴¹ Vgl. im Hinblick auf die erstgenannte Deutung Otfried Hofius, Art. Versöhnung II (Neues Testament), in: TRE 35, 18–22 sowie in kritischer Abgrenzung Cilliers Breytenbach, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989; zum alttestamentlichen Gebrauch von Versöhnung vgl. Adrian Schenker, Art. Versöhnung I (Altes Testament), in: TRE 35, 16–18.

¹⁴² Van de Loo, Versöhnungsarbeit, 18. Es wird zu zeigen sein, ob mit der vorliegenden Konzeption Versöhnung als genuin christlicher Begriff, der zugleich orientierend auf innerweltliche Prozesse bezogen werden kann, geltend zu machen ist.

¹⁴³ Körtner, Evangelische Sozialethik, 143.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. auch Hofius, Art. Versöhnung II, 21.

her«¹⁴⁶ zerbrochen werde. Zugleich gilt neutestamentlich festzuhalten, dass das Versöhnungsgeschehen nicht die prinzipiell gewährte Ermöglichung der Versöhnung mit Gott ist, sondern ein bereits vollzogenes Geschehen beinhaltet. Mensch und Gott sind bereits versöhnt, die Versöhnung ist im Christusgeschehen bereits verwirklicht und muss erschlossen und erkannt werden.

»Das *Christusgeschehen* ist die von Gott vollzogene und verwirklichte Versöhnung der Sünder mit Gott, das verkündigte *Evangelium* die wirkmächtige Erschließung dieser Versöhnung durch Gott und der *Glaube* die durch das Wort Gottes gewirkte und zum dankbaren Leben für Gott befreiende Erkenntnis der Versöhnung.«¹⁴⁷

Körtner bemerkt, dass im post-aufklärerischen Nachdenken über den christlichen Versöhnungsbegriff der kultischen Dimension keinerlei Platz mehr eingeräumt wird, und kritisiert gegenwärtige konzeptionelle Landschaften, die im nächsten Abschnitt näher zu erörtern sind.

Die in der Theologie vorzufindende »Ethisierung christlicher Glaubensinhalte« lässt nach Körtner die Frage offen, »inwiefern das Versöhnungshandeln Gottes vom Versöhnungshandeln des Menschen zu unterscheiden ist und inwiefern sie sich aufeinander beziehen. Wenn diese Frage keine überzeugende Antwort findet, wird die christliche Versöhnungslehre zu einem religiösen Auffangbecken ethischer Appelle reduziert, ohne zu den sozial-ethischen Problemen der Konfliktregelung und Friedensstiftung wirklich etwas Neues und Unverwechselbares zu sagen zu haben.«¹⁴⁸

Die vorliegende Versöhnungskonzeption wird sich also daran messen lassen müssen, inwiefern die verschiedenen Bedeutungsebenen von Versöhnung integriert werden können. Dem soll im Folgenden durch das Konzept entsprochen werden, dass »Christus als Ursprung, Wesen und Ziel« der Versöhnung gedacht wird, die als Letztes immer wieder in die Weltwirklichkeit des Vorletzten richtend und transformativ einbricht und in dem »kein Gleichschritt zwischen dem

¹⁴⁶ Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 146. Vgl. dazu näher René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1988; ders., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i. Br. 1983. Im Rahmen der Untersuchung kann eine detaillierte Aufarbeitung und Verhandlung der komplexen soteriologischen Problemhorizonte um die Deutungen des Todes Jesu nicht erfolgen – auch wenn die Bedeutung des Opfers und der Stellvertretung Christi immer wieder in den Blick genommen wird. Vgl. dazu näher beispielsweise Ingolf U. Dalferth, *Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion*, in: Wilhelm Hüffmeier/Wolf Krötke (Hg.), *Freundesgabe zum 50. Geburtstag für Eberhard Jüngel am 5.12.1984*, 102–128 sowie Sigrid Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden Rede vom Opfer*, Münster 2001.

¹⁴⁷ Hofius, *Art. Versöhnung II*, 20f. (Hervorhebungen im Original).

¹⁴⁸ Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 142.

Handeln Gottes und menschlichen Versöhnungsbemühungen behauptet¹⁴⁹ wird.

4.3 Theologische Landschaften der Versöhnung

Seit den Anfängen der Kirche wurde das Thema Versöhnung intensiv im Rahmen der Versöhnungslehren behandelt. Bis ins 19. Jahrhundert drehten sich die geführten Auseinandersetzungen der verschiedenen Versöhnungslehren vor allem um die Frage, wie das Versöhnungshandeln Christi als Zentrum des christlichen Glaubens zu verstehen ist. Sie fokussieren damit in weiten Teilen die vertikale Dimension der Versöhnung. Die soteriologischen Kernfragen um die Bedeutung der Stellvertretung, der Sühne und des Opferleidens Christi, die Frage nach dem eigentlichen Subjekt und Objekt der Versöhnung, nach Exklusivität und Inklusivität des Versöhnungshandelns sowie der Satisfaktion werden innerhalb der Versöhnungslehren leidenschaftlich verhandelt.¹⁵⁰

Im 19. Jahrhundert galt für eine Großzahl der dogmengeschichtlichen und biblisch-theologischen Arbeiten die Versöhnungslehre zwar noch immer als Fundament ihrer Ausführungen, jedoch entzündete sich mehr und mehr der Streit »zwischen konservativen Aufklärungsskeptikern und liberalen Vermittlungstheologen [...], ob die Lehre vom Stellvertretungstod Christi konstitutives Element christlichen Denkens sei oder als Sprachform einer vergangenen Epoche der Theologiegeschichte abgelegt werden könne.«¹⁵¹ Die zentrale Stellung der Theologumena der Versöhnungslehren bröckelte nach der Aufklärung – nicht zuletzt aufgrund einer schweren Vermittelbarkeit für neuzeitlich denkende Menschen¹⁵² – mehr und mehr. In der jüngeren Theologie identifiziert

¹⁴⁹ Ebd., 145.

¹⁵⁰ Eine kompakte Aufzählung der versöhnungstheologischen Grundprobleme liefert Wüstenberg, *Versöhnung*, 443. Für eine Übersicht wichtiger Versöhnungslehren sowie theologiegeschichtliche und dogmatische Einordnungen vgl. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit 1 & 2 (MMHST)*, München 1984 & 1986; Dietrich Korsch, Art. *Versöhnung III (Theologiegeschichtlich und dogmatisch)*, in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 22–40; Markus Mühling, *Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung. Gottes Opfer an die Menschen (FSÖTh 107)*, Göttingen 2005.

¹⁵¹ Seiger, *Gabe und Aufgabe*, 8f.

¹⁵² Wenn in der vorliegenden Untersuchung auf »klassische« Theologumena der Versöhnung zurückgegriffen wird, wird vor dem Hintergrund der schweren Vermittelbarkeit zugleich der Versuch unternommen, die Kernaussagen derselben für gegenwärtige Lebenshorizonte zu übersetzen bzw. entschlüsseln. Dabei wird ferner stärker auf das Motiv der Vergebung der Sünden als etwa auf das Motiv der Stellvertretung Bezug genommen. Siehe die Ausführungen im Kapitel 2.1 des zweiten Teils.

Bernhard Seiger zwei verschiedene Strömungen im Blick auf den Umgang mit dem Thema Versöhnung.¹⁵³

Zunächst lassen sich dogmatische Entwürfe ausmachen, die die Versöhnungslehre »als ein unverzichtbares ›Lehrstück‹ [...] des Handelns Gottes, das den Menschen ergreift«¹⁵⁴ ansehen. Hier sind neben Gerhard Ebeling¹⁵⁵, Wolfhart Pannenberg¹⁵⁶ besonders Karl Barth und – auch wenn von Seiger nicht ge-

¹⁵³ Seiger liefert in seiner Monographie »Versöhnung – Gabe und Aufgabe« eine Übersicht wichtiger Versöhnungskonzeptionen des 20. Jahrhunderts. Er bezieht sich auf die Überlegungen von Ernst Käsemann, Erwägungen zum Stichwort »Versöhnungslehre im Neuen Testament«, in: Zeit und Geschichte (FS Rudolf Bultmann), hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964, 47–59; Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹, Stuttgart² 1982; Wolf-Dieter Marsch, Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965; Helmut Gollwitzer, Ausgewählte Werke 3, hg. v. Peter Winzeler, München 1988, 112–268; Jürgen Moltmann, Gott versöhnt und macht frei, in: EK 3 (1970), 515–520; Peter Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971; Jan Milic Lochman, Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis, Gütersloh 1977; Gert Hummel, Sehnsucht der unversöhnten Welt. Zu einer Theologie der universalen Versöhnung, Darmstadt 1993; Bertold Klappert, Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen-Vluyn 1994.

Weitere wichtige zu nennende systematisch-theologische Untersuchungen aus protestantischer Perspektive sind Christoph Klein, Wenn Rache der Vergebung weicht. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung (FSÖTh 93), Göttingen 1999 und Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998. Aus katholischer Perspektive: Bernhard Knorn, Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt, Münster 2016. Knorn sucht ähnlich wie die vorliegende Untersuchung nach Kriterien für einen spezifisch christlichen Versöhnungsbegriff. Die ethischen Perspektiven sind jedoch stärker komunitär orientiert und entfalten ein sakramentales Verständnis der Kirche. Der Problemhorizont des Unverzeihlichen wird unter religionsphilosophischen Prämissen perspektiviert von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und Vergebung, Dresden 2013.

Für eine Typologisierung der Versöhnungslehren vgl. klassisch Gustaf Aulén, Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement, London⁴ 1980 sowie die auf Aulén aufbauenden Modifikationen bei Seiger, Gabe und Aufgabe, 155–172 und Wüstenberg, Versöhnung, 444–486.

Es kann vorliegend angesichts der Materialfülle keine detaillierte Aufarbeitung einzelner Konzeptionen geleistet werden. Vielmehr wird anhand der Ausführungen Seigers gefragt, inwiefern gemeinsame Charakteristika der Versöhnungskonzeptionen der jüngsten Vergangenheit erkennbar sind, die auf weiteren Reflektionsbedarf hinweisen.

¹⁵⁴ Ebd., 9.

¹⁵⁵ Gerhard Ebeling, Der Glaube an Gott, den Versöhner der Welt (Dogmatik des christlichen Glaubens 2), Tübingen 1979.

¹⁵⁶ Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 441–511.

nannt – Dietrich Bonhoeffer zu nennen. Karl Barths Einbezug der Versöhnungslehre ist angesichts der vier Bände, die Barth dem Thema innerhalb seiner Kirchlichen Dogmatik widmet, augenscheinlich.¹⁵⁷ Seine Überlegungen vor allem im Bereich der Soteriologie und Hamartiologie sollen an späterer Stelle behandelt werden, da sie eine vielversprechende Scharnierfunktion zwischen den Analogien der vertikalen und horizontalen Dimension der Versöhnung einnehmen können, die zugleich christozentrisch verankert und somit soteriologisch und christologisch nicht unterminiert bleiben. Bonhoeffer breitet zwar keine dezidierte Versöhnungslehre aus, doch sollen seine innerhalb der Ethik-Fragmente behandelten Überlegungen zu den »letzten und vorletzten Dingen«, der »Wegbereitung im Vorletzten« sowie der »Vergebung und Vernarbung der Schuld« das grundlegende konzeptionelle Fundament liefern, um die Differenzen und Korrespondenzen von Versöhnung innerhalb der vertikalen und horizontalen Ebene zu beschreiben.

Als zweite Strömung benennt Seiger jene Ansätze, die eine theologische Reflektion der Versöhnung stark durch ethische Gegenwartsfragen bestimmt sieht und sich eher eklektisch auf die theologische Versöhnungsterminologie bezieht. Innerhalb dieser Strömung wird »die Rede von Versöhnung dann als relevant angesehen [...], wenn sie ethisch fruchtbar gemacht werden kann. Dieses Kriterium wird zum Entscheidungsfaktor für die Legitimation von Versöhnungslehre und -terminologie überhaupt.«¹⁵⁸ Seiger vermutet bei einigen der Konzeptionen der zweiten Strömung einerseits die inhärente Gefahr einer »Entleerung soteriologischer Redeweise«¹⁵⁹, da das Verständnis des Todes Jesu als Sühnetat aufgrund seiner schweren Vermittelbarkeit¹⁶⁰ degradiert werde und andererseits zu einseitige und verzerrte Darstellungen christologischer Motive. »Die neuen, leitenden christologischen Motive sind die brüderliche Solidarität Jesu und seine Nähe zu leidenden und unterdrückten Minderheiten.«¹⁶¹ Seiger weist angesichts der von ihm dargelegten theologischen Rede über Versöhnung der jüngeren Gegenwart¹⁶² auf die spezifischen Gefahren und Risiken einer entleerten Soteriologie und Christologie hin, die es im Laufe der Untersuchung immer wieder zu beachten gilt. Ähnlich beklagt auch Gerhard Sauter die Vernachlässigung der

¹⁵⁷ Vgl. KD IV/1–4.

¹⁵⁸ Seiger, Gabe und Aufgabe, 10.

¹⁵⁹ Ebd., 12.

¹⁶⁰ Vgl. für eine konstruktive Aufbereitung des Sühnemotivs für gegenwärtige Lebenshorizonte der Versöhnung die Ausführungen Reuters, dargestellt in Kapitel 1.2 im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Dabei bezieht sich Seiger vor allem kritisch auf die Modelle verschiedener EKDDenkschriften. Vgl. ebd., 125–154.

theologischen Komponente von Versöhnung und fordert angesichts des Bedeutungswandels eine »theologische(n) Sprachreinigung, [...] eine(r) Sprachkritik«.¹⁶³

Zugleich attestiert Seiger den untersuchten Konzeptionen des späten 20. Jahrhunderts würdigend »ein bedeutsames Argumentationsinteresse [...], daß sowohl vom versöhnenden Handeln Gottes als auch des Menschen gesprochen wird.«¹⁶⁴ Dabei lassen sich grundlegend im Hinblick auf die jeweiligen Handlungsrollen Gottes und des Menschen zwei Argumentationslinien aufweisen: Das erste Argumentationsmuster bestimmt das Versöhnungshandeln Gottes und des Menschen als eine Abfolge, »bei dem der Mensch das göttliche Wirken ablöst und fortsetzt.«¹⁶⁵ Menschliche Versöhnung wird als Fortsetzung des göttlichen Versöhnungshandelns angesehen, wodurch die gesellschaftliche und politische Dimension des menschlichen Handelns fokussiert werden kann. Der Mensch nimmt starken Einfluss auf die Geschichte und antwortet damit auf das urheberschaftliche Versöhnungshandeln Gottes. Jener Argumentationstypus erweist sich nach Seiger darin als problematisch, »daß sein Versöhnungsverständnis wegen der mit ihm verbundenen Geschichtsentologie nicht mehr mit dem Handeln des als Person zu verstehenden Gottes rechnet. Außerdem gibt der latente oder offensichtliche Fortschrittsgedanke zu denken.«¹⁶⁶ Der zweite Argumentationstypus spricht dem Menschen weniger einen zeitlichen als einen quantitativen und räumlichen Anteil am Versöhnungsgeschehen zu. »Gott vollbringt dabei das ›große Versöhnungswerk‹, der Mensch aber bekommt einen Bereich freigehalten, in dem er mitwirken darf.«¹⁶⁷ Auch hier wird vermisst, dass Gottes Handeln integrativer Bestandteil des Versöhnungsgeschehens der Welt bleibt.

Seiger sucht daher vor dem Hintergrund seiner Analyse nach einer Konzeption, die *erstens* christologisch und soteriologisch nicht unterminiert, zugleich *zweitens* auf die ethische Dimension der Versöhnung in der Welt bezogen ist und *drittens* das Handeln Gottes nicht nur auf einen einmaligen Versöhnungsakt der Vergangenheit beschränkt, den es vom Menschen fortsetzend zu erfüllen gilt, sondern Gottes Handeln vielmehr als im Versöhnungsprozess transformativen und rettenden Bestandteil betrachten kann.

Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, diese drei Kriterien im Blick zu behalten. Innerhalb der zu entfaltenden Theoriearchitektur

¹⁶³ Sauter, Versöhnung, 47. Dagegen kritisiert Geiko Müller-Fahrenholz den Machtmissbrauch einer Kirche und Theologie, die einzig die vertikale Dimension von Versöhnung akzentuiert, vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung, Frankfurt a. M. 1996.

¹⁶⁴ Seiger, Gabe und Aufgabe, 184.

¹⁶⁵ Ebd., 185.

¹⁶⁶ Ebd. Der Ansatz von Sölle kann hier als paradigmatisch für jenen Argumentationstypus bezeichnet werden.

¹⁶⁷ Ebd. Seiger nennt die Konzeptionen von Gollwitzer, Lochman und Klappert als paradigmatische Beispiele dieser Argumentationslinie.

wird Versöhnung »nicht so ins Werk gesetzt, daß eine Kooperation mit Gottes Tun wie unter gleichberechtigten Partnern gesucht wird. Das Handeln des Menschen wird eher so ausgerichtet, daß es in Gottes Tun einstimmt.«¹⁶⁸

4.4 Humanwissenschaftliche Bedeutungsdimensionen des Begriffs Versöhnung

Der letzte die konzeptionellen Überlegungen einleitende Schritt zeigt die Bedeutungsdimensionen und theoretischen Landschaften des Begriffs Versöhnung aus dem humanwissenschaftlichen Diskurs im Hinblick auf Transformationsgesellschaften auf. Gemäß der Methode der induktiven Einstiege mit deduktiven Unterbrechungen können die Definitionen und Bedeutungsdimensionen orientierungs- und richtungsweisende Impulse für die theologischen Überlegungen liefern. Zugleich gilt es, im Laufe der Untersuchung zu reflektieren, inwiefern jene Definitionen mit einem theologischen Versöhnungsverständnis korrespondieren.

In Anknüpfung an Martin Leiner wird Versöhnung in der horizontalen Dimension in einem weiten Sinne definiert als die *Wiederherstellung von normalen und, falls möglich, guten Beziehungen nach gewalttätigen Auseinandersetzungen*.¹⁶⁹ Versöhnung wird dabei nicht in einem engen Sinne verstanden als ein Mechanismus, der durch Entschuldigung oder Vergebung eintritt, sondern meint vielmehr einen lang andauernden Prozess, der viele verschiedene Schritte und Mechanismen auf individueller und kollektiver Ebene in den Blick nimmt. Versöhnung wird als übergeordneter Ansatz angesehen, der beispielsweise Maßnahmen des »Transitional Justice«-Ansatzes (z. B. Aufbau rechtsstaatlicher Institutionen, retributive und restaurative Gerechtigkeitsmaßnahmen, Wahrheitskommissionen, Implementierung von Erinnerungs- und Gedenkkultur) integrieren kann, jedoch nicht auf diese beschränkt bleibt.¹⁷⁰ Versöhnung benennt im Sinne dieses Konzepts zwar als Ziel des lang andauernden Prozesses die Wiederherstellung von normalen Beziehungen, jedoch soll die Formulierung des Ziels nicht dazu verleiten, die Freiheit der im Prozess Beteiligten zu beschneiden, indem es Opfern und Tätern beziehungsweise Täterinnen aufkrotyiert

¹⁶⁸ Ebd., 186.

¹⁶⁹ Vgl. Leiner, Conclusion, 176.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 177.

wird.¹⁷¹ Aus diesem Grund wird innerhalb des Diskurses der letzten Jahre stärker die Prozesseite der Versöhnung in den Blick genommen, bis hin zu der Forderung, Versöhnung als niemals abgeschlossen zu betrachten.¹⁷²

Darüber hinaus können im Anschluss an Kazuyuki Sasaki verschiedene »Levels of Reconciliation«¹⁷³ beschrieben werden: Das *intrapersonale Level* umschreibt die intrapsychischen Prozesse der Versöhnung, durch die ein Individuum traumatische Ereignisse verarbeitet und die auf innere Harmonie durch die Verarbeitung der individuellen Geschichte und der erlebten Schuld beziehungsweise Gewalt zielen. Das *interpersonale Level* beschreibt Versöhnungsprozesse zwischen zwei oder mehr Individuen. Akte des emotionalen Austauschs, der gegenseitigen Empathie, der Reue, des Bekennens von Schuld, der Entschuldigung und der Vergebung können Teil dieses Prozesses sein. Zuletzt ist das *Intergruppen Level* zu benennen. Dieses Level umfasst Prozesse zwischen Kollektiven, seien es ethnische oder religiöse Gruppen, Nationen, zivilgesellschaftliche und politische Organisationen beziehungsweise Institutionen. Sasaki merkt im Sinne der oben genannten Differenzlinie individuell/kollektiv kritisch an:

»(I)t is important not to conflate interpersonal reconciliation with political reconciliation at the large-group or broader societal level. While intimate emotional exchanges may characterize interpersonal reconciliation, it is not plausible to expect similar psychological ingredients (at least with the same intensity) from reconciliation at the large-group level.«¹⁷⁴

Des Weiteren nennt Sasaki verschiedene *Tiefengrade der Versöhnung*. Dabei wird Versöhnung nicht als ein Zustand oder Mechanismus, sondern vielmehr als ein Kontinuum verstanden, welches schwache sowie starke Formen der Versöhnung beinhaltet. *Friedliche Koexistenz* kann dabei als schwache Form, *Vergabung* als starke Form des Versöhnungskontinuums angesehen werden. Eine mittlere Form des Kontinuums der Tiefengrade könnte beispielsweise die *gegenseitige Anerkennung gemeinsamer Werte* sein.¹⁷⁵

Vergabung ist so verstanden ein Akt, der den Versöhnungsprozess, welcher die Wiederherstellung von Beziehungen zum (imaginierten) Ziel hat, nachhaltig

¹⁷¹ Vgl. dazu näher David Bloomfield, *On Good Terms: Clarifying Reconciliation*, Berlin 2006, 7f., abrufbar unter: <https://berghof-foundation.org/library/on-good-terms-clarifying-reconciliation> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

¹⁷² Vgl. Erin Daly/Jeremy Sarkin, *Reconciliation in Divided Societies. Finding Common Ground*, Philadelphia 2007, 258.

¹⁷³ Kazuyuki Sasaki, *Conceptualising Reconciliation in Post-Violence Peace Building*, in: *Reconciliation Processes in Rwanda: Potentials and Limitations* (PIASS Publication Series No. 2), Butare 2012, 7–33, 9f.

¹⁷⁴ Ebd., 10.

¹⁷⁵ Ebd., 11. Vgl. auch David A. Crocker, *Reckoning with Past Wrongs. A Normative Framework*, in: *Ethics and International Affairs* 13 (1999), 43–64.

positiv beeinflussen kann und mit dem die Chance besteht, den Konflikt von der Wurzel an zu überwinden. Vergebung als Akt im Prozess verbürgt zugleich nicht, dass der Versöhnungsprozess zu einem Ende kommt. Es bleibt angesichts der Fragilität von Versöhnungsprozessen die Möglichkeit bestehen, dass alte und neue Konflikte (wieder) aufflammen.

Je nach Kontext können verschiedene Tiefengrade der Versöhnung als Ziel anvisiert werden. Je maximalistischer der Ansatz, d. h. je mehr der Ansatz auf Vergebung zielt, desto anspruchsvoller und fordernder wird der implementierte Prozess von den Beteiligten wahrgenommen. Jedoch verspricht eine erfolgreiche Implementierung starker Formen der Versöhnung, dass der Konflikt als nachhaltig beigelegt oder gar überwunden gilt.

Zuletzt können *Top-Down-* von *Bottom-Up-Initiativen der Versöhnung* unterschieden werden.¹⁷⁶ Top-Down-Initiativen umfassen dabei staatliche Maßnahmen wie Wahrheitskommissionen, retributive und restaurative Gerechtigkeitsmaßnahmen, gesetzliche Implementierungen und Reformen zum Aufbau von Rechtsstaatlichkeit, Wiedergutmachungsprogramme, öffentliche Schuldbekennnisse staatlicher Repräsentanten, den Aufbau einer Gedenk- und Erinnerungskultur etc. Dagegen gehen die Bottom-Up-Initiativen von Individuen, Gemeinschaften und zivilgesellschaftlichen Akteuren aus und zielen auf den inter- und intra-individuellen sowie inter-gruppen Wiederaufbau von Beziehungen. Je stärker der Versöhnungsprozess von beiden Seiten gestaltet wird, desto eher kann Versöhnung im Prozess erhofft werden.¹⁷⁷

Es ergibt sich zusammenfassend eine orientierende Matrix der Versöhnung. Die Matrix umfasst verschiedene Dimensionen (horizontal, vertikal), verschiedene Level (intrapersonal, interpersonal, Intergruppen), verschiedene Tiefengrade (friedliche Koexistenz, Anerkennung gemeinsamer Werte, Vergebung) sowie verschiedene Richtungen (Top-Down- und Bottom-Up-Initiativen). Zugleich wird Versöhnung (in der horizontalen Dimension) als langanhaltender Prozess mit dem Ziel der Wiederherstellung guter und, wenn möglich, normaler Beziehungen auf individueller und kollektiver Ebene definiert.

Die deduktive Unterbrechung wird zeigen, inwiefern ein theologischer Versöhnungsbegriff, der Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung denkt, mit den Grundannahmen des humanwissenschaftlichen Diskurses übereinstimmt beziehungsweise gehaltvolle Modifizierungen und Impulse liefern kann.

¹⁷⁶ Vgl. Bloomfield, *On Good Terms*, 25–28.

¹⁷⁷ Vgl. Bar-Tal/Bennink, *Reconciliation*, 27: »It is important to recognise that although the reconciliation process may begin either with the leaders or the grass roots, to be effective it must always proceed top-down and bottom-up simultaneously. [...] In the long process of reconciliation, both phenomena usually take place.«

4.5 Humanwissenschaftliche Landschaften der Versöhnung (Fanie du Toit)

Seit gut drei Jahrzehnten wächst die schier unüberblickbare Landschaft verschiedener Konzeptionen heran, in welcher divers und progressiv den Kritikerinnen und Kritikern des Versöhnungsparadigmas begegnet wird. Am Begriff der Versöhnung wird, wie bereits angedeutet, festgehalten, kann er doch gerade durch die Diversität und Unklarheit innerhalb des Diskurses als produktiver Kampfbegriff mit spezifischen Orientierungsleistungen für Politik und Gesellschaft geltend gemacht werden.

So formuliert der südafrikanische Versöhnungsforscher Fanie du Toit treffend, »that reconciliation may indeed be a confusing concept, but then justice is arguably even more contested; that it has generated even more debate, disagreement, and confusion; and yet remains central to policymaking. The more serious point is that conceptual differences about its meaning should not disqualify reconciliation as a meaningful policy contributor. If handled correctly, the debates generated by what reconciliation does or should mean may in fact become one of the concept's most meaningful contributions to stimulating progress during political transition.«¹⁷⁸

Fanie du Toit sieht sich angesichts der großen und bunten Landschaft der Versöhnungskonzeptionen mit der Aufgabe konfrontiert, verschiedene Idealtypen gleichsam einer Typologie der Versöhnung zu entfalten, durch die sich die Konzeptionen verorten lassen. Dabei ist er sich der Tatsache bewusst, dass Idealtypen einer Art »methodologischen Utopie«¹⁷⁹ gleichen und empirisch nie gänzlich in der beschriebenen Art aufzufinden wären:

»It is therefore possible, indeed probable, that no individual theorist [...] would identify wholly or completely with the reconciliation typologies I associate them with.«¹⁸⁰

Die drei von du Toit entfalteten Idealtypen (Versöhnung als »Social Restoration«, als »Liberal Peace« und als »Agonist Deliberation«) werden im Folgenden beschrieben und dienen gleichsam als Orientierungsquelle der gegenwärtigen Theorielandschaft des humanwissenschaftlichen Versöhnungsparadigmas. Du Toit stellt nicht nur die Grundideen mitsamt den Implementierungsmaßnahmen und Versprechen der einzelnen Theoriecluster vor, sondern hinterfragt auch die

¹⁷⁸ Fanie du Toit, *When Political Transitions Work. Reconciliation as Interdependence* (Studies in Strategic Peacebuilding), Oxford 2018, 123.

¹⁷⁹ Diesen Begriff entlehnt du Toit den Ausführungen von Max Weber, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, in: *The Methodology of the Social Sciences*, hg. v. Edward A. Shils und Henry A. Finch, New York 1949; vgl. du Toit, *Transitions*, 124.

¹⁸⁰ Ebd.

ihnen inhärenten anthropologischen Grundvoraussetzungen. Er zeigt auf, inwiefern Menschenbild und die dem Menschen unterstellten Fähigkeiten und Möglichkeiten seines Handelns sich innerhalb der Theoriecluster voneinander unterscheiden und welche konzeptionellen Konsequenzen sich aus den mitgeführten Anthropologien ergeben. Zuletzt fragt er nach den Stärken und Schwächen der jeweiligen Idealtypen auf Basis des wissenschaftlichen Diskurses und seiner eigenen Erfahrungen.

4.5.1 Versöhnung als soziale Wiederherstellung

Das erste Theoriecluster, welches nach du Toit als »Social Restoration« bezeichnet werden kann, fokussiert die Wiederherstellung persönlicher Beziehungen im Versöhnungsprozess und zielt auf die Bildung einer moralisch stabilen Gemeinschaft. Jene Theorien haben nach du Toit große Schnittmengen in der Annahme, dass Vergebung als zentraler Schlüssel sozialer Transformation angesehen werden kann.

Idealtypisch für das Cluster ist die vielbeachtete Arbeit »Von der Ausgrenzung zur Umarmung«¹⁸¹ des kroatischen Theologen Miroslav Volf, der in seiner Konzeption auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Krieges im ehemaligen Jugoslawien eine neue moralische Gemeinschaft durch Versöhnung anvisiert, ohne dabei unterstellen zu wollen, dass universelle Versöhnung im Hier und Jetzt möglich sei. Mit der Metapher der Umarmung zeichnet Volf ein Bild der Versöhnung, welches sich gegen die Exklusion stellt, die dem anderen keinen Platz im Selbst einräumt, eine sündhafte Macht besitzt und als Wurzel von Gewalt und Konflikt gelten kann.¹⁸² Das »Drama der Umarmung«¹⁸³ zeichnet Volf in vier Akten: erstens das Öffnen der Arme, zweitens das Warten, drittens das Schließen der Arme, viertens das erneute Öffnen der Arme. Volf ist sich der Intimität der Metapher bewusst und folgerichtig stets vorsichtig im Hinblick auf zu überfrachtende Forderungen und Erwartungen an die Beteiligten.¹⁸⁴ Das Öffnen der Arme ist als »sachtes Klopfen an der Tür des anderen« zu verstehen; das Warten markiert, dass das Öffnen der Arme »an der Grenze des anderen Halt« macht.¹⁸⁵

¹⁸¹ Miroslav Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*, Marburg an der Lahn 2012.

¹⁸² Vgl. ebd., 112f.

¹⁸³ Vgl. ebd., 181–192.

¹⁸⁴ Für eine Kritik an der Metapher, da diese zu wenig Differenz und bleibende Alteritäten in Versöhnungsprozessen zulasse, vgl. die Annäherungen von Rebekka Klein, *Ausschluss oder Einbeziehung des Anderen? Der Antagonismus kollektiver Identitäten als Herausforderung für das christliche Ethos der Versöhnung*, abrufbar unter: <https://cursor.pubpub.org/pub/klein-ausschluss-2018> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

¹⁸⁵ Volf, *Ausgrenzung*, 184.

»The realization that idealism and totalitarianism are often barely a breath apart has prompted reconciliation theorists such as Volf and others, to carefully track some of the implications and conditions attached to calls for the restoration of community in the name of reconciliation. Put simply, they have pointed out that not everyone calling for social restoration is to be trusted or followed.«¹⁸⁶

Um dem Risiko der totalitären Versöhnung zu begegnen, benennt Du Toit drei ontologische Schlüsselannahmen, die alle Ansätze des Prinzips sozialer Wiederherstellung miteinander verbinden.

Erstens rekurrieren die Konzepte auf der Annahme, dass eine spezifische Verbindung zwischen individuell-menschlichen Beziehungen und politischen Beziehungen besteht:

»(P)olitical reconciliation happens in broadly the same way as ›normal‹ interpersonal processes of relational healing.«¹⁸⁷

So wie der Einzelne in seinem Eigen-Sein im Persönlichen anerkannt werden soll, ist die Anerkennung von Diversität und kulturellen Eigenheiten sowie unterschiedlicher sozialer Identitäten für die Konzepte sozialer Wiederherstellung unhintergebarer Bestandteil von Versöhnungspolitikern. Charles Taylor, der in Anlehnung an Hegel¹⁸⁸ den Begriff der »Politics of Recognition«¹⁸⁹ geprägt hat, kann als Kronzeuge dieser Annahme gelten. »Taylor argued, a failure to recognize identity has the potential to harm communities just as much as physical violence does.«¹⁹⁰ So kann du Toit zusammenfassend in Bezug auf die erste Schlüsselannahme sagen:

»Thus, within the social restoration framework, identity assimilation is a cardinal sin against the ideal of authentic reconciliation.«¹⁹¹

Die zweite Schlüsselannahme ist die einer dialogischen und relationalen Anthropologie. Die Konzepte rekurrieren auf der Annahme, dass der Mensch ein von anderen Menschen abhängiges Wesen ist und nur durch Gemeinschaft existieren kann. Daher sind Einzelne dazu aufgerufen, sich hineinzusetzen in die Wirklichkeit der anderen. Reziprozität ist daher nicht schlichtweg durch die Anerkennung der Identität der anderen gegeben, sondern durch eine spezifische Selbsthingabe und Selbstaufopferung.¹⁹² Als Beispiel für diese Perspektive nennt

¹⁸⁶ Du Toit, *Transitions*, 126f.

¹⁸⁷ Ebd., 127.

¹⁸⁸ Vgl. Charles Taylor, Hegel, Cambridge 1975.

¹⁸⁹ Vgl. Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, in: *Multiculturalism*, hg. v. Amy Gutmann und Charles Taylor, Princeton 1995.

¹⁹⁰ Du Toit, *Transitions*, 128.

¹⁹¹ Ebd., 129.

¹⁹² Vgl. ebd., 130.

du Toit die afrikanische Tradition und Philosophie des *ubuntu*, die auf der Annahme basiert, dass ich nur durch den anderen ganz Mensch sein kann.

»Humanity is thus both a given and a moral call; one can in fact ›lose‹ one's humanity if one treats the other in inhumane ways.«¹⁹³

Auch Volfs Untersuchung kann du Toit als Beispiel für die Annahme der dialogischen Existenz und der damit verbundenen Selbsthingabe dienen: »Volf argues that, although an embrace has an undetermined outcome and carries the risk of being misunderstood, despised, or even violated, without this ›gamble on the account of grace‹, a truly human life is impossible.«¹⁹⁴

Die dritte Schlüsselannahme besagt, dass es zu beachtende Verbindungen zwischen der individuellen und sozialen Identität gibt. So müssen für individuelle Versöhnung stets die sozialen Identitäten des Gegenübers mitbedacht werden.

»As an individual white Afrikaner male, for example, I cannot reconcile with my fellow South African (who may be a black female) without acknowledging that historically determined issues of gender and color are real and present [...] even though we might have long rejected these as decisive elements of our own individual identities.«¹⁹⁵

Vice versa kann Versöhnung auf politischer Ebene und zwischen Gruppen nur funktionieren, wenn die individuellen Bedürfnisse der interpersonellen Beziehungen der Mitglieder anerkannt und gesehen werden.

Die Konzeptionen im ersten Theoriecluster versprechen eine Wiederherstellung der persönlichen und gesellschaftlichen Beziehungen. Sie wollen bis an die Wurzeln des Konflikts vordringen, an tiefsitzende Vorurteile, persönliche Verletzungen und Traumata sowie Verweigerungshaltungen gegenüber dem und der Nächsten. Gesellschaft wird dabei weniger als ein Ort des Wettkampfs und der Gefahr angesehen als vielmehr als ein Raum der Kooperation, an dem Potenziale des Vertrauens und der gegenseitigen Anerkennung entfaltet werden können.¹⁹⁶ Eine Vielzahl an Theorien betont daher die Wichtigkeit von *Vergebung* im Versöhnungsprozess als essentiellen Schlüssel und Höhepunkt.¹⁹⁷ Vergebung wird als Wendepunkt angesehen, nach dem Individuen und Gruppen einen völligen Neuanfang wagen. Eng mit dieser Annahme und dem Vergebungspara-

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd. Der Problemhorizont sozialer Identität wird im zweiten Teil näher beleuchtet.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 134.

¹⁹⁷ Vgl. exemplarisch Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York 1999 und Daniel Philpott, *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, Oxford 2012.

digma verbunden ist oftmals der Ruf nach restaurativen Gerechtigkeitsmaßnahmen, die entgegen den klassischen retributiven Maßnahmen die verschiedenen Bedürfnisse des Täters beziehungsweise der Täterin, der Gemeinschaft und vor allem des Opfers nach Wahrheit, Anerkennung, Empathie, und Wiedergutmachung in den Gerechtigkeitsbegriff integrieren können.¹⁹⁸

Du Toit benennt zugleich die Schattenseiten der Ansätze. Zunächst besteht das Risiko von zu hohen Erwartungen an Täterinnen, Täter und vor allem Opfer. Kann man von traumatisierten Menschen, die unsagbares Leid erlebt haben, wirklich erwarten, dass sie sich wieder versöhnen mit den Mörderinnen und Mördern ihrer Familien? Das Opfer bleibt stets unter Druck, selbst wenn der Täter beziehungsweise die Täterin Reue zeigt und um Vergebung bittet. Es kann nicht nicht entscheiden. Die geforderte Selbsthingabe in solchen Prozessen ist asymmetrisch. Das Opfer muss viel mehr geben, obwohl ihm schon so vieles genommen wurde.

»Without necessarily passing judgment on whether the perpetrator's transformation had been genuine, victims may feel, [...] that they are not ready even to face the perpetrator, let alone engage in a process of restorative justice, not least when the perpetrator now seems so utterly convinced of his own redemption and is seemingly getting on with his life with a joy thoroughly unmatched by that of the victim herself.«¹⁹⁹

Aufgrund dieses Erwartungsdrucks plädieren nicht wenige Forschende dazu, nicht zu hohe Heilsversprechen zu geben und statt von Vergebung als höchstem Ziel des Prozesses besser und moderater von Respekt oder Vertrauen zu sprechen. Als paradigmatisch für solch eine moderate Version der Konzeptionen sozialer Wiederherstellung nennt du Toit den Entwurf von Ernesto Verdeja »Unchopping a Tree«²⁰⁰.

»He accepts that forgiveness, as a prerequisite for reconciliation, can put unfair pressure on victims to put the past behind them in the name of the greater good, and

¹⁹⁸ Vgl. dazu klassisch Howard Zehr, *Changing Lenses. Restorative Justice for Our Times* (25th Anniversary Edition), Harrisonburg 2015; Howard Zehr/Ali Gohar, *The little Book of Restorative Justice*, Pennsylvania 2003, abrufbar unter: <https://www.unicef.org/tdad/littlebookrjpakaf.pdf> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

¹⁹⁹ Du Toit, *Transitions*, 138.

²⁰⁰ Ernesto Verdeja, *Unchopping a Tree: Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*, Philadelphia 2009. Dem Cluster »Soziale Wiederherstellung« lassen sich außerdem zuordnen: Charles Villa-Vicencio, *Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa*, Washington 2009; Trudy Govier, *Forgiveness and Revenge*, Abingdon 2002; aus dem südafrikanischen Diskurs exemplarisch die theologischen Untersuchungen von John de Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*, London 2002 und Allan A. Boesak/Curtiss P. de Young, *Radical Reconciliation. Beyond Political Pietism and Christian Quietism*, New York 2012.

that confessions and remorse from perpetrators may not always be realistic. [...]. Thus, as an inter-subjective, reciprocal norm, respect is the proper goal of political reconciliation.«²⁰¹

Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Frage nach Partizipation, Macht und Autorität im Prozess. Die Initiierenden und Bestimmenden des Prozesses üben eine große Macht aus und müssen verantworten, inwiefern sie den Prozess wirklich partizipativ und inklusiv gestalten statt vielmehr eigene Vorstellungen und Vorurteile zu implementieren.

»Traditional restorative justice processes in Africa for example have sometimes been accused of reinforcing gender injustice or other forms of chauvinism.«²⁰²

4.5.2 Versöhnung als liberaler Frieden

Das zweite Cluster »Liberal Peace« umfasst im Weitesten alle Konzeptionen, die auf Ideen und Paradigmen des Liberalismus basieren und Paradigmen wie z. B. Menschenrechte, das Recht auf Privatsphäre, Rechtsstaatlichkeit und Gendergerechtigkeit innerhalb von Transformationsgesellschaften geltend machen wollen. Es zeigt sich, dass die Konzeptionen dieses Clusters eine große Nähe zur Fachdisziplin der »Transitional Justice«²⁰³ aufweisen und von internationalen Institutionen wie der UN stark unterstützt und propagiert werden.²⁰⁴

Grundsätzlich wird im Rahmen der Konzeptionen davon ausgegangen, dass langanhaltender Frieden und Versöhnung nicht durch die Wiederherstellung persönlicher Beziehungen zu erlangen ist wie im ersten Cluster, sondern vielmehr durch den Aufbau rechtsstaatlicher Institutionen, die Gerechtigkeit und Sicherheit gewähren und somit ziviles Vertrauen unter den Bürgerinnen und Bürgern und gegenüber dem Staat herstellen.

²⁰¹ Du Toit, *Transitions*, 139.

²⁰² Ebd., 140.

²⁰³ Eine Ingleichsetzung des Clusters »Liberaler Frieden« mit den Transitional Justice Ansätzen würde zu kurz greifen. Du Toit benennt als ein Hauptmerkmal des Clusters retributive Gerechtigkeitsmaßnahmen. Der Transitional-Justice-Ansatz versteht sich jedoch als ein Konzept, das sowohl retributive, restaurative wie auch traditionelle Gerechtigkeitsmaßnahmen zu integrieren vermag. Vgl. Buckley-Zistel, *Transitional Justice*. Besonders die Wahrheitskommissionen, die Teil des Konzepts restaurativer Gerechtigkeit sind, gelten als Standardinstrument der Transitional-Justice-Forschung. Vgl. dazu näher Anne K. Krüger, *Wahrheitskommissionen. Die globale Verbreitung eines kulturellen Modells*, Frankfurt a. M. 2014.

²⁰⁴ Vgl. du Toit, *Transitions*, 145. Du Toit nennt die Konzeption von Colleén Murphy, *A Moral Theory of Political Reconciliation*, Cambridge 2012 als paradigmatisch für das zweite Cluster. Des Weiteren zu nennen ist Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, Oxford 2002.

»On this view, reconciliation should be understood as a juridical and legal approach that is primarily concerned with the prosecution of perpetrators of crimes, restitution (where possible) to the victims of these crimes, and the establishment of the rule of law. [...] This is an influential approach particularly among international organisations, who find it easier to accept politics of reconciliation when it is cast primarily as the upholding of the universal rights.«²⁰⁵

Die zugrundeliegende Ontologie und Anthropologie dieser Ansätze unterscheidet sich von der des Clusters soziale Wiederherstellung in vielen Punkten. Die Gesellschaft und besonders das Private wird weniger als ein Raum möglicher Kooperation und Beziehungswiederherstellung angesehen als vielmehr bestimmt durch Gefahr und Unsicherheit. Anthropologisch sind jene Konzeptionen eher vom Pessimismus als vom Optimismus gegenüber den menschlichen Fähigkeiten der Umkehr und des versöhnlichen Neuanfangs geprägt. Der Mensch wird weniger als relationales als vielmehr als liberales Subjekt aufgefasst, »(t)hat is, for liberals, human beings harbor a sense of self that exists in some ways prior to entering into relationships with others.«²⁰⁶ Daher gelten die Menschenrechte als unbedingt zu implementierender Schutz für das Individuum.

Eine institutionelle Reform durch den Aufbau rechtsstaatlicher Institutionen, die die Menschenrechte implementieren und schützen können sowie langfristig die liberale Demokratie als Regierungsform ermöglichen, ist daher oberste Prämisse von Versöhnungsprozessen. Damit hängt zusammen, dass persönliche Verantwortung und Wiedergutmachung von hoher Bedeutung sind. Juristische Gerechtigkeit kann und soll zur Rehabilitation gesellschaftlicher Individuen beitragen. Rehabilitation der Täterinnen und Täter geschieht durch einen Strafprozess und damit durch Verantwortlichmachung und Ahndung der Schuld. Die Rehabilitation der Opfer geschieht durch besonders materielle Wiedergutmachung und die Implementierung der Menschenrechte und des Rechtsstaats. Die Konzeptionen des Clusters kommen daher ohne Begriffe wie Vergebung oder persönliche Umkehr aus. Es geht um distinkt politische Maßnahmen, die ergriffen werden müssen.

In der Realität erweist sich das Unterfangen der Verantwortlichmachung und der rigorosen Strafprozessverfahren nicht immer als allzu leicht umsetzbar. Oftmals herrscht durch die erlebten Geschehnisse vor Ort eine Spannung zwischen dem Vorhaben der allumfassenden Gerechtigkeit einerseits und dem Aufbau einer stabilen und friedlichen Gesellschaft andererseits. Sicherheit und Stabilität kann oftmals nur auf Kosten der Gerechtigkeit gewonnen werden, wenn beispielsweise einer großen Gruppe von Täterinnen und Tätern Zugeständnisse

²⁰⁵ Will Kymlicka/Bashir Bashir (Hg.), *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*, Oxford 2008, 16. Vgl. du Toit, *Transitions*, 145f.

²⁰⁶ Ebd., 150.

etwa durch Amnestierungen gemacht werden müssen, damit diese sich auf friedliche Koexistenz einlassen können.

»And so, within the typology or family of reconciliation theories shaped by a liberal framework, there has been a debate about the more precise relationship between these two key milestones of reconciliation, security and accountability – a debate largely driven by the many concrete situations where these milestones appear in direct opposition to one another.«²⁰⁷

Das Dilemma, welches vielen Situationen von Übergangsgesellschaften beziehungsweise Staaten, die Gewalt beenden wollen, inhärent ist, besteht in der nicht aufzulösenden Spannung zwischen Frieden in Gestalt beendeter Gewalt und Gerechtigkeit in Gestalt von umfassenden Strafverfahren im neu zu etablierenden Rechtsstaat.

Die Stärke der Ansätze liegt auf der Hand. Täterinnen, Täter und Opfer sehen sich nicht dem Erwartungsdruck persönlicher Versöhnung ausgesetzt, der noch charakteristisch für einen Großteil der Theorien der »Sozialen Wiederherstellung« war. Durch die Trennung von privatem und öffentlichem Bereich kann die Freiheit der Individuen gewährleistet werden. Es wäre jedoch ein Fehlschluss zu behaupten, die Theorien des liberalen Clusters seien weniger normativ oder hegemonial als die des Clusters »Soziale Wiederherstellung«.

»It acts normatively on the political terrain by prescribing the values of civic trust, and reciprocity or agency after conflict or political oppression, but refrains from engaging with the domain of private morality, thus declining to tackle issues such as deep-seated attitudinal change or indeed systemic exploitation.«²⁰⁸

Das Konstrukt demokratischer Rechtsstaatlichkeit und der damit oft mitgeführte individualistische, retributive Gerechtigkeitsbegriff werden als unhintergebar und essenzieller Ausgangspunkt und Bestandteil des Versöhnungsprozesses angesehen. Das bringt spezifische Gefahren mit sich.²⁰⁹

»Hard-line liberalism runs the danger of producing a deeply ironic form of intolerance (albeit offered in the name of tolerance) to societies trying to break with oppression or war. The tendency seems to be to either try to ›solve‹ dilemmas by closing down difficult questions and silencing dissenting voices in favor of

²⁰⁷ Ebd., 151f.

²⁰⁸ Du Toit, *Transitions*, 161.

²⁰⁹ Dieser Problemhorizont wird am Beispiel Ruandas im dritten Teil verhandelt.

82 4 Theoretische Landschaften der Versöhnung

predetermined international orthodoxy or best practice, or to sink into silent indifference and despair when overwhelmed by the magnitude of what is involved in political transitions.«²¹⁰

Nicht ohne Grund steht der Internationale Strafgerichtshof (englisch ICC) im Verruf, ein Machtinstrument der »großen Nationen« zu sein und somit geopolitisch besonders Afrika als Schauplatz des eigenen Könnens zu nutzen.

»Africans claim that the ICC is targeting their leaders because they are »easier to get to« than the superpowers, which they claim tend to operate with impunity.«²¹¹

Des Weiteren besteht die Frage, ob angesichts der komplexen und tiefsitzenden Traumata der Fokus auf die politische Sphäre für langanhaltende und wirksame Versöhnungsprozesse tatsächlich ausreicht. Angesichts von Genoziden und Bürgerkriegen wurden Identitäten und Geschichten auf ganz persönlicher Ebene zerstört. Ist der Wiederaufbau einer Gesellschaft tatsächlich möglich, wenn jene persönliche Ebene nicht berücksichtigt wird? Du Toit findet klare Worte:

»If reconciliation is to be truly transformative, it has to be both essentially public and deeply private at the same time. Perhaps the gross violence associated with war and political oppression scrambles the personal and the political to such a degree that simply restoring these boundaries cannot provide sufficient transformation.«²¹²

Die Ansätze erinnern einerseits daran, Individuen nicht mit zu hohen Erwartungen zu belasten und beinhalten andererseits das Risiko, dass traumatisierte Individuen sich selbst überlassen werden.

Das dritte Cluster stellt jene inhärente Wertehegemonie und behauptete Universalität des liberalen Clusters radikal infrage. Dabei gilt weniger der Wertekonsens und das Festhalten an einem Prinzip als ausschlaggebender Schlüssel zur Versöhnung, sondern vielmehr die Ermöglichung politischer Räume, in denen diskursiv Konflikte ausgetragen werden können.

4.5.3 Versöhnung als Agonismus

Während die Konzeptionen der beiden ersten Cluster klare Richtlinien der Versöhnung verfolgen und Vorschläge für politische und gesellschaftliche Implementierungen angeben, gibt es im dritten Cluster, dem sogenannten »Agonist Approach«, nur wenige Kriterien, die für einen funktionierenden Versöhnungsprozess zu befolgen sind. Primär geht es im Versöhnungsprozess innerhalb der

²¹⁰ Du Toit, *Transitions*, 165f.

²¹¹ Ebd., 169.

²¹² Ebd., 164.

agonistischen Ansätze um das Offenhalten politischer Räume, in denen auch radikale politische Differenzen und divergierende Meinungen ausgehalten und verhandelt werden können.²¹³ Das, was einst auf dem Schlachtfeld zwischen Feinden ausgetragen wurde, soll nun im Parlament zwischen politischen Gegnern verhandelt werden.²¹⁴ Aus den einstigen gewaltvollen Antagonismen sollen durch politische und parlamentarische Domestizierung diskursive Agonismen werden. Versöhnung wird erreicht, indem Unversöhntes innerhalb eines geschützten Raums Platz haben darf. In dem Moment, in dem starke Harmonie erreicht wird, horchen Vertreterinnen und Vertreter agonistischer Ansätze auf, denn durch Harmonie werden wichtige Diskurse unterdrückt, die als Voraussetzung für das Funktionieren einer Gesellschaft gelten.

Die agonistischen Ansätze sind im Hinblick auf Versprechen oder klar umrissene Theoriearchitekturen verhaltener als die der ersten beiden Cluster. Differenzen, die diskursiv ausgetragen werden, werden bejaht und sind das einzig nötige Kriterium eines Versöhnungsprozesses.

»No holy cows are tolerated, uncertainty is embraced, and what is important is robust engagement between erstwhile enemies as they search for a shared peace. In this sense, a certain level of political reconciliation is not an outcome of justice, but an essential prerequisite to it.«²¹⁵

Das Schaffen von diskursiven Räumen, in denen unterschiedliche Visionen und Anschauungen artikuliert werden können, ist im Hinblick auf Transformationsgesellschaften jedoch hoch voraussetzungsvoll. Ein gewisses Maß an Versöhnung ist das *sine qua non* des Prozesses, denn alle Parteien müssen sich an die parlamentarischen Spielregeln halten, ohne erneut die absolute Deutungsmacht im Zweifelsfall gewaltvoll zu beanspruchen.

Die Privatsphäre gilt als wichtiger Motor der politischen Sphäre. Entgegen der liberalen Theoriekonzepte werden tief verwurzelte moralische Differenzen

²¹³ Dem Cluster sind exemplarisch folgende Konzeptionen zuzuordnen: Andrew Schaap, *Political Reconciliation*, London 2005; Nir Eisikovits, *Sympathizing with the Enemy. Reconciliation, Transitional Justice, Negotiation*, Dordrecht 2010; Sarah Maddison, *Conflict Transformation and Reconciliation. Multilevel Challenges in Deeply Divided Societies* (Routledge Studies in Peace and Conflict Resolution), London/New York 2016.

²¹⁴ Vgl. zur Feind-Gegner-Metapher und zur Definition des »Agonismus« Mouffe, Über das Politische, die zugleich wichtige Denkvoraussetzungen und -figuren agonistischer Ansätze mitgeprägt hat. Dabei bezieht sie sich nicht explizit auf Transformationsgesellschaften, sondern vielmehr auf westliche Demokratien und kritisiert radikal das liberale Versprechen des Kosmopolitismus und der Findung demokratischer Konsense allein durch die Vernunft.

²¹⁵ Ebd., 174.

nicht von der öffentlichen Sphäre abgeschirmt, sondern bereichern diese geradezu.²¹⁶ Die tiefsitzenden Leidenschaften und individuellen Auseinandersetzungen sollen so gut wie möglich im öffentlichen und im politischen Diskurs verkörpert sein, sodass eine echte Gemeinschaft, die sich immerwährend im Suchprozess um die eigene Existenz befindet, entstehen kann.

Zur Implementierung der agonistischen Ansätze in der Weltwirklichkeit bedarf es daher zunächst der Konstituierung politischer Räume. Entgegen der liberalen Ansätze ist nicht die Justiz und die Schaffung von Gerechtigkeit das oberste Paradigma, sondern vielmehr die Eröffnung eines politischen Diskurses. Vergebung wird dabei nicht als zu erreichendes Ziel von Gesellschaft und Individuum verstanden, sondern ist gewissermaßen grundlegende Voraussetzung.

»The agonist defines forgiveness as a willingness to stop judging others as enemies, and to release them from the consequences of their actions in order to enable them to act (politically) differently in future.«²¹⁷

Somit wird Vergebung nicht zu Basis und Ziel einer *moralischen* Gemeinschaft definiert, wie etwa bei den Konzeptionen der sozialen Wiederherstellung, sondern vielmehr als Basis einer *politischen* Gemeinschaft.²¹⁸ Auch Wiedergutmachungen und Erinnerungskulturen im Sinne eines »Nie wieder!« können wichtige agonistische Implementierungen sein, denn so wird in Erinnerung behalten, was passieren kann, wenn Differenzen nicht agonistisch, sondern antagonistisch ausgetragen werden; wenn politische Gegner zu Feinden werden, die eliminiert werden müssen.

Es wurde gezeigt, dass innerhalb der agonistischen Konzeptionen gerade das zur Stärke erhoben wird, was den Konzeptionen der ersten beiden Cluster zur Gefahr werden könnte: die Infragestellung des Prozesses, Meinungsverschiedenheiten und Diversität im Hinblick auf die Perspektiven von Gemeinschaft. Doch an diesem Punkt lassen sich jene Konzepte mit Blick auf die Realität einer Transformationsgesellschaft kritisieren. Das Aushalten von Unsicherheit und Fragilität ist für zerrüttete und traumatisierte Gesellschaften eine schwer aufrechtzuerhaltende Erwartung.

»That mass violence silences and traumatizes has been well documented; often it is not a cacophony of well-articulated political perspectives that dominates a post-conflict landscape but an eerie silence.«²¹⁹

Nach dem agonistischen Prinzip werden schwer traumatisierte Menschen und kollektiv traumatisierte Gesellschaften erneut einer komplexen politischen

²¹⁶ Vgl. ebd., 176.

²¹⁷ Ebd., 180.

²¹⁸ Vgl. ebd., 182.

²¹⁹ Ebd., 183.

Landschaft ausgeliefert, die zunächst keine Visionen und Ziele formulieren kann, sondern stets auf die Produktivität des ungewissen Prozesses selbst verweist und somit die Gesellschaft, die nichts mehr hat, vor die schier unmögliche Aufgabe stellt, mit großen Unsicherheiten und Ungewissheiten im Hinblick auf die eigene Zukunft zu leben. Es bleibt stets die Frage, wie in einer Situation, die von Unsicherheit und Angst geprägt ist, eigentlich einstige Feinde zusammengeführt werden können, um in der politischen Arena zu respektablen Gegnern zu werden.

Zudem besteht das Problem der konkreten Implementierung des Prozesses. Wer übernimmt angesichts der gewünschten Pluralität die Handlungsmacht?

»(H)ow can this kind of politics be introduced in arenas that are radically devoid of agency at so many different levels? [...] (W)ho decides what the ›rule of law‹ should look like, and how will it be implemented?«²²⁰

Es liegt auf der Hand, dass vor allem zuvor benachteiligte Gruppen und Minoritäten nur schwerlich darin einwilligen werden, dass ihre einstigen Verfolgerinnen und Verfolger die gleiche politische Stimmkraft haben sollen, wie sie selbst. Zugleich wird es sich als hoch voraussetzungsvoll herausstellen, dass sich einstige Unterdrückerinnen und Unterdrücker dazu entscheiden, ihre Deutungsmacht und Souveränität aufzugeben zugunsten eines fragilen Prozesses, in welchem die eigene Vulnerabilität offengelegt werden muss.

Damit zeigen sich in allen drei Clustern spezifische Stärken und Schwächen. Ob moralische Überforderung, zu starke Fixierung auf Institutionen oder aber auferlegte Unsicherheits- und Fragilitätstoleranz, keines der Theoriekonzepte vermag gänzlich ohne Fallstricke auszukommen. Die theoretische Landschaft ist aufgespannt, es bleibt nun zu fragen, wo die im zweiten Teil der Arbeit zu entfaltende christozentrische Versöhnungskonzeption innerhalb der theoretischen Landschaft zu verorten ist.

²²⁰ Ebd.

Zweiter Teil

Grundüberlegungen zu einem
theologisch-ethischen
Versöhnungsbegriff

1 Hannah Arendts Theorie des Verzeihens als Herausforderung für die Theologie

Das 20. Jahrhundert kann vor dem Hintergrund politischer Entschuldigungspraktiken, Verzeihungsinitiativen und Versöhnungsversuchen zwischen Völkern nach Jacques Derrida als das »Jahrhundert der Vergebung«²²¹ bezeichnet werden. Was nach einem positiven Fazit eines rückblickenden Philosophen der Jahrhundertwende klingt, entpuppt sich nach Lektüre als scharfe Kritik an den neuen institutionalisierten Ritualen und Elementen internationaler Politik. Die politische Arena eigne sich nach Derrida in ihrer Vergebungs- und Reue-Rhetorik die Sprache der abrahamitischen Traditionen an und verdrehe die Begriffe dadurch »in einem Christianisierungsprozeß, der die christlichen Kirchen nicht mehr braucht«²²², fundamental. Was Derrida besonders stört, ist die bedenken- und gedankenlose Überführung eines nicht-politischen Phänomens wie das der Vergebung in die politische Sphäre, was zu Verdrehungen und Instrumentalisierungen des Selbigen führe.

Derrida stellt sich mit seiner hier nur angerissenen Kritik an »Politiken der Vergebung« in eine ganze Reihe von Philosophinnen und Philosophen, die vor einer »Verballhornung« und einer »Verunreinigung des Verzeihens durch seine politische Instrumentalisierung«²²³ warnen. Was die Überlegungen jener Denkerinnen und Denker eint, ist nicht nur eine gewisse Skepsis gegenüber der politischen Aneignung eines als a-politisch betrachteten und der interindividuellen Sphäre zugeordneten Phänomens, sondern auch die argumentative Herangehensweise zur Untermauerung der jeweiligen Überlegungen: Um die Potenziale und Grenzen einer kollektiven oder politischen Dimension der Vergebung auszuloten, wird von vielen Denkerinnen und Denkern zunächst nach der Vergebung jenseits des Politischen gefragt. Erst indem das Phänomen der Vergebung in seiner zwischenmenschlichen Dimension und außerhalb seiner politischen Erscheinungsformen einer philosophischen Analyse unterzogen wird, kann die Frage nach Möglichkeiten einer politischen Form der Vergebung beantwortet

²²¹ Jacques Derrida, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: *Lettre international* 48 (2000), 10–18.

²²² Ebd., 10.

²²³ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 13; 369.

werden. Angesichts dessen, dass sich Phänomene der Vergebung, der Reue und des Schuldbekenntnisses erst seit Kurzem in der Politik verorten lassen, werden jene Phänomene »zurückgeholt« in die inter-individuellen, nicht-politischen Bereiche des Lebens, aus denen sie eigentlich stammen. Erst so lassen sich ihr substanzieller Wesenskern sowie eventuelle Möglichkeiten und Grenzen ihrer Übertragungsfähigkeit auf die politische Sphäre erschließen.

Hannah Arendt gilt durch ihr Werk »Vita Activa oder Vom tätigen Leben«²²⁴ weithin als die Wegbereiterin des philosophischen und später interdisziplinären Diskurses über Politiken der Vergebung und Versöhnung. Der deutschsprachige theologische Diskurs bezieht sich bisher lediglich auf ihre Ausführungen aus dem Hauptwerk »Vita Activa«. Durch die von Dürr 2009 erschienene Monographie »Hannah Arendts Begriff des Verzeihens«²²⁵ werden neue Perspektiven ihres Verzeihensbegriffs aufgezeigt, die bisher theologisch noch nicht aufgegriffen wurden. Anhand der Auseinandersetzung mit Arendt können paradigmatische Grundkonflikte zwischen philosophischen und theologischen Perspektiven aufgezeigt sowie erste Grundüberlegungen zu einer theologischen Ethik und Hermeneutik der Versöhnung formuliert werden.

Arendts biblische Lektüre und ihre daraus resultierende Konzeption des Verzeihens werden dabei gewissermaßen als Vehikel für eine erste Skizze einer theologischen Konzeption der Versöhnung verwendet. Durch ihre Kritik an der Theologie werden einerseits theologische Schwachstellen und Fallstricke rund um das Thema Versöhnung aufgezeigt. Andererseits findet durch die Skizzierung von drei theologisch-hermeneutischen Schlüsselns eine klare Abgrenzung von Arendt statt, denn es wird dargelegt, dass sehr wohl von der Universalität der Sünde und dem Prä der bedingungslosen Sündenvergebung Gottes gesprochen werden kann, ohne dabei gleichzeitig Opferleid oder Täterschuld zu verharmlosen oder eine für die Öffentlichkeit irrelevante Theologie ins Feld zu führen.²²⁶

²²⁴ Arendt, *Vita Activa*.

²²⁵ Dürr, *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*. Die Begriffe »Vergabung« und »Verzeihung« werden im Folgenden als Synonyme gebraucht, wobei Vergabung/Verzeihung wiederum vor dem Hintergrund des ersten Teils der vorliegenden Untersuchung als die tiefste Dimension von Versöhnung verstanden wird. Vgl. zur synonymen Verwendung von Vergabung und Verzeihung auch Fazakas, *Versöhnung*, 222: »Eine Differenz von Verzeihung und Vergabung, wonach sich Verzeihung auf die zwischenmenschlichen Vorgänge mit dem Ziel der Aufhebung der Disharmonie beziehe, Vergabung dagegen als Sache des göttlichen Aktes zur definitiven Tilgung der Schuld verstanden wird, würde zu einer schwer nachvollziehbaren Unterscheidung zwischen Versöhnungsakten von Christen und Nichtchristen, zwischen den Kirchen und dem Rest der Welt führen.«

²²⁶ Teile des folgenden Kapitels basieren auf einer Vorstudie des Vf., die 2019 veröffentlicht wurde: Maximilian Schell, »Jesus als Entdecker des Verzeihens«? Hannah Arendts Verzeihensbegriff als theologisch-hermeneutische Herausforderung, in: ders./Clemens Wustmans (Hg.), *Hermeneutik. Fundamentaltheologische Abwägungen – Materialethische Konsequenzen* (Entwürfe zur Christlichen Gesellschaftswissenschaft 39), Zürich 2019, 157–184.

1.1 Hannah Arendts Verzeihen in der Vita Activa

Hannah Arendt löste mit wenigen – und zudem nur fragmentarischen – Gedankengängen zur Kraft des politischen Versprechens und Verzeihens als Antwort und Heilmittel auf die Aporien des Handelns eine breite Debatte im Bereich der Philosophie und politischen Theorie aus,²²⁷ die in jüngster Zeit auch vermehrt in theologischen Beiträgen zum Thema Versöhnung aufgenommen und diskutiert werden.²²⁸ Ihr Begriff des Verzeihens ist dabei nur in Verbindung mit ihren anthropologischen und handlungstheoretischen Grundbegriffen zu verstehen, die im Folgenden zunächst mit besonderem Bezug auf die Vita Activa als ihrem Hauptwerk ausgeführt werden, um in einem zweiten Schritt die Wirkungsgeschichte in der deutschsprachigen Theologie exemplarisch anhand der Ausführungen von Magdalene Frettlöh und Hans-Richard Reuter darzustellen. Inwiefern jene theologische Würdigung und Kritik Hannah Arendts Verzeihensbegriff im Kern treffen, soll in einem weiteren Schritt anhand der Ausführungen Thomas Dürrs überprüft werden, der durch Einbezug nicht nur der Vita Activa, sondern auch vielfältiger anderer Quellen aus Arendts Gesamtwerk eine vor allem für die Theologie herausfordernde Skizze einer philosophischen Theorie des Verzeihens im Anschluss an Arendt darlegt. Das philosophische Versöhnungskonzept Dürrs dient sodann als Grundlage für die Formulierung erster Grundüberlegungen einer christozentrischen Versöhnungskonzeption.

1.1.1 Anthropologie und Handlungstheorie bei Arendt

Die Grundintention der Vita Activa (VA) wird angesichts vielfältiger Herausforderungen und Probleme der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts formuliert. Arendt setzt ein mit einer ernüchternden Zeitdiagnose, denn zahlreiche Ereignisse und Phänomene ihrer Gegenwart deuten auf eine zunehmende »Weltentfremdung« (VA, 15) hin, die in der Neuzeit einen doppelten Aspekt beinhaltet:

²²⁷ So beziehen sich auch einige Überlegungen von Derrida, Ricœur und Kodalle auf Arendts Begriff des Verzeihens innerhalb der Vita Activa. Vgl. Paul Ricœur, *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen* (Übergänge 50), München 2004, besonders 745–753; Derrida, *Jahrhundert der Vergebung*, 12; ders., *Vergeben. Das Nichtvergebare und das Unverjähbare*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2018, 28; Klaus-Michael Kodalle, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013, 32–42.

²²⁸ Vgl. beispielhaft Magdalene L. Frettlöh, »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt«? Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: Jürgen Ebach/Magdalene L. Frettlöh/Hans-Martin Gutmann (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?« *Mit Schuld leben*, Gütersloh 2004, 179–215; dies., *Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller. Notizen zu Schuld und Vergebung, Sühne und Strafvollzug in eschatologischer Perspektive*, in: *EvTh* 74/5 (2014), 364–379, 366f.; Hans-Richard Reuter, *Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema*, in: ders./Gerhard Beestermöller (Hg.), *Politik der Versöhnung* (ThFr 23), Stuttgart 2002, 15–36, 26–29; Fazakas, *Versöhnung*, 224f.

die »Flucht von der Erde in das Universum und (die) Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein« (VA, 15). Hinweise sieht sie nicht nur gegeben durch die neuen Errungenschaften der Weltraumforschung, mit deren Hilfe Menschen »sich auf die Suche nach neuen Wohnplätzen im Universum begeben« und somit dem »Gefängnis der Erde« entkommen können (VA, 8), sondern auch durch eine Krise der Naturwissenschaften, die ihre Wahrheiten nicht mehr anschaulich machen können und somit bereits in einer »sprach-losen Welt« (VA, 11) leben, was gezwungenermaßen auch zu einer Krise der »politischen Urteilsfähigkeit« führen muss, denn: »Wo immer es um die Relevanz der Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel« (VA, 11). Des Weiteren diagnostiziert sie sowohl die »Ausbreitung der Automation« (VA, 12) als auch die Verwandlung der Gesellschaft in eine reine Arbeitsgesellschaft, von der sogar die Sphäre des Politischen betroffen sei. »Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht« (VA, 13).

Angesichts dieser Problematiken der modernen Gesellschaft ist es Arendts Grundanliegen, zu einer »Besinnung« anzuregen. »(E)s geht mir um nichts mehr, als dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind.« (VA, 14). Die Rückbesinnung auf die elementaren Tätigkeiten des Menschen – das Arbeiten, Herstellen und Handeln²²⁹ – sowie auf die »Grundbedingtheiten menschlicher Existenz« (VA, 14) könnte nach Arendt zu einem »besseren Verständnis des neuzeitlichen Gesellschaftsphänomens« (VA, 15) führen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, auf die oben genannten spezifisch neuzeitlichen Herausforderungen der Weltentfremdung Lösungen oder Antworten anzubieten (vgl. VA, 13f.).²³⁰

Die drei Tätigkeiten der *Vita Activa* sind jeweils einer Grundbedingung der menschlichen Existenz, einer *conditio humana*, zugeordnet: Die Tätigkeit der *Arbeit* umfasst alle lebensnotwendigen Prozesse, durch welche sich der Mensch mit aus der Natur gewonnenen Dingen ernährt. Somit ist auch das *Leben* selbst die Grundbedingung jener Tätigkeit. Das *Herstellen* umfasst alle Tätigkeiten, die eine Dingwelt, die den Verfallsprozessen der Natur widersteht und die die natürliche Vergänglichkeit bis zu einem gewissen Grade überdauert, erschaffen. »In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist« (VA, 16). Die Grundbedingung des Herstellens ist *Weltlichkeit*, »nämlich Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität.« (VA, 16) Das *Handeln* ist als einzige Tätigkeit nicht angewiesen

²²⁹ Dabei ist »das höchste und vielleicht reinste Tätigsein, von dem Menschen wissen, die Tätigkeit des Denkens« (VA, 14) von ihren Überlegungen ausgenommen.

²³⁰ Inwieweit sich Arendt durch diese Rückbesinnung auf die *Vita Activa* im Sinne der Grundtätigkeiten des Menschen derjenigen Tradition, die der *Vita Contemplativa* hierarchisch den Vorzug einräumt, entgegenstellt, kann nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein. Vgl. dazu VA, 22–23.

auf Objekte oder dinghaftes Material, da es sich »direkt zwischen Menschen abspielt.« (VA, 17) Grundbedingung des Handelns ist die Pluralität. *Pluralität* bedeutet zunächst, dass der Mensch nicht als Einzelwesen und isoliert existieren kann und darüber hinaus sowohl ein Gleicher, der sich sprechend verständigen kann, als auch ein Verschiedener in Beziehung zu seinen Mitmenschen ist, wodurch Handeln und Sprechen aufgrund eines Differenzbewusstseins in der Welt und im Sinne der Verständigung überhaupt erst notwendig werden (vgl. VA, 213f.). Schon hier deutet sich Arendts »Konzeption radikaler Intersubjektivität«²³¹ an, die sich, wie zu zeigen sein wird, auch in ihrem Begriff des Verzeihens niederschlägt. Zwar sind dabei alle genannten Bedingtheiten des menschlichen Lebens auf das Politische bezogen, »aber die Bedingtheit durch Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis« (VA, 17), denn ohne jene Bedingtheit gäbe es weder sprechende noch handelnde Menschen und würde das Leben ein »Dahinschwindendes« (VA, 215) sein.

Diese Überlegungen werden nun von Arendt »in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch den Tod aus ihr wieder entschwindet« (VA, 17f.). Das menschliche Leben und seine Tätigkeiten sind also eingebettet in die Bedingungen der *Natalität* und der *Mortalität*. Im Hinblick auf die Mortalität sichert sich der arbeitende Mensch sein eigenes Überleben und das seiner Gattung, der herstellende wiederum schafft eine Dingwelt, die einzelne Biographien überdauert, und der handelnde schafft durch »Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen [...] die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und Geschichte« (VA, 18). Auch sind alle Tätigkeiten bedingt durch die Natalität, in dem Sinne, dass arbeitend, herstellend und handelnd die Welt vorbereitet wird für »Neuankömmlinge(n), die als Fremdlinge in sie hineingeboren werden« (VA, 18).

Dabei ist jedoch das Handeln »an die Grundbedingung der Natalität enger gebunden als das Arbeiten und Herstellen« (VA, 18), denn in der Natalität selbst spiegelt sich nichts anderes als die Fähigkeit des Anfangen-Könnens, des Neubeginns wider. Eine Fähigkeit, welche für den handelnden und politisch denkenden Menschen nach Arendt von unschätzbarem Wert ist und den Begriff der Natalität »zu einem der tragenden Begriffe ihrer Handlungstheorie macht.«²³²

Diese anthropologische Grundkonzeption Arendts ist der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und eröffnet die Möglichkeit, nicht nur die drei Tätigkeiten gesondert zu reflektieren, sondern sie auch zeitdiagnostisch auf die besondere Situation einer »weltentfremdeten« Neuzeit zu beziehen. Es kann hier nicht detailliert erläutert werden, inwiefern Arendt der modernen Welt eine »Verherrlichung der Arbeit« (VA, 390) attestiert, in der das Handeln nicht nur mit dem Herstellen gleichgesetzt wird, sondern sogar auf das Niveau der Arbeit absinkt

²³¹ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 65.

²³² Ebd., 45.

und den Menschen der Arbeitsgesellschaft zum »Animal laborans« macht (vgl. VA, 410).

Wichtig für eine Aufschlüsselung ihres Verzeihensbegriffs sind vielmehr ihre handlungstheoretischen Überlegungen, denn das Verzeihen stellt sich – neben dem Versprechen – bei Arendt als ein »Heilmittel« (VA, 301) für den handelnd tätigen Menschen dar. Der Mensch, der vor dem Hintergrund der anthropologischen Bedingung der Pluralität immer zugleich Mitmensch ist, ist aufgrund seiner Relationalität angewiesen auf das Handeln und Sprechen. Erst in diesen beiden Akten wird seine Individualität, Personalität und Einzigartigkeit, wird sein »Menschsein selbst offenbart« (VA, 214). Indem der handelnde Mensch Initiative ergreift (vgl. VA, 214) und etwas Neues anfängt, entspricht er der anthropologischen Grundbedingung der Natalität; seine Einschaltung in die Welt »ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen« (VA, 215).

Die Fähigkeit des Anfangens und Sich-Einschaltens in die Welt begründet somit nicht nur die menschliche Freiheit – jede Handlung wird schließlich von einem einzigartigen Menschen so und nicht anders hervorgerufen –, sondern auch die prinzipielle Unvorhersehbarkeit jedes Ereignisses.

»Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangens begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht« (VA, 217).

Nicht nur der Neuanfang selbst ist aufgrund der Einzigartigkeit und Freiheit der Handelnden unvorhersehbar, sondern auch den Folgen des Handelns ist eine Unabsehbarkeit inhärent. Eine Handelnde schaltet sich ein in eine bereits existierende Welt handelnder Menschen – Arendt nutzt hier die Metapher des »Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten«, in welchem Handlungen »wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden« (VA, 226) – und ruft wiederum eigenständiges Handeln anderer gleich einer »Kettenreaktion« (VA, 237) hervor, sodass im eigentlichen Handlungsakt nie vollends ersichtlich werden könnte, welchen Gang die Geschichte nehmen wird. Arendt spricht angesichts dieser Analyse von der *Unabsehbarkeit* des Handelns.

Neben dieser Unabsehbarkeit des Handelns und seiner Folgen benennt Arendt noch eine zweite Aporie menschlichen Handelns: die *Unwiderruflichkeit*. Es liegt dem Wesen eines in die Welt gesetzten Neuanfangs inne, dass er nicht rückgängig gemacht werden kann (vgl. VA, 295). Der Anfang ist mitsamt seinen Folgen im Gegensatz zu allen anderen Erzeugnissen des Tätig-Seins unzerstörbar.

»Denn Menschen sind immer fähig zu zerstören, was sie selbst gemacht haben, und ihre Zerstörungskapazität hat heute sogar den Punkt erreicht, wo sie zerstören können, was sie nie machten – die Erde und das Leben auf ihr; aber Menschen sind

offenbar schlechterdings unfähig, die Prozesse, die sie durch Handeln in die Welt loslassen, wieder rückgängig zu machen oder auch nur eine verlässliche Kontrolle über sie zu gewinnen. [...] Und dieser Unfähigkeit, Getanes ungeschehen zu machen, entspricht eine fast ebenso große Unfähigkeit, seine Folgen vorauszusehen oder seine Motive verlässlich zu ergründen.« (VA, 296f.)

Für jene Aporien oder auch »Lasten« des Handelns, die Unabsehbarkeit und Unwiderrufflichkeit, findet Arendt entsprechende Ent-Lastungen, die sie »Heilmittel« (VA, 301) nennt: das Versprechen und das Verzeihen. Was Arendt mit dem Verzeihen meint und inwiefern die Metapher des »Heilmittels« im Rahmen ihrer handlungstheoretischen Überlegungen zum Verzeihen treffend ist, wird im Folgenden erörtert.

1.1.2 Das Verzeihen als Heilmittel gegen die Unwiderrufflichkeit

Arendts Verzeihensbegriff ist eingewoben in ihre Handlungstheorie, innerhalb derer Handeln wiederum eng an die politische Sphäre gekoppelt ist, da im Handeln unter der Bedingung der Pluralität Menschen untereinander die Angelegenheiten des Miteinander-Seins regeln und immer wieder durch Neuanfänge ihre Freiheit und Individualität zum Ausdruck bringen. Nun könnte es den Anschein erwecken, dass Arendt ihren Verzeihensbegriff, da er Teil ihrer Handlungstheorie ist, ohne Umwege im Bereich des Politischen ansiedelt und ihm dadurch ontologisch eine politische Qualität zumisst. Arendt selbst hält die Fähigkeit des Verzeihens für geeignet, »in der Politik bestimmte Prinzipien zu konstituieren« (VA, 303). Gegen den Anschein, dass ein Verzeihen nach Arendt einzig im Bereich der Öffentlichkeit und des Politischen anzusiedeln sei, erheben sich jedoch zwei Beobachtungen:

Arendt definiert *erstens* genau wie ihre Kolleginnen und Kollegen der Philosophie zunächst die nicht-politische Qualität des Verzeihens, bevor sie nach der politischen fragt; das zeigt ein genauer Blick auf ihre Argumentationslinie, die sich im Besonderen auf Jesus und sein Tun in der zwischenmenschlich-persönlichen Sphäre bezieht.²³³ Auch wenn Arendt als die Begründerin der Fragestellung nach einem kollektiven oder politischen Verzeihen gilt, ist mit Dürr festzuhalten, dass sie nur »in wenigen Bemerkungen auf die Möglichkeit eines politischen Verzeihens eingeht.«²³⁴ Arendt legt kein ausgearbeitetes Konzept eines politischen Verzeihensbegriffs, sondern vielmehr skizzenhafte »Vorüberlegungen phänomenologischer, begriffsgeschichtlicher, etymologischer und handlungstheoretischer Natur, die möglicherweise eine Perspektive auf ein politisches Verzeihen eröffnen,«²³⁵ vor. Sie verweilt im Rahmen ihrer Analyse im

²³³ Vgl. ebd., 13f.

²³⁴ Ebd., 102.

²³⁵ Ebd.

individuell phänomenologischen Bereich des Verzeihens und bleibt den Lesenden eine detaillierte Reflektion politischer Möglichkeiten des Verzeihens schuldig.

Zweitens besteht in der gegenwärtigen Arendtforschung mitnichten Klarheit im Hinblick auf die Fragestellung, inwiefern sich Arendts Begriff des Handelns einzig und allein auf die öffentliche Sphäre bezieht. So wurde lange Zeit die Standardauffassung vertreten, Arendts Handlungsbegriff habe lediglich eine politische Dimension und könne somit nicht klären, inwiefern es auch ein Handeln im privaten und direkt zwischenmenschlichen Bereich gebe.²³⁶ Erst mit Benhabibs Standardwerk zu Arendt wurde jene These in Frage gestellt und aufgezeigt, dass Handeln »in vertraulich-privaten Bereichen ebenso erfolgen« kann.²³⁷

»Dementsprechend ist es die Aufgabe, Möglichkeiten des Handelns in und aus dem nicht-privativen Privaten heraus aufzuzeigen, weil das Handeln nicht an den öffentlichen Raum gekettet ist.«²³⁸

Bei der Aufarbeitung von Arendts Verzeihensbegriff gilt es aufgrund dieser beiden Beobachtungen, die Frage nach einem politischen Verzeihen erst am Ende zu stellen und zunächst ihre phänomenologischen Betrachtungen zum Verzeihen in der privaten Sphäre auf ihre logische Konsistenz und Tragbarkeit hin zu überprüfen.

Nachdem Arendt innerhalb der *Vita Activa* dargelegt hat, inwiefern dem Prozesscharakter des Handelns die Unwiderruflichkeit und die Unabsehbarkeit als Aporien inhärent sind, ist ihr daran gelegen, Fähigkeiten aufzuzeigen, die jenen Aporien begegnen können und so Handeln in der Welt wieder und wieder ermöglichen. Das *Versprechen* gilt dabei als *Mittel gegen die Unabsehbarkeit* und ist somit auf Zukünftiges bezogen, das *Verzeihen* gilt als *Mittel gegen die Unwiderruflichkeit* und hat somit seinen Bezug auf Vergangenes (vgl. VA, 301f.).

»Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden« (VA, 302).²³⁹

Ein Mensch, der sich handelnd in die Welt einschaltet und neu anfängt, könnte dies nie wieder tun, sobald er stets einzig mit jener Tat identifiziert werden

²³⁶ Vgl. ebd., 18.

²³⁷ Seyla Benhabib, Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998, 204. Benhabib nennt als konkrete Beispiele »(p)rivat Freundschaften und Liebe«, ebd.

²³⁸ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 54.

²³⁹ Dass das Verzeihen selbst als Handeln wahrgenommen wird, ein vom Handeln selbst erzeugtes Gegenmittel ist (vgl. VA, 304), zeigt hier schon die Metapher der »Entbindung« an, die der Geburtlichkeit des Menschen entspricht.

würde. Denn es ist schlichtweg nicht absehbar, inwiefern jene Tat letztendlich im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten auch zu positiven beziehungsweise negativen Ergebnissen oder Folgen führt. Und eine Zurücknahme derselben ist derweil unmöglich aufgrund der Unwiderrufflichkeit des Getanen.

»Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur in dem Maße, in dem sie gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt, ein so ungeheueres und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginns einigermäßen zu handhaben« (VA, 306).

Arendts Gegenstandsbereich des Verzeihens ist somit innerhalb der Vita Activa eng umrahmt. Verziehen werden sollen Verfehlungen als »alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben« (VA, 306). Nach Arendt soll demjenigen verziehen werden, der sich gleichsam mutig, jedoch unter den Bedingungen der Endlichkeit auch fehlbar in die Welt eingemischt und handelnd neu angefangen hat. Ausgeschlossen von solch einem Vergebungsappell sind nach Arendt »Verbrecher« oder die, die absichtlich (und somit eben vorhersehbar) Böses tun (vgl. VA, 305f.).

Zugleich verbindet Arendt mit der Verzeihung einen Akt der Unterscheidung zwischen Person und Tat. So ist für sie das Vergeben ein beziehungsstiftender Vorgang »eminent persönlicher Art« (VA, 308), denn es sei ausschlaggebend, »daß in der Verzeihung zwar eine Schuld vergeben wird, diese Schuld aber sozusagen nicht im Mittelpunkt der Handlung steht; in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst, um dessentwillen der Verzeihende vergibt« (VA, 308). Beim Vorgang des Vergebens wird nach Arendt also nicht etwas, sondern jemandem verziehen. »Das Vergeben bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache« (VA, 308). Das Unrecht bleibt Unrecht, aber aufgrund der Unterscheidung und Distanzierung zwischen der Person, die Unrecht getan hat, und dem Unrecht selbst soll nach Arendt Verzeihung stattfinden.

Hier tauchen erste Paradoxien und Widersprüche in Arendts Verzeihensbegriff der Vita Activa auf. Denn inwiefern kann eine Handlung als freies und mutiges Einschalten in die Welt, das aufgrund der Unvorhersehbarkeit versehentlich zu negativen Folgen führt, zugleich ein zu verzeihendes *Unrecht* sein? Unrecht setzt schuldvolles Handeln voraus. Von jenem kann allerdings nicht gesprochen werden, sobald es sich um ein Einschalten in die Welt handelt, welches zwar negative und verletzende Folgen nach sich zieht, jedoch einzig und allein aufgrund der Aporien der Unwiderrufflichkeit und der Unabsehbarkeit, nicht aufgrund ursprünglich böser Absichten – welche wie oben erwähnt nach Arendt komplett aus dem Bereich des Verzeihens herausfallen. Zu Verzeihen sind nach Arendt einzig Handlungen, die unabsichtlich negative Folgen im

menschlichen Bezugsgewebe hervorrufen. Für jene Versehen (nicht Vergehen)²⁴⁰ müsste jedoch keine Differenzierung zwischen Person und Tat gezogen werden, da es überhaupt keine ursprünglich verwerfliche und zu entschuldigende Tat gibt.

Schon hier zeigt sich, dass Arendt den Gegenstandsbereich des Verzeihens zu eng gesteckt hat. Dieser Gegenstandsbereich wird durch ihre eigenen über die *Vita Activa* hinausgehenden Überlegungen als Korrektiv zu erweitern sein nicht nur auf Versehen, sondern auf tatsächliche Vergehen. Erst dann macht die Differenzierung zwischen Person und Werk Sinn.

Als Gegensatz der Verzeihung nennt Arendt die Rache, da es sich um eine Reaktion handele, die »an die ursprüngliche, verfehlende Handlung gebunden bleibt« (VA, 306) und somit stets berechenbar wäre, wohingegen der Akt des Verzeihens unberechenbar bleibt, da er einen neuen, unvorhersehbaren Anfang in die Welt setzt. Die »einzige echte Alternative des Vergebens« (VA, 307) sei nach Arendt die Strafe. Denn entgegen der Rache unterbricht das Strafen die ansonsten endlose Kette des berechenbaren Aktion-Reaktion-Mechanismus und ist damit in ihrem Wesen der Verzeihung ähnlich, da auch jene in der Lage ist, das Alte zu beenden. Zugleich benennt Arendt hier – neben den intentional bösen Taten und den Verbrechen – ein weiteres Kriterium für das Unvergebbare. Nach Arendt sind eben diejenigen Vergehen, »die sich als unbestrafbar herausstellen, gemeinhin auch diejenigen [...], die wir außerstande sind zu vergeben« (VA, 307). In Anlehnung an Kant bezeichnet sie jene Vergehen als das »radikal Böse«, da es »den Bereich menschlicher Angelegenheiten übersteigt und sich den Machtmöglichkeiten des Menschen entzieht« (VA, 307).

An dieser Stelle sei nur kurz angerissen, dass Arendts Überlegungen zur Strafe als Alternative der Verzeihung einige Anschlussfragen eröffnen. Nimmt man Arendts Ausführungen zur Verzeihung ernst, die ihren Geltungsbereich allein in nicht-intentionalen Verfehlungen Handelnder findet, so wäre das Strafen keine echte Alternative für jene Versehen, die eben keine Vergehen darstellen. Warum sollte man jemanden bestrafen, dessen ursprünglich »gutes« Handeln aufgrund der Aporie der Unvorhersehbarkeit unabsichtlich negative Konsequenzen nach sich zieht? Kann hier von einer zu bestrafenden Schuld gesprochen werden oder handelt es sich nicht vielmehr um ein schuldloses Schuldigwerden²⁴¹ unter den Bedingungen endlichen Lebens? Des Weiteren wird zu fragen sein, ob Verzeihen und Strafe tatsächlich in einem sich gegenseitig ausschließenden oder nicht vielmehr in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen. Die Bestrafung eines Täters beziehungsweise einer Täterin kann für das Opfer durchaus ein für die Versöhnung wichtiger Schritt im Prozess sein. Macht sie doch deutlich, dass einerseits die Gesellschaft bestimmte Normen und Werte aufrechterhält, die dem Opfer seine Würde zusichern und Sicherheit versprechen, und dass andererseits der Täter beziehungsweise die Täterin auf das

²⁴⁰ Vgl. Frettlöh, *Mensch*, 198.

²⁴¹ Vgl. dazu Frettlöh, *Leben*, 366; Reuter, *Ethik und Politik der Versöhnung*, 28.

Unrecht seiner beziehungsweise ihrer Taten hingewiesen wird, was zur Umkehr führen kann. Jene Anfragen an Arendts Verzeihens- und Strafbegriff sollen in Anlehnung an Thomas Dürr unten ausführlich erörtert werden. Hier zeigen sich erste Anhaltspunkte, inwiefern Arendt mit Arendt selbst korrigiert werden sollte und sich eine Lektüre über die Vita Activa hinaus für eine Skizze ihres Verzeihensbegriffs lohnt.

1.1.3 Jesus als Entdecker des Verzeihens – Hannah Arendts enttheologisierende Evangeliumslektüre

Hannah Arendt nimmt im Rahmen ihrer anthropologischen, philosophischen und politiktheoretischen Argumentationen immer wieder Bezug auf die christliche Tradition und interpretiert sie dabei philosophisch.²⁴² Dabei sind ihre Ausführungen für Theologinnen und Theologen von besonderem Interesse, da sie eine gänzlich neue Sicht auf vermeintlich unbestreitbare oder auch festgefahrene Theologumena vermitteln.

Arendt bezieht sich in ihrer Argumentation auf Jesus von Nazareth, den sie sogar als »Entdecker des Verzeihens« bezeichnet (vgl. VA, 304), und integriert zahlreiche Bibelstellen der Evangelien in ihre Überlegungen. Jedoch ist sie nicht an theologischen oder christologischen Glaubenssätzen und Interpretationen interessiert, sondern vielmehr an Jesu direktem Handeln im zwischenmenschlichen Bereich und somit in der Sphäre »echter politischer Erfahrung« (VA, 305). Jesus habe nach Arendt in Aspekten der Predigten und Lehren, »die nicht primär auf die christliche Heilsbotschaft bezogen sind, sondern vielmehr den Erfahrungen entsprachen, die die Urgemeinde der Jünger in ihrem Konflikt mit den öffentlichen Behörden in Israel gemacht hatte«, die nicht zu unterschätzende Einsicht in die »Relevanz des Vergebens« gehabt, und dies in einem völlig »diesseitigen Sinne« (VA, 304f.). Arendt selbst nennt ihre Lektüre »unbefangen« (VA, 468, FN 79). Arendt will damit hervorheben, dass die theologische Hermeneutik im Hinblick auf ihre Verzeihensbegriffe aufgrund der steten Einbettung der Handlungen und Worte Jesu in einen christologischen und soteriologischen Horizont die innerweltliche, nicht-religiöse, sogar politische Relevanz seiner Predigt übersieht und somit wichtige Inhalte und Gedankengänge nicht zuletzt für die abendländische Tradition politischer Philosophie verloren gegangen sind (vgl. VA, 304f.). Nimmt man Arendts »enttheologisierende«²⁴³ Lektüre ohne Anspruch auf Deutungshoheit seitens der Theologie ernst, wird sie zu einer strengen Kritikerin christlich theologischer Versöhnungskonzepte.

Arendt bestreitet durch Einbezug der Worte Jesu, dass zunächst Gott dem Menschen Sünden vergebe und diesen durch jenen Akt dazu befähige, selbst

²⁴² Vgl. auch ihre Dissertationsschrift: Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hg. und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin/Wien 2003.

²⁴³ Frettlöh, Mensch, 196–199.

dem Mitmenschen Schuld zu vergeben. Die Fähigkeit der Vergebung ist nach Arendt nicht »auf die göttliche Barmherzigkeit zurückzuführen«, sondern muss »umgekehrt von den Menschen in ihrem Miteinander mobilisiert werden [...], damit dann auch Gott ihnen verzeihen könne.« (VA, 305) Unterstützt wird nach Arendt diese These durch die Worte Jesu im Vaterunser: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern« (Mt 6,12).

Des Weiteren nennt sie die Bibelstellen Mt 18,35²⁴⁴ und Mk 11,25–26²⁴⁵, die in ihrem Inhalt nach Arendt ein Prä der Sündenvergebung Gottes negieren und den Menschen in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen auf die Notwendigkeit der Vergebung im innerweltlichen Bereich hinweisen. »In all diesen Fällen handelt es sich darum, den Menschen einzuschärfen, daß die Macht zu vergeben primär Sache der Menschen ist« (VA, 468, FN 80).

Arendt kann in dieser Hinsicht sogar von einer »Pflicht des Vergabens« (VA, 305) sprechen, welche allerdings nicht die absichtlichen bösen Taten umfasst, sondern sich einzig und allein auf den bereits oben genannten Geltungsbereich der unabsichtlichen Verfehlungen bezieht. Argumentativ nutzt Arendt die Worte der Bibel, um ihre These zu unterstreichen, dass Menschen, die sich in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten handelnd einschalten, zu verzeihen ist, falls ihre Handlungen negative Konsequenzen nach sich ziehen. »Zweifellos bildet die Einsicht ›Denn sie wissen nicht, was sie tun‹ den eigentlichen Grund dafür, daß Menschen einander vergeben sollen« (VA, 305). Die Aporien des Handelns in ihren Formen der Unvorhersagbarkeit und der Unwideruflichkeit machen den Menschen vergabungsbedürftig. Er kann gar nicht anders, als im Handeln verfehlen. Um den Lauf der Welt von dieser Last zu befreien und Handeln immer wieder neu und frei zu ermöglichen – statt eines die Menschheit fesselnden Kreislaufs ewiger Kettenreaktionen der Vergeltung – kann Arendt von einer Pflicht zur Vergebung sprechen; eine Forderung, die

²⁴⁴ Mt 18,34–35: »Und sein Herr wurde zornig und überantwortete ihn den Peinigern, bis er alles bezahlt hätte, was er schuldig war. So wird auch mein himmlischer Vater an euch tun, wenn ihr nicht von Herzen vergebt, ein jeder seinem Bruder.« Arendt erkennt dabei, dass es sich bei der Geschichte vom Schalksknecht sehr wohl um einen Fall der *gratia praeveniens* handelt: »Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger hat nun allerdings ein anderes theologisches Gefälle als die Vergebungsbitte im Vaterunser. Bildlich schildert sie die vorlaufende Gnade Gottes, die an keine menschliche Vorleistung geknüpft ist. Die menschliche Vergabungsbereitschaft ist im Gleichnis also gerade nicht die Bedingung für Gottes Sündenvergebung, sondern die Folge, die sich freilich jedem geradezu zwingend aufdrängt, der selbst Vergebung durch Gott erfahren hat. Die Bereitschaft zur zwischenmenschlichen Vergebung ist somit Ausdruck und Ausfluss der Dankbarkeit.« Ulrich H. J. Körtner, Vergebung! Die fünfte Bitte des Vaterunser im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, hg. v. Hans-Peter Grosshans, Herman J. Selderhuis, Alexander Dölecke und Matthias Schleiff, Tübingen 2017, 219–234, 224.

²⁴⁵ Mk 11,25f.: »Und wenn ihr steht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch vergebe eure Übertretungen.«

nach ihrer Auffassung bereits in den biblischen Zeugnissen ihren Niederschlag findet.

Wohlgemerkt: Es geht um alltägliche Verfehlungen. Es ist schon angeklungen, dass Arendts Geltungsbereich der Vergebung eng gesteckt ist. Mutwillige böse Taten und Verbrechen sind von einer Vergebungsbedürftigkeit ausgenommen, das habe auch Jesus erkannt:

»Was sie [die Verbrechen (M.S.)] betrifft, so meint Jesus, daß sie in der Tat nur von Gott vergeben oder gerichtet werden können am Tage eines Jüngsten Gerichts, das aber im irdischen Leben keine Rolle spielt und für das überhaupt nicht Verzeihung oder Erbarmung charakteristisch sind« (VA, 306).

Arendt nutzt somit Jesus als Kronzeugen für ihre These der Vergebungsbedürftigkeit alltäglicher Verfehlungen. Ihre Differenzierung zwischen verzeihlichen Verfehlungen und unverzeihlichen absichtlichen Taten sei direkt aus den Worten Jesu erkennbar, der über den Täter böser Taten sagt: »Es wäre ihm nützer, daß man einen Mühlstein an seinen Hals hängt und würfe ihn ins Meer, beziehungsweise es wäre besser, er wäre nie geboren« (VA, 308, in Anlehnung an Lk 17,2).

Bleibe man allein bei Arendts fragmentarischen Ausführungen der *Vita Activa* stehen, wird man ihr eine »phänomenale Engführung des Verzeihlichen«²⁴⁶ attestieren müssen. Auf dieser Linie befinden sich nicht nur Derrida und Ricœur, sondern auch die theologischen Autorinnen und Autoren. Letztere kritisieren, wie im nächsten Schritt zu zeigen ist, nicht nur den kleinen Geltungsbereich des Verzeihlichen, sondern auch Arendts Einbeziehung der biblischen Schriften.

1.2 Die theologische Rezeption Arendts

Die durch das 20. Jahrhundert auch in der Theologie neu aufgeworfene Frage einer (politischen) Ethik der Versöhnung setzt bei ihrer Beantwortung zumeist bei Arendt an. Die Darstellungen berufen sich dabei alle einzig auf die Ausführungen in der *Vita Activa*, wodurch die Kritik an Arendt zumeist ähnliche Tendenzen aufweist. Die theologischen Antworten auf Arendts Jesusbezüge fallen dabei jedoch unterschiedlich aus, wie an den folgenden zwei Ausführungen exemplarisch zu zeigen sein wird.

Magdalene M. Frettlöh setzt sich in ihrem Aufsatz »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?«²⁴⁷ aus theologischer Perspektive mit verschiedenen philosophischen und anthropologischen Vergebungs-Diskursen auseinander

²⁴⁶ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 124.

²⁴⁷ Frettlöh, Mensch.

und beginnt mit ihren Überlegungen bei Arendt. Zunächst beschreibt sie das Verzeihen bei Arendt als die dem Menschen notwendige »Entbindung von den Folgen vergangenen Tuns« als genuin politische Praxis. »Nie ist der Mensch politischer, und darum auch nie menschlicher als dann, wenn er vergibt.«²⁴⁸ Daraufhin würdigt Frettlöh den Verzeihensbegriff bei Arendt insofern, als dass er Person und Werk voneinander differenziert, ohne sie gänzlich zu trennen. Dann werden die »(engen) Grenzen des Verzeihens« beschrieben. »Der Geltungsbereich des Verzeihens umfasst also nicht die bewussten *Vergehen*, die böse Tat, sondern allein die *Versehen*«²⁴⁹. Daran anschließend wird Arendts Programm der »enttheologisierte(n) Lektüre der Jesus Überlieferung«²⁵⁰ vorgestellt.

Frettlöhs Kritik setzt bei der Frage des Unverzeihlichen an und attestiert Arendt einen zu schmalen Geltungsbereich des Vergeben-Könnens aufgrund der »Ausblendung der Gottesrelation«:

»Es gelingt ihr [...], die Entbindung des Schuldigen durch die Unterscheidung von Person und Tat als ein Geschenk zu verstehen, das niemand sich selbst machen kann. Doch dass auch das Vergebenkönnen noch einmal als etwas zu begreifen ist, über das Menschen nicht von Natur aus verfügen, sondern zu dem sie befreit und ermächtigt werden müssen – diese Einsicht bleibt H. Arendt verborgen.«²⁵¹

Nach Frettlöh ist Vergebung zunächst etwas, das passiv von Gott empfangen wird und dann den Menschen ermöglicht, auch das Unvergebbare zu vergeben:

»Wer aus der Vergebung der Sünde lebt, vermag nicht nur das versehentliche Unrecht zu vergeben.«²⁵²

Darüber hinaus rekurriert Frettlöh im Blick auf den von Arendt postulierten bedingenden Zusammenhang zwischen menschlicher und göttlicher Vergebung auf die fünfte Vaterunser-Bitte. Frettlöh versteht die Bitte weniger als Beschreibung einer Reihenfolge beziehungsweise Bedingung zwischen menschlichem und göttlichem Vergeben, sondern als illokutionären Sprechakt, der im Ausdruck der Bitte bereits das vollzieht, worum gebeten wird.

²⁴⁸ Ebd., 195f. Frettlöh hinterfragt nicht, inwiefern Vergebung dabei eine Möglichkeit der politischen Sphäre und somit von Kollektiven darstellt, sondern sie bezieht sich stets auf die Frage der Vergebung auf zwischenmenschlicher Ebene. Wie oben bereits angedeutet, ist dies durchaus mit dem Arendtschen Handlungsbegriff zu vereinbaren, der das Handeln nicht allein als Praxis in der Öffentlichkeit, sondern auch im Privaten ansieht. Ob das Verzeihen somit auch eine Möglichkeit von Institutionen ist, bleibt – wie auch bei Arendt – von Frettlöh unbeantwortet.

²⁴⁹ Ebd., 195.

²⁵⁰ Ebd., 196.

²⁵¹ Ebd., 198.

²⁵² Ebd., 199.

»Wer um die Vergebung Gottes als Entsprechung zum eigenen zwischenmenschlichen Vergeben bittet, bekennt nicht nur seine eigene Schuld und Vergebungsbedürftigkeit, sondern kann gar nicht mehr anders, als selbst seinen Schuldnern zu vergeben, mehr noch: hat es im Aussprechen der Bitte bereits *getan*.«²⁵³

So wird bei Frettlöh durch diese präsentisch-eschatologische Konzeption im Sinne einer direkten Verbindung von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung im Gebet das »Nicht-Vergeben zur unmöglichen Möglichkeit«²⁵⁴.

Frettlöhs Konzeption könnte missverständlich interpretiert werden, denn es kann den Anschein erwecken, dass es sich hier um Vergebungssappelle handelt, die dem Opfer eine schwere Bürde auferlegen und es zugleich zum Täter beziehungsweise zur Täterin macht, wenn es nicht in der Lage ist, zu vergeben. Unterstellt Frettlöh dem Opfer eine Pflicht zur Vergebung, da im illokutionären Sprechakt des Gebets das Nicht-Vergeben verunmöglicht wird?

Auf dieser Linie interpretiert Thomas Dürr die Ausführungen Frettlöhs. Er kritisiert die Konzeption, da durch ihre Auslegung der fünften Vaterunser-Bitte »schlechterdings nichts unverzeihlich sein (kann); sie [die Vergebungsbitte (M.S.)] hat sich immer schon selbst entlastet und das Opfer in die Verschuldung gesetzt, der Bitte zu entsprechen.«²⁵⁵ Der Täter beziehungsweise die Täterin wird da zum Opfer gemacht, wo ihm trotz des Vergebungswortes Gottes nicht vergeben wird. Diese theologische Viktimisierung der Täterinnen und Täter sei nach Dürr zurückzuführen auf die Missachtung der Unterschiede zwischen paulinischer und jesuanischer Sündenlehre. Wo von der Universalität der Sünde gesprochen werde, greife das paulinische Sündenverständnis:

»Denn wie Paulus schreibe, seien alle Menschen ohne Unterschied Sünder und würden gerecht ohne Verdienst und allein aus der Gnade Gottes (Römer 3, 23–24). Folglich dürfe sich kein Mensch zum Richter über andere Menschen erheben, das sei allein das Vorrecht Gottes. Aus Tätern werden so Opfer.«²⁵⁶

Inwiefern auch Dürr hier ein vereinfachtes und unterkomplexes Verständnis der paulinischen Sündenkonzeption rezipiert, kann in diesem Rahmen nicht näher analysiert werden.²⁵⁷ Dürr stellt der von ihm bezeichneten paulinischen Sündenkonzeption ein jesuanisches Sündenverständnis entgegen, welches im Kern

²⁵³ Ebd., 209.

²⁵⁴ Ebd., 210.

²⁵⁵ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 225.

²⁵⁶ Ebd., 228.

²⁵⁷ Es scheint, dass Arendt und Dürr das paulinische Glaubens- und Gesetzesverständnis fehlinterpretieren. Paulus wird als der gelesen, der allein den Glauben predigt und für den jegliche Handlungsaufforderungen und ethischen Appelle parasitär für das Leben im Glauben sind. Jene Interpretation könnte auch auf theologie- und wirkungsgeschichtliche Lesarten der paulinischen Rechtfertigungslehre zurückzuführen sein. Lange wurde

auf einer Linie mit den Überlegungen Arendts zum zwischenmenschlichen Verzeihen liegt.

»Jesus aber – und dafür lassen sich nicht nur die von Arendt genannten Stellen (etwa Lk. 17, 1–4) heranziehen – verzeiht nicht alles und auch nicht bedingungslos. Das geht auch aus der oft für das Gegenteil beanspruchten Geschichte von der Ehebrecherin hervor. Denn Jesus bindet seine Zusage, dass er sie nicht verdamme, an die Bedingung, dass sie fortan nicht mehr sündigen möge (Joh. 8, 11), also umkehren und künftig einen besseren Lebenswandel pflegen möge.«²⁵⁸

Durch die Überbetonung der vertikalen Ebene seitens Frettlöh werden die Vergebungsbedingungen und Schwierigkeiten auf der horizontalen Ebene nach Dürr unterminiert. Zugleich werde durch christologische und soteriologische Theologumena der eigentliche Kern der jesuanischen Vergebungsbotschaft vernachlässigt und übersehen. Denn Jesus selbst knüpfte die Vergebung Gottes und der Menschen an ganz konkrete Bedingungen auf der zwischenmenschlichen Ebene.

Gegen Dürres Kritik ist einzuwenden, dass Frettlöh – ganz auf der Linie Arendts und Dürres – mit den Worten Ulrike Bails an die »Langsamkeit der Vergebung«²⁵⁹ erinnert, die »ein ganz und gar freiwilliges und freudiges Tun« darstellt.²⁶⁰ Frettlöh weiß somit sehr wohl um die Schwierigkeiten von Versöhnungsprozessen im zwischenmenschlichen Bereich und sieht Vergebung als

Paulus mit der Brille der reformatorischen Theologie gelesen, sodass wichtige Bedeutungsdimensionen seiner Theologie verloren gingen. Paulus habe nach dieser Lesart eine unvereinbare Dichotomie vom »Rechtfertigung aus Glauben allein« und »Rechtfertigung aus dem Gesetz« verkündigt und dabei stets das Gesetz und die konkreten Taten im Leben des Glaubenden abgewertet. Die »New Perspective on Paul«, die von Exegeten seit den 1960er Jahren vertreten wird, zeigt demgegenüber, dass Paulus das Gesetz als solches in vielerlei Hinsicht würdigt und für den Glauben als notwendig erachtet. Damit steht er in der Tradition des jüdischen Gesetzesverständnisses, nach welchem das Gesetz als äußeres Zeichen für die Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel dient (sogenannter »Bundesnomismus«). Paulus lehnt lediglich ein Gesetzesverständnis ab, welches zur Abgrenzung zwischen Juden und Heiden dient und somit nicht zur Inklusion der vor Gott und durch Christus gerechtfertigten Glaubenden. Vgl. zur New Perspective on Paul beispielsweise Ed P. Sanders, *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995; James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUZNT 185), Tübingen 2005. Dass darüber hinaus auch die reformatorische Tradition und Theologie weit entfernt davon ist, den Akt der Rechtfertigung von ethischen Maßstäben und normativen Fragen abzukoppeln, wird im zweiten Kapitel des vorliegenden Teils erörtert.

²⁵⁸ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 228.

²⁵⁹ Ulrike Bail, Von der Langsamkeit der Vergebung, in: Ulrike Eichler/Ilse Müllner (Hg.), *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, Gütersloh 1999, 99–123.

²⁶⁰ Frettlöh, Mensch, 212.

absolutes Vorrecht des Opfers an. Doch jene Bürden und Hürden der horizontalen Dimension werden nach Frettlöh vor allem im Gebet und somit in der vertikalen Dimension aufgebrochen. Hier scheint schon durch – wenn auch nur als kommunikativer Akt –, was sonst unmöglich scheint und das Ziel der Schöpfung darstellt: die unmögliche Möglichkeit der Vergebung des Unvergebbaren. So erweisen sich die Überlegungen Frettlöhs als Versuch der Vermittlung zwischen vertikaler und horizontaler Dimension. Die präsentisch-eschatologische Konzeption kann jedoch, wie sich an der Kritik Dürrs zeigen lässt, missverstanden werden, wenn der im Gebet vollzogene illokutionäre Sprechakt, der die Logiken des Diesseits produktiv durchbricht, als radikaler Vergebungsappell interpretiert wird. War es doch genau eine solche Theologie, die Arendt mit ihrem emphatischen Bezug auf die horizontale Dimension der Vergebung einer radikalen Kritik unterziehen wollte. Paradigmatisch zeigt sich hier, dass eine missverständliche Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung auf kritische Nachfragen stoßen wird.

Hans-Richard Reuter fragt in seinem Beitrag »Ethik und Politik der Versöhnung« dezidiert nach der politischen Dimension des Begriffs Versöhnung und plädiert differenziert für »unterschiedliche(n) Anerkennungssphären«, die im Hinblick auf die privaten und öffentlichen Bereiche »angemessen aufeinander abgestimmt werden müssen.«²⁶¹ Für Transformationsgesellschaften gibt es nach Reuter idealtypisch drei Wege, die zur Bearbeitung von (kollektiver) Schuld der Politik zur Verfügung stehen. Neben der Aufdeckung der *Wahrheit*, also dem »gesamtgesellschaftliche(n) Eingeständnis (acknowledgement) des Unrechts«²⁶² und der strafrechtlichen Ahndung der Täterinnen und Täter sowie materiellen Entschädigung der Opfer vor dem Hintergrund des Leitmotivs der *Gerechtigkeit* zählt Reuter auch den Weg der *Versöhnung* auf, durch den politisch ein »herrschaftsfreie[r] Dialog zwischen Täter[n] und Opfer[n]«²⁶³ ermöglicht wird unter der Bedingung, dass weder Reue noch Vergebung instrumentalisiert oder politisch hergestellt werden dürfen. Das Konzept Arendts (sowie Bonhoeffers) gilt ihm dabei als »ebenso lehrreich wie unzureichend« im Hinblick auf die Frage nach dem politischen Charakter des Verzeihens.²⁶⁴

Nach einer kurzen inhaltlichen Zusammenfassung der wichtigsten Überlegungen Arendts in der *Vita Activa* bringt Reuter vor allem zwei Kritikpunkte hervor. *Erstens* ist der Geltungsbereich des Verzeihens, welches sich lediglich auf alltägliche Verfehlungen bezieht, zu eng gesteckt.²⁶⁵ *Zweitens* kritisiert Reuter Arendts Begriff des Politischen:

²⁶¹ Reuter, Ethik und Politik der Versöhnung, 35f.

²⁶² Ebd., 32.

²⁶³ Ebd., 36.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 23f.

²⁶⁵ Wie auch bei Frettlöh und weiteren Rezipienten Arendts lässt sich diese Kritik darauf zurückführen, dass sich Reuter lediglich auf die Ausführungen innerhalb der *Vita Activa* bezieht und die inneren Widersprüche und Paradoxien innerhalb des Gesamtwerkes Arendts nicht berücksichtigt werden.

»Von politischer Relevanz sind ihr zufolge Verzeihen und Versprechen deshalb, weil damit Vermögen des Miteinanderhandelns und -sprechens benannt sind, die das Zusammenleben in einer Pluralität von Freien und Gleichen gewährleisten. [...] Damit jedoch bleibt Hannah Arendt einem substantiellen Begriff des Politischen, eben der antik-griechischen *polis*-Sittlichkeit verhaftet.«²⁶⁶

Eine derartige Analyse scheint auf den ersten Blick angebracht. Wird nämlich Arendts Verzeihensbegriff auf der politischen Ebene angesiedelt, kann man ihm durchaus eine inhärente Institutionenfeindlichkeit unterstellen. Denn die Vorgänge des Verzeihens werden bei Arendt durchweg auf der zwischenmenschlichen Ebene angesiedelt und die Frage, inwiefern jene Vorgänge auf Kollektive übertragbar sind, wird, wenn überhaupt, nur an wenigen Stellen zu beantworten versucht. So kommt Reuter zu dem Ergebnis:

»So emphatisch sie ein komunitäres Ideal demokratischer Öffentlichkeit ins Spiel bringt, sowenig kann sie die Rechtsverhältnisse der Moderne in ihre Konzeption integrieren.«²⁶⁷

Diese Analyse ist kohärent, solange man Arendts Verzeihensbegriff allein auf der politischen Ebene ansiedelt. Wie jedoch oben bereits gezeigt, handelt es sich bei Arendt vielmehr um phänomenologische Betrachtungen des Verzeihens im Bereich des Privaten als um eine politische Theorie des Verzeihens in der öffentlichen Sphäre. Die Feststellung Benhabibs, dass Arendts Handlungstheorie sich durchaus auch auf jene private Sphäre bezieht, unterstützt das vorliegende Vorhaben, Arendts Ausführungen zunächst in jenem Bereich anzusiedeln, bevor man nach Konsequenzen für die öffentliche Sphäre fragt. Reuter erkennt somit zwar die Schwachstelle in ihrer Konzeption, jedoch bleiben dabei mögliche Impulse für die Theologie weitgehend auf der Strecke. Denn werden Arendts phänomenologische Betrachtungen im Bereich des Privaten angesiedelt, treten durchaus wichtige Erkenntnisse über die Bedingungen des Verzeihens auf der horizontalen Ebene zu Tage. Jene Impulse sollen im nächsten Kapitel vor dem Hintergrund der Ausführungen Dürrs entfaltet werden.

Reuters Differenzierung der Anerkennungssphären von Versöhnung zwischen privat und öffentlich, individuell und kollektiv kommt durch dezidiert dogmatische und soteriologische Überlegungen zu Stande und changiert somit geschickt zwischen vertikaler und horizontaler, dogmatischer und ethischer Ebene. Es gelingt ihm, der theologischen Perspektive auf Versöhnung einen spezifischen Mehrwert gegenüber einer einfachen »sozialpragmatischen« Definition von Versöhnung mit dem Ziel von »Konfliktregulierung und Friedensschluss«²⁶⁸ einzuräumen ohne dabei – wie es bei Frettlöh missverständlich

²⁶⁶ Ebd., 28.

²⁶⁷ Ebd., 29.

²⁶⁸ Ebd., 18.

interpretiert werden könnte – eine Nivellierung von Täterinnen beziehungsweise Tätern und Opfern durch die Rede von der Universalität der Sünde vorzunehmen. Er stellt zunächst fest:

»Versöhnung im religiösen Sinn meint das Ereignis, das die Verfehlung unserer menschlichen Bestimmung an der Wurzel überwindet. Die christliche Tradition bezeichnet diese Verfehlung als Sünde, und sie nennt die Macht, die diese Fehlbarkeit einzig und allein aufheben kann, Gott.«²⁶⁹

Der auch von Arendt angesprochene Schwachpunkt der Rede von der Universalität der Sünde wird von Reuter dezidiert ins Feld geführt, denn allzu leicht könnte jene Rede von konkreter Schuld ablenken und zur Entlastung von Täterschuld eingesetzt werden.²⁷⁰ Um die Nivellierung zwischen Täterin beziehungsweise Täter und Opfer zu umgehen, appelliert Reuter für die Verwendung der Sühneopfersymbolik – ein christologisches Motiv, welches aufgrund seiner Sperrigkeit in der Rede von einem stellvertretenden Leiden für moderne Christinnen und Christen durchaus seine Schwierigkeiten mit sich bringt. Jedoch steckt nach Reuter in jenem Symbol eine Sprengkraft, die für die Versöhnungsthematik von nicht zu unterschätzender Relevanz ist, denn die Symbolik des Todes Jesu zeigt Gottes schöpferische Gerechtigkeit, welche zweierlei deutlich macht:

»Gott ist solidarisch mit den Opfern von Unrecht und Gewalt, und er will die Täter des Unrechts und der Gewalt von ihren Taten befreien.«²⁷¹

Zur Erläuterung bezieht sich Reuter auf zwei paulinische Formeln, die sich auf die Todesopfersymbolik Jesu beziehen.²⁷² Zunächst fokussiert die Aussage in 2Kor 5,21 (wonach Christus, »der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht wurde«) die Dimension des passiven Erleidens und des »Ausgesetztseins eines Lebewesens als Objekt roher Gewalt«²⁷³. Jesus selbst wurde in seinem Tod zum *victim*, und das bedeutet nach Reuter, dass Gott sich »selbst auf die Seite der Opfer gestellt«²⁷⁴ hat. Die erste Formel zeigt:

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Ebd., 19.

²⁷² Jener Bezug auf die paulinische Theologie verdeutlicht einmal mehr, dass Arendts radikale Unterscheidung zwischen paulinischem und jesuanischem Versöhnungsverständnis und ihre Abwertung des paulinischen Konzeptes in die Irre führt. Nur weil Paulus von der Universalität der Sünde spricht, heißt das nicht zwangsläufig, dass mit seiner Theologie Täterschuld verharmlost wird.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd.

»Versöhnung gibt es somit nur, wo die Opfer aufgerichtet werden zu ihrer Würde.«²⁷⁵

Die zweite Formel deutet den Tod Jesu zugleich als *sacrifice*,²⁷⁶ also als eine aktive Lebenshingabe und damit Sühneleistung zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, denn sie besagt, dass Gott Jesus »in seinem Blut zur Sühne hingestellt« hat (Röm 3,25). Die Metapher der Sühne unterstreicht nach Reuter somit die Möglichkeit, »Tun und Erleiden in ein und demselben Willen zu vereinigen und so die Konsequenzen der eigenen Taten in Freiheit zu übernehmen.«²⁷⁷ Die Rede vom stellvertretenden Sühnopfer bedeutet zugleich nicht, die eigene Schuld durch Jesu Tod als abgetragen anzusehen – hier bezieht sich Reuter auf die seit der Aufklärung immer wieder hervorgebrachte Kritik Kants im Hinblick auf die Rede der stellvertretenden Schuldübernahme.²⁷⁸ Vielmehr ist die Rede von der Sühneleistung Jesu Christi die Möglichkeit für die Täterinnen und Täter, »dass ihnen der tiefste Grund, das ganze Ausmaß und die tiefste Bedeutung ihrer Taten erschlossen und ihnen so die Möglichkeit der Umkehr in *Freiheit* eingeräumt wird.«²⁷⁹ Der Blick auf die eigenen Taten und Verbrechen ist somit theologisch gedeutet immer auch der Blick auf die bevorstehende Sühneleistung, die in Freiheit erbracht werden kann. Die Freiheit entsteht dadurch, dass die Täterinnen und Täter durch die liebende Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz »vom Unrecht ihrer Taten befreit werden« und so Sühne nicht »zur unendlichen Aufgabe eines jeden Schuldigen«²⁸⁰ wird.

Die Ausführungen Reuters zur Bedeutung des Kreuzes für die Versöhnung sind im Hinblick auf die Intention der vorliegenden Untersuchung unbedingt zu würdigen. So werden Opfer-Täter-Differenzen nicht nivelliert und das Kreuz wird für beide Seiten zu einer produktiven Kraft im Versöhnungsprozess. Zugleich werden biblisch zentrale Theologumena der Versöhnung (wie etwa Sünde, Sühne und Stellvertretung) nicht aufgrund von potenziellen Verständnisproblemen für neuzeitliche Menschen ausgeblendet, sondern vielmehr in ihrer Relevanz für gegenwärtige zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse entschlüsselt.

In ethischer Perspektive ist zwischenmenschliche Vergebung nach Reuter somit keine schon vorhandene Tatsache, wie dies bei Frettlöh missverständlich zu interpretieren ist. Vielmehr geht es beim christlichen Versöhnungsauftrag um eine »kommunikative Praxis, deren Erfolg unverfügbar ist.«²⁸¹ Versöhnung könne nicht behauptet, sondern nur bezeugt werden und somit Veränderungsprozesse auf Seiten der Opfer und der Täterinnen und Täter hervorrufen.

²⁷⁵ Ebd. (Hervorhebungen im Original).

²⁷⁶ Vgl. zur Unterscheidung von *victim* und *sacrifice* in Bezug auf die christologische Todesdeutung einschlägig Brandt, Opfer als Gedächtnis.

²⁷⁷ Reuter, Ethik und Politik der Versöhnung, 21.

²⁷⁸ Vgl. Kant, Religion, 94 (B 95).

²⁷⁹ Reuter, Ethik und Politik der Versöhnung, 21.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd., 22.

»(S)eitens der Täter die Abkehr von der Gesinnung, in der die Tat erfolgte, also: Reue; seitens der Opfer den Verzicht auf Rache sowie darauf, die Täter mit ihrer Tat zu identifizieren, also: Verzeihung. [...] Schon Jesu Zuwendung zu den Sündern zeigt, dass Gottes Vergebung bedingungslos geschieht – jedoch nicht, ohne gerade so zur Erkenntnis der Sünde und zur Umkehr zu provozieren (Joh 8,11). Umgekehrt ist klar, dass die menschliche Entscheidung darüber, ob und wann Vergebung möglich ist, allein den Opfern zusteht.«²⁸²

Reuter schafft eine Verknüpfung zwischen vertikaler und horizontaler Dimension, ohne letztere zu marginalisieren. Trotz der Rede von der Universalität der Sünde und der bedingungslosen Vergebung Gottes sind die Menschen dazu aufgerufen, Reue zu zeigen oder auf Rache zu verzichten und den Weg der Versöhnung auf sich zu nehmen. Die vertikale Dimension hat dabei eine spezifische Mittlerfunktion. Der christliche Glaube gilt als produktive Kraft für den Versöhnungsweg. Täterinnen, Tätern und Opfern wird dadurch ermöglicht, einen neuen Weg einzuschlagen, dessen Pfad nicht allein durch menschliche Anstrengungen zu beschreiten ist, sondern bittend gestaltet werden kann.

1.3 Arendts Theorie des Verzeihens (Thomas Dürr)

Das Vorhaben Dürrs ist es, vor dem Hintergrund der Aussagen Arendts zum Verzeihen und unter Berücksichtigung ihres Gesamtwerkes eine skizzenhafte Theorie des Verzeihens zu erarbeiten – im steten Gespräch mit philosophischen und theologischen Konzeptionen. Der Analyse liegt eine über die *Vita Activa* hinaus erweiterte Quellenlage zu Grunde, die verschiedene Aufsätze aus den 50er Jahren, einige Eintragungen aus Arendts Denktagebuch, verschiedene Briefwechsel sowie größere Monographien beinhaltet.²⁸³

Die Entscheidung, die Quellenbasis derart zu erweitern, fällt Dürr aufgrund gewichtiger Beobachtungen. Er bemerkt, dass die meisten Rezipientinnen und Rezipienten Arendts Verzeihensbegriff vorwerfen, dass er »gegenüber den wirklichen Grausamkeiten sprachlos bleibe. Arendt fehle in dieser Angelegenheit das Kriterium der persönlichen Schuld«²⁸⁴ – eine Interpretation, die wie ausgeführt auch die theologische Rezeption dominiert. Dürr merkt kritisch an:

»Wie sich dies aber mit der unwidersprochenen bleibenden Ansicht Arendts verträgt, dass man nur verzeihen könne, was auch bestrafbar sei, fällt nicht einmal als Widerspruch in Arendts Argumentation allein in der *Vita Activa* auf, geschweige

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 35f.

²⁸⁴ Ebd., 38.

denn, dass davon ausgehend der Versuch unternommen würde, mittels einer Erweiterung der Quellenbasis nach Erklärungen für diesen ins Auge (sic) fallenden und erklärungsbedürftigen Quellenbefund zu suchen.«²⁸⁵

Arendts Verzeihensbegriff war nie statisch. Es lässt sich durch Betrachtung der Quellen ein ständiger Suchprozess um Definitionen, Bedingungen und Umstände des Verzeihens feststellen. Da das Versprechen und das Verzeihen nach Dürr die »Schluss-Steine«²⁸⁶ von Arendts Handlungstheorie darstellen, untersucht er zunächst unter Einbezug der gegenwärtigen Arendtforschung die Eigenheiten ihres Handlungsbegriffes, nicht zuletzt um zu untermauern, dass man diesen »nicht allein auf den Anwendungsbereich der politischen Philosophie«²⁸⁷ beschränken kann. Dürr zeigt am Beispiel der Erziehung²⁸⁸ auf, dass Handeln gerade auch im Privaten seinen Ort findet und zitiert Arendt selbst:

»Der Mensch aber ist handelndes Wesen nicht nur im öffentlich-politischen, sondern bereits in seinem Privatleben.«²⁸⁹

Damit entkleidet Dürr Arendts Verzeihensbegriff von allzu hohen Ansprüchen und öffnet den Blick für gänzlich neue Impulse und eine »Phänomenologie des Verzeihens nach Arendt«²⁹⁰.

Innerhalb jener Phänomenologie schreibt Dürr Arendts biblischen Interpretationen eine ganz besondere Bedeutung zu, denn die Lehren Jesu seien der Ort, »mittels derer sich die Fragen nach der Entdeckungsgeschichte des Verzeihens bei Jesus, nach der Grenze und dem genauen Gegenstand des Verzeihens, nach seinen Bedingungen und seinem, ihm von Arendt gesetzten Sinn und Zweck beantworten lassen.«²⁹¹

1.3.1 Jesus und die Bedingungen der Vorhaltung und der Reue

Dass Arendt das theologische Paradigma eines Prä der Sündenvergebung Gottes als Bedingung zwischenmenschlicher Vergebung scharf kritisiert und dieses Bedingungsverhältnis vielmehr umkehrt, wurde bereits ausgeführt. Dabei tritt

²⁸⁵ Ebd. (Hervorhebungen im Original).

²⁸⁶ Ebd., 30.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ »Kindererziehung gleicht daher nicht dem Herstellen, sondern besteht in dem gemeinsamen Handeln und Sprechen der Eltern mit ihren Kindern, die erst dadurch zu den Personen werden, die sich im öffentlichen und politischen Raum bewegen können.« Ebd., 55

²⁸⁹ Hannah Arendt, *Natur und Geschichte*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 2013, 54–79, 74.

²⁹⁰ Dürr, *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*, 30.

²⁹¹ Ebd.

Jesus mit seiner Lehre als Kronzeuge ihrer These auf, die besagt, dass menschliche Verfehlungen unbedingt zu vergeben sind, da der Mensch aufgrund des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten und der Aporie der Unabsehbarkeit gar nicht anders kann, als zu verfehlen.

Über diese in der *Vita Activa* zu findenden Aussagen zur Jesusüberlieferung lassen sich in einem Briefwechsel zwischen Arendt und dem Dichter Wystan Auden Modifikationen auffinden, durch die der in der *Vita Activa* eng gesteckte Gegenstandsbereich des Verzeihens nicht nur auf alltägliche Verfehlungen, sondern auch auf schuldhafte Vergehen bezogen und damit erweitert werden kann. Im Briefwechsel geht es um die angemessene Auslegung von Lk 17,1-4²⁹² und die Frage, ob es so etwas wie bedingungslose Vergebung geben könne. Während Auden behauptet, es gebe sie durchaus und es sei nicht nötig, dass der Täter Reue zeige, da das Opfer allein aus christlicher Nächstenliebe vergeben könne, konstatiert Arendt: »[T]he Gospels assure us the command to forgive is not unconditional«²⁹³. Sie begründet diese Aussage mit den zwei von Jesus selbst genannten Bedingungen des Verzeihens, die im dritten Vers zu finden sind:

»If thy brother trespass (sic) against thee, rebuke him; and if he repents, forgive him.«

Jesus wird von Arendt nochmals als schärfster Kritiker einer christlichen Vergabungsidee aufgeführt, die besagt, dass es aus christlicher Nächstenliebe möglich sei, bedingungslos zu vergeben. Mit Jesus können nach Arendt zwei Bedingungen aufgezeigt werden, die zum Verzeihen benötigt werden:

»Erstens ist die Rede davon, dass man dem Täter seine Tat vorhalten soll. Zweitens korrespondiert dieser Bringschuld des Opfers die Reue aufseiten des Täters.«²⁹⁴

Die Bedingungen der *Vorhaltung* und der *Reue* sind konstitutiv für den Verzeihungsakt und stellen spezifische Kriterien dar, die Arendts Verständnis von christlicher Nächstenliebe entgegenlaufen, denn »(e)in Verzeihen aus Liebe oder Nächstenliebe ist kein Verzeihen für Arendt, weil es die Fähigkeit zur moralischen Unterscheidung von Handlungen verkümmern lässt und den Täter in

²⁹² Lk 17,1-4: »Er sprach aber zu seinen Jüngern: Es ist unmöglich, dass keine Verführungen kommen; aber weh dem, durch den sie kommen! Es wäre besser für ihn, dass man einen Mühlstein um seinen Hals hänge und würfe ihn ins Meer, als dass er einen dieser Kleinen zum Bösen verführt. Hütet euch! Wenn dein Bruder sündigt, so weise ihn zurecht; und wenn er umkehrt, vergib ihm. Und wenn er siebenmal am Tag an dir sündigen würde und siebenmal wieder zu dir käme und spräche: Es reut mich!, so sollst du ihm vergeben.«

²⁹³ Hannah Arendt an Wystan H. Auden, 14. Februar 1960, Box 8, Dokument Nr. 004864-004865, 004864, zitiert nach Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 110.

²⁹⁴ Ebd., 108.

seiner Würde als moralische Person verkennt.«²⁹⁵ Arendt kritisiert eine Theologie, die aufgrund der Rede von der Universalität der Sünde die Schuld einer Person verharmlost und sie dadurch von konkreter Verantwortung freispricht. Auch in diesem Falle ist Jesus ihr Kronzeuge.

»Er verdunkelt die einzelnen Handlungen und Verantwortlichkeiten nicht, indem er sie im Nebel der allgemeinen Fehlbarkeiten des Menschen verschwinden lässt.«²⁹⁶

Vorhaltung meint nach Dürr eine »klare Benennung der Tatsachen« sowie »eine Anerkennung des Opferleides und die Verantwortungsübernahme durch den Täter«²⁹⁷ und stellt sich damit als »Verbindung von Wahrheit und Tadel«²⁹⁸ dar.

Dürr zeigt durch die Rezeption von Mischna-Texten²⁹⁹ und Talmud Auslegungen von Emmanuel Lévinas auf, dass sich Arendt hier – bewusst oder unbewusst – ganz auf der Linie jüdischer Tradition befindet, die an die Verantwortlichkeit der Täterinnen und Täter appelliert und die Anerkennung von Opferleid auf zwischenmenschlicher Ebene fordert.³⁰⁰ So Lévinas:

»Nein, der einzelne Beleidigte muß jedes Mal besänftigt, einzeln angesprochen und getröstet werden; denn die Vergebung Gottes – oder der Geschichte – kann nicht erlangt werden, ohne daß der Einzelne respektiert wird.«³⁰¹

Dürr entwirft durch die Erweiterung der Quellenlage eine Konzeption, die radikal die horizontale Dimension von Versöhnung perspektiviert. Phänomene wie Reue, Anerkennung von Wahrheit sowie die Übernahme persönlicher Schuld sind im Anschluss an Arendt integrativer Bestandteil des Versöhnungsprozesses.

²⁹⁵ Ebd., 111.

²⁹⁶ Ebd., vgl. auch VA, 296f.

²⁹⁷ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 112.

²⁹⁸ Ebd., 115.

²⁹⁹ Vgl. exemplarisch Mischna, Traktat Jona, Kapitel 8, Mischna 9, zitiert nach: Die Mischna. Festzeiten. Seder Mo'ed, aus dem Hebräischen übers. und hg. v. Michael Krupp in Zusammenarbeit mit Barbara Eberhard, Frankfurt a. M. 2007, 163: »Verfehlungen zwischen Mensch und Gott sühnt der Versöhnungstag. Verfehlungen zwischen ihm (dem Menschen) und seinem Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er sich mit seinem Nächsten geeinigt hat.«

³⁰⁰ Vgl. Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 230–233.

³⁰¹ Emmanuel Lévinas, Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt a. M. 1993, 38.

1.3.2 Versprechendes Verzeihen

Hält man an den Kriterien der Vorhaltung und der Reue fest, muss nach Dürr zwangsläufig die Unterscheidung Arendts zwischen Verfehlungen als unwillentliche Urheberschaft und damit unbedingt zu verzeihenden Handlungen sowie böswilligen und damit unverzeihlichen Verbrechen fallen gelassen werden.

»Denn die Verfehlungen, so wie Arendt sie definiert, sind die wirklich unbeabsichtigten Folgen einer Handlung, für die schlechterdings kein kohärenter Zusammenhang von Tat, Schuld, Reue, Verantwortung und Verzeihung herstellbar ist. Aber genau auf diesen Zusammenhang greift Arendts Begriff des Verzeihens zurück, wie ihre Bedingungen des Vorhaltens und der Reue belegen.«³⁰²

Die von Arendt im Briefwechsel aufgeführten Kriterien der Vorhaltung und der Reue verweisen darauf, dass angesichts der Taten eine Schuld vorliegen muss, sodass nach Dürr nicht mehr von alltäglichen Verfehlungen die Rede sein kann.

»Denn wenn Reue zur gewährten Verzeihung im Verhältnis seiner Bedingung steht und verzeihlich nur die Verfehlungen sind, dann hätte die Reue keinen einsichtigen Gegenstand. Denn was könnte der Verfehlende bereuen? Anlass zur Reue hat – um in Arendts irreführender Begrifflichkeit zu bleiben – nur der Verbrecher.«³⁰³

Mit Arendts Grundbedingungen der Natalität und Pluralität korrigiert Dürr ihre engen Grenzen des Verzeihlichen und stellt die These auf, dass alle Handlungen verzeihungsfähig seien, denn ein Neuanfang ist jedem Handelnden möglich.³⁰⁴ Jeder Mensch kann demnach selbst entscheiden, was das Unverzeihliche ist.³⁰⁵

Vorhaltung und Reue sind für Dürr die hermeneutischen Schlüssel einer Theorie des Verzeihens nach Arendt. Denn sie vermögen es nicht nur, ihre Differenzierung von Verfehlungen und Verbrechen beziehungsweise Verzeihlichem und Unverzeihlichem aufzulösen, sondern auch die strikte und oft diskutierte Unterscheidung von Unabsehbarkeit – mit dem Versprechen als Heilmittel – und der Unwiderrufflichkeit – mit dem Verzeihen als Heilmittel – wird in eine neue Ordnung gerückt. Verzeihen richtet sich nach Dürr demnach nicht schlichtweg auf die Vergangenheit, sondern entpuppt sich als zugleich zukunftsorientiert und kann demnach als »versprechendes Verzeihen« bezeichnet werden.

³⁰² Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 125.

³⁰³ Ebd., 127.

³⁰⁴ Ebd., 140f.

³⁰⁵ Ebd., 141: »Arendt hat sich für die Unverzeihlichkeit von Eichmanns Taten entschieden.«

Der »Akt des Verzeihens (ist) nicht nur vergangenheitsbezogen, sondern seinem Wesen nach zukunftsorientiert. Das Verzeihen reagiert nicht bloß auf die Unwideruflichkeit, sondern es unterliegt der Unabsehbarkeit.«³⁰⁶

Damit können nach Dürr Versprechen und Verzeihen nicht länger als »Heilmittel« gegen die Aporien des Handelns bezeichnet werden. Denn sowohl die Reue, mit der der Täter verspricht, in Zukunft nicht wieder Unrecht zu tun, und sich so von der Vergangenheit distanzieren, als auch die Verzeihung, die zugleich ein Versprechen seitens des Opfers in die Zukunft ist, den Täter nicht mehr an die Tat zu binden – ohne die Tat jedoch vergessen zu müssen –, unterliegen der Unabsehbarkeit wie jede andere Handlung unter den Grundbedingungen der Natalität und Pluralität auch.

»Auch das versprechende Verzeihen ist im Bilde Arendts gesprochen nicht mehr als eine Insel, die uns Orientierung im Meer der Ungewissheit bietet. [...] Weder kann der Täter mit Gewissheit seinen Gesinnungswandel noch kann das Opfer sein Vertrauen in die Umkehr des Täters bis zum Ende seiner Tage festschreiben.«³⁰⁷

1.3.3 Politisches Verzeihen?

Zuletzt gilt es, einen Blick auf die Frage des Anfangs zu stellen. Sind die phänomenologischen Betrachtungen zur Verzeihung auch – wie von ihr selbst angenommen – auf die politische Ebene übertragbar? Dürr kommt zu einem klaren Ergebnis: Arendt gehört ganz klar zu dem Kreis derer, die sagen: »Es gibt keine Politik der Vergebung«³⁰⁸. Die Gründe dafür sieht Dürr in Arendts Verzeihensbegriff selbst und dessen Kriterien der Vorhaltung und der Reue sowie der prinzipiellen Unvertretbarkeit von Täterin, Täter und Opfer angelegt. Verzeihung beinhaltet »das Vorrecht des Opfers auf die Gewährung von und die Unvertretbarkeit des Täters in der Bitte um Verzeihung.«³⁰⁹

So wird auch der Kniefall Willy Brandts kritisch interpretiert, da die Täterinnen und Täter sich zumeist bis heute hinter der Geste versteckten und sie weniger als Demuts- denn als Versöhnungsgeste interpretierten, mit der alles Nötige erledigt sei.³¹⁰ Es erscheinen in Dürrs Theorie des Verzeihens nicht nur die stellvertretende Vergebung, sondern auch stellvertretende Schuldbekennnisse in einem kritischen Lichte.

³⁰⁶ Ebd., 355.

³⁰⁷ Ebd., 360.

³⁰⁸ Ricœur, Gedächtnis – Geschichte – Vergessen, 751, vgl. auch Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 368f.

³⁰⁹ Ebd., 369.

³¹⁰ Ebd., 370f.

»Und bäte ich in ihrem Namen um Verzeihung, täte ich genau das, was Arendt über die taktisch motivierten Schuldbekennnisse der Schuldlosen (aber möglicherweise Verantwortlichen) gesagt hat: Ich verdunkelte den Unterschied zwischen meinem und dem Gewissen anderer [...]. Ich bestimmte über ihr moralisches Selbstverhältnis; und mehr noch: Ich gestattete mir, für sie Versprechen zu geben.«³¹¹

Nach Dürr kommt es beim Vorgang eines stellvertretenden Schuldbekennnisses zu einer Vermischung von persönlicher Schuld und kollektiver Verantwortung. Trägt ein Mitglied eines Kollektivs zwar Mitverantwortung für den Umgang mit geschehenem Unrecht, gilt im Hinblick auf die persönliche Schuld ihre prinzipielle Unvertretbarkeit, denn »(n)ur der Täter kann um Verzeihung bitten.«³¹² Es bestehe durch jene Vermischung der Sphären die Gefahr der Ritualisierung und Formalisierung eines der menschlichen Handhabarmachung entzogenen Aktes – mit Arendt gesprochen die Gefahr der »Übersetzung des Handelns in das Herstellen«³¹³.

Die Aufgabe eines Staates bestehe somit neben der Bestrafung und der Aufarbeitung des Unrechts besonders in der Offenhaltung von Räumen der Verhandlung zwischenmenschlicher Schuld der einzelnen Mitglieder.³¹⁴ Dürr plädiert daher nicht für die Rede von stellvertretender Schuld-, sondern vielmehr von stellvertretender Verantwortungsübernahme in der politischen Sphäre, die vor allem in den »bottom up approaches to reconciliation« wie z. B. der Aktion Sühnezeichen³¹⁵ sichtbar werden kann, »weil hier der politischen Aussöhnung idealiter nicht das Fundament fehlt, das allein in der Zustimmung der einzelnen Mitglieder des Kollektivs bestehen kann.«³¹⁶ Die zivilgesellschaftliche Sphäre hat durch die Möglichkeit der Partizipation und Verantwortungsübernahme Einzelner die Möglichkeit, den »Geist der Verzeihung«³¹⁷ im gesellschaftlichen und politischen Bereich sichtbar zu machen. Dem Staat müssten somit Entschuldigungs- und Vergebungsgesten entzogen bleiben.

³¹¹ Ebd., 371.

³¹² Ebd., 344, hier in Bezug auf Kant, Religion.

³¹³ Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 374. Aus diesem Grunde kritisiert Dürr auch die Vorgänge der Truth and Reconciliation Commission (TRC) in Südafrika, bei der die »Bitte um oder die Gewährung von Verzeihung nicht mehr Folge einer persönlichen Umkehr und Entscheidung sind«, ebd.

³¹⁴ Ebd., 375f.

³¹⁵ »Denn sie lassen sich als Bußunternehmungen interpretieren, analog zur tätigen Reue des Einzeltäters, weil sie gewissermaßen das spezifische Risiko des um Verzeihung Bitenden eingehen und im günstigen Fall zeigen können, wie es gerade die tätige und andauernde Aneignung der kollektiven Verantwortung in der persönlichen Beziehung von Täter-Vertreter und Opfer(-Vertreter) ist, die Versöhnung greifbar werden lässt.« Ebd., 376.

³¹⁶ Ebd., 373.

³¹⁷ Ebd., 379.

Es wird zu fragen sein, inwiefern Dürrs Differenzierung der Tätigkeitsfelder des Staates und der Zivilgesellschaft theologisch und sozial-ethisch zu bewerten ist. Besonders im Hinblick auf ein stellvertretendes Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte wird zu erörtern sein, ob es sich hierbei tatsächlich um ein gänzlich zu negierendes Instrumentarium kollektiver Versöhnungsmaßnahmen handelt. Kollektive und stellvertretende Schuldbekenntnisse sind aus theologischer Perspektive schon alttestamentlich gut bezeugt.³¹⁸ Es wird kritisch zu prüfen sein, ob sie den schuldigen Täterinnen und Tätern tatsächlich eine Möglichkeit des Versteckens vor ihrer individuellen Schuld liefern oder das Schuldbekenntnis des Kollektivs die Einzelnen nicht vielmehr dazu auffordert, sich mit ihrer von Scham besetzten Vergangenheit auseinanderzusetzen.

³¹⁸ Vgl. Dan 9,4–9: »Ich betete aber zu dem HERRN, meinem Gott, und bekannte und sprach: Ach, Herr, du großer und schrecklicher Gott, der du Bund und Gnade bewahrst denen, die dich lieben und deine Gebote halten! Wir haben gesündigt, Unrecht getan, sind gottlos gewesen und abtrünnig geworden; wir sind von deinen Geboten und Rechten abgewichen. Wir gehorchten nicht deinen Knechten, den Propheten, die in deinem Namen zu unsern Königen, Fürsten, Vätern und zu allem Volk des Landes redeten. Du, Herr, bist gerecht, wir aber müssen uns alle heute schämen, die von Juda und von Jerusalem und vom ganzen Israel, die, die nahe sind, und die zerstreut sind in allen Ländern, wohin du sie verstoßen hast um ihrer Missetat willen, die sie an dir begangen haben. Ja, HERR, wir, unsre Könige, unsre Fürsten und unsre Väter müssen uns schämen, dass wir uns an dir versündigt haben. Bei dir aber, Herr, unser Gott, ist Barmherzigkeit und Vergebung. Denn wir sind abtrünnig geworden.«

2 Hermeneutische Schlüssel der christozentrischen Versöhnungskonzeption

Im Anschluss an die Überlegungen Dürrs und seiner Entfaltung einer Theorie der Verzeihung nach Hannah Arendt gilt es einerseits, ein theologisches Versöhnungsverständnis zu entwickeln, das trotz – oder gerade aufgrund – der Aussage der Vergebung Gottes und der Universalität der Sünde das Opfer in seinem Recht auf Vorhaltung, Wahrheit, Distanz und auch möglicher Nicht-Vergebung ernst nimmt sowie den Täter beziehungsweise die Täterin nicht leichtfertig entschuldigt mit einem lapidaren Hinweis auf das ontologische Sündersein aller Geschöpfe. Andererseits steht eine theologische Hermeneutik der Versöhnung vor der Herausforderung, die Hermeneutik Arendts, die das zwischenmenschliche Versöhnungsgeschehen von der göttlichen Vergebungszusage entkoppelt beziehungsweise die Logik theologischer Konzepte umkehrt und das Versöhnungsgeschehen zwischen Menschen zur Voraussetzung der Versöhnung mit Gott macht, mit in die Überlegungen einzubeziehen sowie die Möglichkeiten der Rede von Versöhnung in der öffentlichen Sphäre zu thematisieren.

Die im Folgenden zu erörternde Skizze eines theologischen Versöhnungsverständnisses, das die vertikale und horizontale Dimension von Versöhnung in ein produktives Verhältnis setzt und damit ethische und lebensweltliche Relevanz einfordert, kann aufgrund seines christologischen Fundaments als Prämisse aller Erkenntnis als Zumutung³¹⁹ für philosophische beziehungsweise nicht-theologische Perspektiven betrachtet werden. Im Sinne der christozentrischen Theorieanlage und in Anlehnung an die reformatorisch-lutherische Tradition wird davon ausgegangen, dass das theologische Sprechen über und Verstehen von Wirklichkeit, Subjektivität und Relationalität im Evangelium begründet liegen. Folglich ist auch alles Sprechen über und Verstehen von Versöhnung aus der partikular christlichen Perspektive in jenem begründet. Theologisch kann von Versöhnung nur da gesprochen werden, wo zugleich von Christus als inkarniertes Wort Gottes gesprochen wird. Was Versöhnung ist und wie sie in der Lebenswirklichkeit implementiert werden könnte, kann nicht ohne den Blick auf Leben, Sterben und Auferstehung Christi bestimmt werden.

³¹⁹Vgl. zum Begriff der »Zumutung« theologischer Ethik vgl. DBW 6, 31.

Die Texte der Bibel werden dabei in Anlehnung an Luther nicht mit dem Wort Gottes gleichgesetzt, vielmehr werden sie als »Medium zur Erinnerung sowie zur Verbreitung des Wortes Gottes, das stets auf das genuin mündliche Wort Gottes und letztlich auf Christus, das inkarnierte Wort Gottes, zurückweist«³²⁰, verstanden.

»Für Luther ist die Bibel Gotteswort in einem abgeleiteten Sinn, abgeleitet von seinem ursprünglicheren Konzept, dass Gottes Wort, der Logos Christus, eine mächtige, schaffende Kraft sei.«³²¹

Das Evangelium von der Versöhnung Gottes mit seinen Geschöpfen ist als lebendige Botschaft auf die Schrift angewiesen, folglich muss jene sich verstehend angeeignet werden und bedarf kritischer Würdigung und Differenzierung sowie klarer Kriterien der Interpretation.³²² Auch wenn – in diesem Falle im Hinblick auf die Frage der Versöhnung – innerhalb der Schrift »viele Stellen [...] undeutlich und dunkel sind«³²³, wird von ihrer immanenten Klarheit und Verständlichkeit ausgegangen, die sich dann transparent machen lässt, wenn die das Textverständnis bestimmenden Interpretationskriterien offengelegt werden. Für Luther war Maßstab der Interpretation der Heiligen Schrift Christus selbst:

»Was ›Christum treibet‹, d. h. die Lehre und Botschaft von Christus und seiner befreienden Bedeutung für die Menschen, wird so zum zentralen Kriterium der Würdigung der einzelnen biblischen Bücher.«³²⁴

Luther kann somit einzelne Schriften wie z. B. den Jakobusbrief stark kritisieren, da aus seiner Sicht das Gesetzesverständnis des Jakobus der zentralen Rechtfertigungsbotschaft des Evangeliums zuwiderlaufe, oder auch eine klare Hierarchisierung der Bücher des Alten und Neuen Testaments vorlegen.³²⁵ Abgeleitet von jenem christologischen Interpretationskriterium lassen sich dar-

³²⁰ Traugott Jähnichen, *Sola Scriptura: Eine reformatorische Lösung, ihre Problemkonstellation und ihre wegweisenden Perspektiven*, in: Peter Wick/Malte Cramer (Hg.), *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2019, 113–134.

³²¹ Jens Zimmermann, *Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2008, 86. Zimmermann spricht im Hinblick auf Luther von einer christologischen Hermeneutik, vgl. ebd., 90.

³²² Vgl. Traugott Jähnichen/Wolfgang Maaser, *Die Ethik Martin Luthers (Studienreihe Luther 17)*, Bielefeld 2017, 61f.

³²³ WA 18, 606.

³²⁴ Jähnichen/Maaser, *Ethik*, 63. Vgl. Martin Luther, *Vorreden zur Bibel*, hg. v. Heinrich Bornkamm (Neuaufgabe), Frankfurt a. M. 1983, 216.

³²⁵ Martin Luther, *Welches die rechten und edelsten Bücher des NT sind* (1522), in: Luther, *Vorreden*, 173f. Vgl. dazu näher Jähnichen, *Sola Scriptura*.

über hinaus »die Unterscheidungen Gesetz und Evangelium und seine Zwei-Regimente-Lehre als hermeneutische Schlüssel im Feld der biblischen Unterweisungen verstehen.«³²⁶ Jene drei hermeneutischen Schlüssel – Christus als inkarniertes Wort, Gesetz und Evangelium und Zwei-Regimente-Lehre –, die Luther als zentrale Kriterien eines angemessenen Schriftverständnisses dienten, sollen im Folgenden auf das Problemfeld Versöhnung zugespitzt werden und in modifizierter Weise als grundlegende hermeneutische Schlüssel eines theologischen Versöhnungsbegriffs dienen, der es vor dem Hintergrund biblischer Kernaussagen zur und protestantisch-theologischer Traditionen der Versöhnung vermag, weder theologisch unterminiert noch ethisch irrelevant zu sein.

2.1 Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung

Der erste hermeneutische Schlüssel eines theologischen Versöhnungsbegriffs ist Jesus Christus selbst. Die Botschaft, dass Gott den Menschen durch Christus Versöhnung ermöglicht, dass in Jesus Christus die bedingungslose Vergebung der Sünden und die Befreiung der Leidenden aus sündhaften Strukturen verbürgt ist, ist das unhintergehbare Prä der vorliegenden Theoriearchitektur. Alle weiteren Aussagen zur Versöhnung sind von Christus, der gleichzeitig die Mitte aller Zeugnisse ist, umrahmt.

In Anlehnung an Bonhoeffer wird Christus als »Ursprung, Wesen und Ziel«³²⁷ aller Versöhnung gedacht.³²⁸

Christus ist *Ursprung* der Versöhnung, da sich in seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferweckung die Versöhnung Gottes mit der gewaltsamen Welt offenbarte.³²⁹ Die Versöhnung Gottes mit der Welt ist bereits angebrochene

³²⁶ Jähnichen/Maaser, Ethik, 60.

³²⁷ DBW 6, 263.

³²⁸ Dass der christozentrische Versöhnungsbegriff zu verbinden ist mit den Bundeschlüssen der hebräischen Bibel, die die bleibende Treue Gottes zu den Menschen bezeugen, kann hier nicht detailliert ausgeführt werden. Vgl. dazu Michael Weinrich, Schuld und Sünde. Zusammenhänge und Unterscheidungen, in: Ebach et al. (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?«, 88–123, 120: »Aber da es weder ein anderer Gott ist als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der in Jesus Christus handelt, noch seine Handlungsweise prinzipiell anders ist als die, mit der er bisher den Menschen nachgegangen ist, müssen sich die Spuren seines Versöhnungswillens auch schon vorher in der Geschichte Gottes mit seinem Volk finden lassen, ohne die möglicherweise auch das Kreuz unverständlich bliebe.«

³²⁹ Im Anschluss an Günter Thomas wird bereits die Inkarnation – und somit nicht singular das Kreuzesgeschehen – als göttlicher Versöhnungsakt verstanden, der die risikobereite Liebe Gottes offenbart. Vgl. Günter Thomas, Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur systematischen Theologie, Leipzig 2019, 52: »In der Inkarnation und im Leben Jesu manifestiert sich die *risikobereite Liebe Gottes*. Das Kreuz Christi ist das von Gott gezielt

Wirklichkeit der noch immer seufzenden Schöpfung (vgl. Röm 8,22), die zugleich bestimmt ist durch diesen neuen Ursprung. Christus ist Ursprung der Versöhnung, weil sich durch ihn offenbart, dass *Gottes Vergebung bedingungslos* und seine Treue nicht endend ist, dass keine Macht der Welt den Menschen von der Liebe Gottes trennen kann (vgl. Joh 3,16). In diesem Ursprung ist verbürgt, dass *weder Täterinnen und Tätern noch Geschädigten ihre Dignität abgesprochen werden kann*. Dieser Ursprung deutet auf eine versöhnte Wirklichkeit hin, die alle unversöhnten menschlichen Versöhnungsprozesse in der Horizontalen bleibend mitbestimmt – aus dieser partikularen Perspektive gilt dies *auch außerhalb der Kirchenmauern und für Menschen ohne explizites Wissen über jenen Ursprung*.

Christus ist zugleich *Wesen* der Versöhnung, da sich in ihm der Umgang Gottes mit Gewalt, Ungerechtigkeit, Leiden und Schuld offenbart. In Christus kann die Substanz, der Inhalt von versöhnendem Handeln erkannt werden. Dieser Inhalt ist auf individueller Ebene geprägt durch Gottes *Solidarität mit und Aufrichtung von Opfern von Gewalt und Ungerechtigkeit* sowie durch seinen Willen zur *konsequenzenreichen Befreiung der Täterinnen und Täter* von ihren Taten, die eine intensive Auseinandersetzung mit Schuld nicht ausklammert. Auf kollektiver Ebene wird durch Christus offenbart, dass sich Gott gegen Tyrannei, Lähmung und Ideologie innerhalb seiner Schöpfung stellt, wodurch wegbereitende Maßnahmen der *Gerechtigkeit* (gegen die Tyrannei), der *Herstellung von Resilienz* (gegen die Lähmung) sowie der *Wahrheit* (gegen die Ideologie) benennen lassen.³³⁰

Christus ist das *Ziel* der Versöhnung. In Christus kann Versöhnung als eschatologischer Prozess beschrieben werden, in welchem sowohl Mensch als auch Gott bestimmte Handlungsrollen besitzen, die in spezifischer Weise aufeinander bezogen sind. Jedes menschliche Versöhnungshandeln erhält durch dieses Ziel seine *Intention und Richtung*, zugleich verbürgt das göttliche Versöhnungshandeln in Christus wieder und wieder das rettende Eingreifen Gottes in der bleibenden Treue zu seiner Schöpfung. Jene seufzende Schöpfung bleibt in der Perspektive der eschatologischen Hoffnung selbst angesichts der größten Tragödien, negativer Gefühle wie Hass und Wut, bleibender Alteritäten und nicht endender Konflikte von dieser Versöhnung umrahmt. Zugleich wird mit dem Blick auf Christus, der das Ziel aller Versöhnung ist, klar, dass jede *weltliche Ordnung*, die für sich beansprucht das Ziel der Versöhnung durch starr zu befolgende Methodisierungen erreichen oder gar die versöhnende Kraft schlechthin verkörpern zu können, in ihre Schranken zu weisen ist.³³¹

übernommene Risiko der Inkarnation, d. h. der göttlichen Bereitschaft, sich unter den Bedingungen geschöpflichen Lebens von den faktischen Bedingungen dieses Lebens affizieren zu lassen« (Hervorhebungen im Original).

³³⁰ Siehe dazu die Ausführungen im vierten Kapitel des vorliegenden Teils.

³³¹ Siehe dazu die Ausführungen im Kapitel 2.2 und 2.3 im vorliegenden Teil. An dieser Stelle werden zahlreiche dogmatische Anknüpfungspunkte offenbart, die im Rahmen der

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass diese axiomatische Grundlegung dem von Arendt kritisierten Prä der Sündenvergebung Gottes anheimfällt. Nach Arendt liegt die Stärke der jesuanischen Versöhnungsbotschaft ja gerade darin, dass allein die horizontale Ebene des Zwischenmenschlichen in den Blick kommt und somit erst das ganze Unrecht sowie die Notwendigkeit zur Umkehr seitens des Täters deutlich wird. »Der Einwand gegen eine unbedingte Vergebung der Sünden ist daher auch einer für das Primat der zwischenmenschlichen Beziehungen und den moralischen Ernst zwischenmenschlichen Unrechts.«³³²

Doch wie schon Reuter am Beispiel der Symbolik des stellvertretenden Leidens Christi zeigt, geht die Rede von der Vergebung der Sünden nicht mit einer Nivellierung der Täter-Opfer-Differenz einher. Die Texte und Traditionen, die von der Versöhnung zwischen Gott und Mensch durch Christus erzählen, wären fehlinterpretiert, wenn sie entweder überhaupt nicht oder aber undifferenziert und linear auf die horizontale Ebene übertragen werden. Im ersten Fall würde ermöglichte Versöhnung durch Christus der »billigen Gnade«³³³, von der Bonhoeffer spricht, gleichkommen und Täterinnen beziehungsweise Tätern folgenlose Rechtfertigung³³⁴ ermöglichen. Versöhnung zwischen Gott und Mensch hat in diesem Falle keinerlei ethische Konsequenz und käme einem Freifahrtschein für unrechtes Handeln gleich. Im zweiten Fall würde gemäß einer *analogia entis* die Vergebung Gottes zugleich bedeuten, dass sie direkt übertragbar auf die Lebenswirklichkeit ist. Das Opfer sähe sich stets dem bedingungslosen Vergewaltigungsapell ausgesetzt. Der Täter, dem vom Opfer nicht vergeben werden kann, wird so selbst zum Opfer gemacht. Hier findet Arendts Kritik an dem Theologumenon »we are all sinners« ihren Raum. Hier kann von der »Sünde als Verharmlosung der Schuld«³³⁵ gesprochen werden.³³⁶

vorliegenden sozial-ethischen Untersuchung nicht detailliert behandelt werden können. Christus als Ursprung und Wesen der Versöhnung zu denken, verweist besonders auf soteriologische und christologische Problemhorizonte. Christus als Ziel der Versöhnung zu denken, verweist besonders auf eschatologische und pneumatologische Problemfelder. Vgl. für weitere mögliche dogmatische Anknüpfungspunkte die Ausführungen im dritten Kapitel des vorliegenden Teils.

³³² Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 231.

³³³ Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge (DBW 4), hg. v. Martin Kuske und Ilse Tödt, München 1989, 29–43.

³³⁴ Vgl. zur protestantischen Grundproblematik, inwiefern überhaupt aus der Erfahrung der »Rechtfertigung aus Glauben allein« ein konkretes Handeln für die Nächste beziehungsweise den Nächsten erwachsen kann: Jahrbuch Sozialer Protestantismus 2017, Rechtfertigung – folgenlos? (Bd. 10), Leipzig 2017.

³³⁵ Weinrich, Schuld und Sünde, 94.

³³⁶ Katharina von Kellenbach analysiert im Hinblick auf die Verbrechen der NS-Täter, inwiefern durch eine verheerende Versöhnungs- und Sündentheologie kurz nach dem Zweiten Weltkrieg die Täterinnen und Täter leichtsinnig entschuldigt wurden: »Die herrschende christliche Versöhnungstheologie kam dem Interesse der TäterInnen, ihre Vergangenheit zu vergessen und ihre Verantwortung abzuschieben, entgegen. Christliche Versicherungen der Universalität der Sünde und der Gleichheit aller Sünder vor Gott

Die Texte und Traditionen, die die Christuswirklichkeit in der durch ihn versöhnten Weltwirklichkeit bezeugen,³³⁷ sind im Hinblick auf die verschiedenen Bedeutungsdimensionen für Täterin, Täter und Opfer in Versöhnungsprozessen deutlich differenzierter. Dies kann exemplarisch an der theologischen und von Arendt kritisierten Rede der bedingungslosen Vergebung der Sünden³³⁸ unter Zuhilfenahme dogmatischer Überlegungen entfaltet werden. Das von Arendt kritisierte Prä der Sündenvergebung Gottes entfaltet dabei sowohl für die Täter- als auch die Opferseite produktive Kraft für zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse.

Die biblische und theologische Rede von der Vergebung der Sünden (vgl. etwa Mt 26,28; Eph 1,7; Hebr 9,26) kann schnell missverstanden werden, wenn diese *Verggebung für Täterinnen und Täter* nicht zugleich als *konsequenzenreich* markiert wird.

Am Anfang der Rede von der Vergebung der Sünden steht eine zumutende Glaubensaussage: Gott antwortet auf das »we are all sinners« bedingungslos mit der Vergebung der Sünden. Doch – und das steht diametral gegen die Annahmen Arendts – nicht, damit Schuld in der Weltwirklichkeit verharmlost werden könnte, sondern damit vielmehr das ganze Ausmaß der Schuld von ihrer Wurzel her verstanden und überwunden werden kann (vgl. Spr 28,13).³³⁹ Jede Verfehlung und Schuld, die der Mensch auf sich nimmt, hat in dieser Perspektive ihre Wurzel in der Ursünde, die in ihrer Essenz Misstrauen gegen Gott ist. Dieses Misstrauen führt zum Sich-Verstecken vor dem von Gott geschenkten Leben, welches zur willkürlichen vom Leben und seinen lebensdienlichen Relationalitäten abgekoppelten Selbstbestimmung führt und in Tyrannei sich selbst und anderen gegenüber endet. Der schuldige Mensch wird in dieser Perspektive nicht mehr nur schuldig, weil er andere verletzt oder Gesetze der Gemeinschaft

verdeckten individuelle Zuständigkeiten, verbreiteten aber vage Schuldgefühle.« Katharina von Kellenbach, Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in: dies./Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa, Darmstadt 2001, 46–67, 46f.

³³⁷ Vgl. DBW 6, 32–61.

³³⁸ Die Rede von der bedingungslosen *Verggebung* der Sünden zum Reflexionsgegenstand einer Untersuchung zur *Versöhnung* zwischen Mensch und Gott zu machen, könnte vor dem Hintergrund der oben bereits ausgeführten Differenzierung zwischen Vergebung und Versöhnung (siehe die Ausführungen in Kapitel 4.4 im ersten Teil) ein ertragreiches Unterfangen darstellen: Vergebung meint im Anschluss an Kazuyuki Sasaki den tiefsten Grad eines Versöhnungsgeschehens. Vergebung ist damit als ein Akt zu verstehen, der einen versöhnten Zustand zwischen zwei Parteien nachhaltig herzustellen und den Konflikt von der Wurzel an zu überwinden vermag. Durch den Blick auf den Akt der Vergebung der Sünden und seine Implikationen für die Weltwirklichkeit kann ersichtlich werden, wie es um den Prozess der Versöhnung zwischen Mensch und Gott bestellt ist beziehungsweise wie der Akt der Vergebung den fragilen Prozess der Versöhnung konturiert und bleibend mitbestimmt. Letzteres wird im Verlauf der Untersuchung mit der Metapher der Wegbereitung näher zu bestimmen versucht.

³³⁹ Weinrich, Schuld und Sünde, 100.

bricht, sondern weil seine lebensförderliche Gottesbeziehung gestört ist, er sein Leben und sein Gut-Sein auf eigene Faust herstellen will (vgl. Ps 23,5). Aus christlicher Perspektive verweist jede weltliche Schuld zugleich auf die Frage der dahinterliegenden tieferen Ursachen, die in der vertikalen Beziehungsdimension begründet liegen und die die Rede von der Sünde zu beantworten sucht (vgl. Eph 4,22-24).

»Die als Sünde verstandene Schuld ist keine Kleinigkeit. Vielmehr geht es ums Ganze. Leben und gewaltsamer Tod stehen sich gegenüber – Leben als die uns gegebene Bestimmung und gewaltsamer Tod als die Richtung, in die sich jede und jeder begibt, die oder der sich aus dieser auf Gott bezogenen Bestimmung auf eigene Faust hinausgibt. Blicken wir also im biblischen Sinne [...] von der Schuld auf die Sünde, so ergibt sich eine distinkte Radikalisierung.«³⁴⁰

Durch den Blick auf die Versöhnung zwischen Gott und Menschen, die verbürgt ist durch die bedingungslose Vergebung der Sünden, wird dem Menschen das ganze Ausmaß, die ganze Tiefe seiner Schuld bewusst. Zumindest im Hinblick auf den Täter beziehungsweise die Täterin heißt das, dass er beziehungsweise sie gerade durch die Annahme und das *Ja Gottes* zu ihm beziehungsweise ihr auch das *richtende Nein* in den Blick nimmt und dieses glaubend und umkehrend überwindet.

Das Ja Gottes ermöglicht die Differenzerfahrung von Tat und Person und verweist die Person zugleich im richtenden Nein³⁴¹ immer wieder auf das von ihr begangene Unrecht.

»Das Herz, die Person, erfährt die Absolution. Vergebung beendet nicht das Reden von Unrecht. Im Gegenteil: Sie ermöglicht der Person einen neuen Anfang und damit auch eine klare Anerkennung und Verurteilung der Taten selbst.«³⁴²

Die Vergebung Gottes, die als »eine unbedingte, nicht-reziproke, gerade nicht von menschlichen Gegenleistungen abhängige«³⁴³ Gabe erfahren wird, verweist somit auf die freie Anerkennung von Schuld in der horizontalen Dimension. Die Anerkennung von Schuld verweist zugleich auf die Tatsache, dass durch die Schuld andere Personen innerhalb des sozialen Beziehungsgeflecht in mehrfacher Hinsicht geschädigt wurden.³⁴⁴ Diese »Störung des Reziprozitätsgefüges«³⁴⁵

³⁴⁰ Ebd., 106f.

³⁴¹ Thorsten Moos plädiert auf dieser Linie für ein gleichzeitiges Reden von Gottes Zorn und Gottes Vergebung, vgl. Thorsten Moos, Vergebung und Sühne. Zum religiösen Umgang mit Schuld, in: ders./Stefan Engert (Hg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine interdisziplinäre Annäherung, Frankfurt a. M. 2016, 89–116, 94f.

³⁴² Ebd., 99.

³⁴³ Ebd., 107.

³⁴⁴ Vgl. ebd., 103.

³⁴⁵ Ebd.

in der horizontalen Dimension zeigt wiederum die notwendige Möglichkeit der Entstörung des Beziehungsgeflechts durch Wiedergutmachungsleistungen an. Diese Leistungen können nach Moos auf die materielle Entschädigung des Opfers (Güteraspekt), auf den Wiederaufbau der Normordnung durch Einhaltung kodifizierter Gesetze und die Anerkennung moralischer Normen des Zusammenlebens (Normaspekt) sowie auf die Restitution der Person des Opfers durch Anerkennung seiner Würde und seines Rechts auf freie Entfaltung (Personaspekt) zielen.³⁴⁶ Diese Wiedergutmachungsleistungen sind stets als fragmentarisch und unvollkommen zu verstehen und nicht als äquivalente Kompensate des erlebten Leidens.³⁴⁷ In theologischer Perspektive kann hier im Anschluss an Moos von Sühne »als (Versuch der) Heilung des gestörten sozialen Beziehungsgefüges im Modus der (zumindest versuchs- beziehungsweise teilweisen) Wiederaufrichtung balanciert reziproker Verhältnisse«³⁴⁸ gesprochen werden.³⁴⁹

Doch kann auch im Blick auf das Opfer von der »Vergebung der Sünden« gesprochen werden? Was gibt es zu vergeben? Auch wenn die Täter-Opfer-Unterscheidung nie gänzlich bipolar im Sinne einer statischen Wesenszuschreibung gezogen werden kann,³⁵⁰ wäre es angesichts des erlebten Leides zynisch, bei der Rede von der Vergebung der Sünden dem Opfer von Gewalt und Ungerechtigkeit eine Mitschuld am Erlebten zuzuschreiben.³⁵¹ Dazu Sauter:

³⁴⁶ Vgl. dazu detailliert ebd., 103f.

³⁴⁷ Vgl. ebd., 109f. Vgl. im Hinblick auf die Ambivalenzen und Grenzen von Wiedergutmachungsleistungen Günter Thomas, What price do we place on life? Ethical observations on the limits of law and money in a case of transitional justice, in: Jürgen van Hagen/Michael Welker (Hg.), Money as God? The Monetization of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics, Cambridge 2014, 282–308.

³⁴⁸ Moos, Vergebung und Sühne, 105.

³⁴⁹ Dass der Mensch allein in der horizontalen, nicht aber der vertikalen Dimension Sühne leisten kann, ist nach Moos unter anderem im umstrittenen Theologumenon des einmaligen und endgültigen Sühnetodes Christi umschrieben. Er merkt treffend an: »Das Problem an diesem Theologumenon ist die Formulierung der Einsicht von der nichtreziproken Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses unter Verwendung einer Semantik der Reziprozität: so als sei Sühne hier notwendig, nur eben von Gott selbst in Christus endgültig erbracht.« Ebd., 107, FN 46.

³⁵⁰ Katharina Peetz und Knut Wormstädt plädieren dafür, die Täter- beziehungsweise Täterin-Opfer-Differenzierung nicht im Sinne einer Wesenszuschreibung, sondern vielmehr als »hermeneutische[n] Schlüssel zur Analyse konkreter Konfliktsituationen« zu verwenden. Katharina Peetz/Knut Wormstädt, Schuld ErTragen. Eine Diskussionsintervention in zehn Thesen, in: Julia Enxing/Dominik Gautier (Hg.), Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 122), Leipzig 2019, 346–354.

³⁵¹ Vgl. auch Jürgen Ebach, Mit *Schuld* leben – mit Schuld *leben*. Beobachtungen und Überlegungen zum Anfang und zum Schluß der biblischen Josefsgeschichte, in: ders. et al. (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?«, 19–39, 35: »Eine Rechtfertigungslehre, welche die Differenz von Tätern beziehungsweise Täterinnen und Opfern verschwinden lässt, wird zur Lehre von der Rechtfertigung der Täterinnen und Täter und

»Gottes Versöhnung erreicht auch die, die zu Opfern geworden sind [...]. Nicht so, daß ihnen ihre Unschuld genommen würde! Oder indem psychologische Tiefenbohrung, die sich in Handlungsmotive eingräbt, ihre eigene Unschuldsvormutung als Selbsttäuschung so entlarvt, daß sie wenigstens eines gewissen Maßes an Mitschuld überführt würden! Dann stünden am Ende alle gemeinsam auf der Täter- und Opferseite.«³⁵²

Doch wie erreicht Gottes Versöhnung die Opfer? Kann auch im Blick auf das Opfer ohne weltfremden Zynismus noch substanziell von der »Vergebung der Sünde« durch Kreuz und Auferstehung gesprochen werden? Es bedarf einer Modifikation traditioneller Sündenkonzepte, um im Hinblick auf die Opferseite die tröstende Botschaft der »Vergebung der Sünden« – im Blick auf das Opfer besser: der »Befreiung aus sündhaften Strukturen« (vgl. Röm 8,2; Hebr 2,15) – wirksam werden zu lassen.³⁵³ Sünde wird in diesem Fall nicht etwa verstanden als die konkrete Gesetzesübertretung (auf horizontaler Ebene als spezifische Schuld gekennzeichnet), sondern vielmehr als ein Zustand, in dem der Mensch gestört ist in seinen lebenszutraglichen Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen und zu sich selbst und aus diesem Zustand heraus selbst sündhaft handeln könnte. Dieser relationale Sündenbegriff gehört zum Kern protestantisch-lutherischer Tradition.³⁵⁴

so leicht zur erneuten Demütigung der Opfer, denen zur erlittenen Gewalt auch noch die Vergebung als Forderung aufgebürdet wird.«; vgl. auch Bail, Langsamkeit.

³⁵² Vgl. Sauter, Versöhnung, 18.

³⁵³ Neben dem hier aufgeführten Vorschlag, Sünde system- und kommunikationstheoretisch zu verstehen, um auch im Hinblick auf das Opfer gehaltvoll von Sünde sprechen zu können, ist auch der Vorschlag von Ulrike Link-Wieczorek für den Versöhnungsdiskurs vielversprechend, die einen scham-orientierten Sündenbegriff konzeptioniert. Vgl. Ulrike Link-Wieczorek, Im Fadenkreuz von Schuld und Scham. Vor-Überlegungen zur Wiedergewinnung eines christlichen Sündenverständnisses, in: Julia Enxing (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Ostfildern ²2015, 186–210. Die Reflektion des Schambegriffs ist eine nicht zu unterschätzende Aufgabe gegenwärtiger theologischer Konzeptionen der Versöhnung, kann jedoch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden. Vgl. dazu im Hinblick auf Ruanda Katharina Peetz, Scham und Schuld in den Berichten von Opfern und Täter_innen des ruandischen Genozids, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, München 2015, 59–76.

³⁵⁴ Luther führt die Sünde auf eine Störung des Gottesverhältnisses zurück und betont in seinen Katechismen immer wieder die Einhaltung des ersten Gebotes, da dieses Gebot die Basis für die Befolgung aller weiteren Gebote darstellt und in ihm »allermeist die Macht liegt, darümb, daß [...] wo das Herz wohl mit Gott dran ist und dies Gepot gehalten wird, so gehen die andern alle hernach«, BSLK 572, 10–14. Vgl. dazu näher Gunther Wenz, Sünde. Hamartiologische Fallstudien (Studium Systematische Theologie 8), Göttingen 2013, 85–90. Auch Bonhoeffer, der auf Luthers Konzeption aufbaut, entwirft eine streng »relationale Hamartiologie: Der Bruch der ursprünglichen Gottesbeziehung zieht den Bruch der (inter-)personalen Beziehungen nach sich«. Gunter Prüller-Jagenteufel,

Sigrid Brandt hat eine vielversprechende Modifikation jenes Sündenbegriffs vorgeschlagen, der die relationalen Aspekte lutherischer Sündenlehre system- und kommunikationstheoretisch zu erfassen vermag. Brandt definiert Sünde *via negationis*, indem sie zunächst bestimmt, wie kommunikationstheoretisch und im Anschluss an paulinische Theologie positiv vom Leben im Geiste Gottes zu sprechen ist:

»Kommunikationstheoretisch können *Glaube, Hoffnung und Liebe* als »Kommunikationsmedien« des lebendigmachenden Geistes Gottes beschrieben werden. In ihnen teilt sich Gottes Geist mit, in ihnen wird er mitgeteilt und verbreitet.«³⁵⁵

Vice versa definiert sie Sünde beziehungsweise die Macht der Sünde als den durch die »Kommunikationsmedien« »Unversöhntheit« beziehungsweise »Mißtrauen«, »Hoffnungslosigkeit« und »Lieblosigkeit« bewirkte(n) und wirkende(n) Kommunikations- und Lebenszusammenhang.«³⁵⁶ Durch den Kommunikationsaspekt wird deutlich, dass es sich beim Machtbereich der Sünde um ein sich selbst perpetuierendes System handelt, welches nicht einfach von Einzelnen ins Leben gerufen wird, sondern das Individuum gewissermaßen auch von außen »anfallen« kann.

Dabei können »(s)ündhafte Kommunikationszusammenhänge [...] wie aus dem Nichts entstehen; sie können »ausgelöst« werden.«³⁵⁷

Sobald sich der beziehungsweise die Einzelne in einem solchen Lebenszusammenhang befindet, gerät er beziehungsweise sie in die Gefahr, selbst entsprechend zu kommunizieren, was wiederum den verheerenden Lebens- und Kommunikationszusammenhang weiter aufrechterhält und sogar verstärkt.

Als ein konkreter Auslöser solcher Zusammenhänge kann im Hinblick auf Versöhnungsprozesse das erlebte Leiden einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder durch den Tod von Familienmitgliedern, Trauer, Missbrauch, Folter, Verfolgung etc. aufgefasst werden. Diese Erlebnisse und der aus ihnen resultierende Kommunikationszusammenhang können verbunden sein mit *Unversöhntheit* (ob mit Gott, mit sich selbst oder dem Täter beziehungsweise der Täterin), *Hoffnungslosigkeit* (da die Zukunft angesichts der Vergangenheit als undenkbar und unerfahrbar erlebt wird) oder *Lieblosigkeit* (da die Betroffenen nicht selten von

Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (EThD 7), Münster 2004, 81.

³⁵⁵ Sigrid Brandt, Sünde. Ein Definitionsversuch, in: dies./Marjorie H. Suchocki/Michael Welker (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 2005, 13–34, 22 (Hervorhebungen im Original).

³⁵⁶ Ebd., 28.

³⁵⁷ Ebd.

Schmerzen oder Trauer gequält ganz »weltlos«³⁵⁸ und somit auf sich selbst zurückgeworfen sind, ohne Möglichkeiten, das, was in der Umwelt ist, wahrzunehmen, geschweige denn zu lieben).

Gegen diesen für die Opfer potenziell einbrechenden zerstörerischen Kommunikations- und Lebenszusammenhang, gegen dieses Leben in sündhaften Kommunikationszusammenhängen, stellt sich die Wirklichkeit Gottes, die danach drängt, den Menschen trotz allem zu einem versöhnten, liebenden und hoffenden Geschöpf zu befreien. Die Rede von der Vergebung der Sünden ist aus der Perspektive der Opfer zu verstehen als *Befreiung aus sündhaften Lebens- und Kommunikationszusammenhängen* durch die in Kreuz und Auferstehung verbürgte Botschaft, dass Gott sich ihrem Leid annimmt und sie in ihrer Würde und Gottebenbildlichkeit wiederaufrichten will. Die strukturelle Dimension des facettenreichen christlichen Sündenbegriffs steht im Vordergrund.

»Wer zum Opfer wurde, weil er ein bestimmtes Leid erfahren hat, das andere ihm, dem Wehrlosen, zufügten, der wird jetzt von seiner Leiderfahrung distanziert, ist seinem Leid nicht mehr hilflos preisgegeben. Leidende werden von der Position unterschieden, in die sie durch das geschehene Leid hineingedrängt wurden.«³⁵⁹

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die theologische Rede von der Vergebung der Sünden kann, wenn sie im Blick auf Täterinnen und Täter als konsequenzenreich markiert und im Blick auf Opfer als Befreiung aus zerstörerischen Lebens- und Kommunikationszusammenhängen verstanden wird, produktive Kräfte für zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse entfalten. Damit ist der Arendtschen These christlicher Verharmlosung von Täterschuld und Opferleid durch die Rede von der Vergebung der Sünden klar widersprochen. Der erste hermeneutische Schlüssel legt den Fokus auf die *soteriologische Dimension* der Versöhnung Gottes mit den Menschen und zeigt ihre innerweltlichen Implikate auf. Der zweite hermeneutische Schlüssel lenkt den Blick stärker auf das konkrete Verhältnis zwischen vertikaler und horizontaler Dimension der Versöhnung und die *eschatologischen Implikate* des göttlichen Versöhnungsgeschehens. Wir wenden uns konkret der Frage zu, wie biblisch und theologisch die menschlichen sowie göttlichen Potenziale für das Werk der Versöhnung ausgelotet werden.

³⁵⁸ Vgl. VA, 133: »So bleibt der Schmerz als die einzige, ganz natürliche und ganz und gar radikale Erfahrung von Weltlosigkeit [...]. Nur wenn das Leibliche nicht gestört und durch die Störung auf sich zurückgeworfen ist, können die Sinne des Körpers normal funktionieren und das sinnlich Gegebene wahrnehmen.«

³⁵⁹ Sauter, Versöhnung, 18.

2.2 Wegbereitung der Versöhnung – Zwischen Gesetz und Evangelium

Biblische Aussagen zur Versöhnung können einerseits fordernden Charakter (im Sinne von klaren ethischen Anweisungen oder Narrationen über gelungene beziehungsweise misslungene zwischenmenschliche Versöhnung) haben, andererseits auch zusprechenden Charakter (etwa mit Blick auf Gottes Bundeszusagen, Inkarnation, Stellvertretung, Auferstehung etc.). Arendt legt den Fokus in ihrer Hermeneutik klar auf die auffordernden Textstellen und klammert zugleich die zusprechenden, tröstenden Textstellen aufgrund der Gefahr der Nivellierung der Täter-Opfer-Unterscheidung aus. Arendts Schrifthermeneutik ist somit zwar auf dem ethischen Auge nicht blind, jedoch aus theologischer Sicht unterminiert. Für eine genaue Differenzierung und Zuordnung sowie für die Entwicklung eines rechten Verständnisses entsprechender Textstellen soll uns als zweiter hermeneutischer Schlüssel Luthers Unterscheidung zwischen »Gesetz und Evangelium« sowie Bonhoeffers Metapher der »Wegbereitung« dienen.³⁶⁰

Auffordernde Stellen im Hinblick auf Versöhnung lassen sich beispielsweise in der Bergpredigt finden:

»Wenn du eine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so lass allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder und alsdann komm und opfere deine Gabe« (Mt 5, 23–24).

Ein weiteres Beispiel findet sich in der Geschichte über den verdorrten Feigenbaum (Mk 11,12–26) mit dem Spitzensatz in den Versen 25 und 26:

»Und wenn ihr steht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch vergebe eure Übertretungen.«

Gemein ist diesen Aussagen, dass die Vergebung in der zwischenmenschlichen Sphäre priorisiert oder gar zur Bedingung für Gottes Vergebung wird. Mit Blick auf den ersten hermeneutischen Schlüssel ergibt sich somit unübersehbar eine Spannung zu jenen Aussagen, da sie das unhintergehbare Prä des Gnadenanspruchs negieren und diesen Zuspruch an Bedingungen im zwischenmenschlichen Bereich zu koppeln scheinen.³⁶¹

³⁶⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden Jähnichen/Maaser, *Ethik*, 65–68.

³⁶¹ Auch Ulrich H. J. Körtner unternimmt den Versuch, hermeneutisch die auffordernden und konditionalen Vergebungsaussagen mit der paulinischen Rechtfertigungslehre zu verbinden, wodurch die Bitte im Lichte der *gratia praeveniens* gelesen wird, vgl. Körtner, *Vergebung!*, 231f.: »Wird das Vaterunser in den Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre gestellt, kann man sagen, dass es den Sinn hat, den Beter der bereits von

Die lutherische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium ermöglicht es den Interpretierenden, jene Textstellen nicht gänzlich mit dem Hinweis auf den ersten hermeneutischen Schlüssel zu negieren, sondern ihren produktiven Charakter für den zwischenmenschlichen Versöhnungsprozess zu entfalten. Für Luther ist das Gesetz zunächst eine »gute Gabe Gottes«³⁶², die jedoch zu leicht missbraucht werden kann, indem der Mensch durch die strikte Befolgung der Gesetze sein eigenes Heil erlangen möchte:

»Der Mensch, der meint, er wolle dadurch zur Gnade gelangen, dass er tut, soviel an ihm ist, fügt Sünde auf Sünde, so dass er doppelt schuldig wird.«³⁶³

Wird der Mensch getrieben vom Aktionismus, der ihm verspricht, heil zu werden, scheitert er entweder an der eigenen Hybris der vermeintlichen Perfektion oder aber der schieren Verzweiflung des eigenen Unvermögens. Er »schwankt gewissermaßen zwischen religiösem Moralismus und Depression.«³⁶⁴ So hat das Gesetz einerseits einen auffordernden und lebensdienlichen Charakter und führt den Menschen andererseits hin zum Evangelium, da er sich im Rahmen seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten als am Gesetz Scheiternder erlebt und sich so für die Gnade öffnet.

Mit Blick auf die Textstellen, die klare Aufforderungen zur Versöhnung an den Menschen stellen, wird die Gefahr einer Interpretation offenbart, die Versöhnungsprozesse im zwischenmenschlichen Bereich an mechanische Schritte koppelt, die auf Heilsgewissheit zielen und somit rigoros zu befolgen sind. Nicht nur könnte die Aufforderung zur Vergebung, verstanden als Gesetz, einen Vergebungsautomatismus seitens des Opfers erwarten lassen, sondern darüber hinaus dem Opfer sein genuines Vorrecht auf Nicht-Vergabung entreißen. Auf Seite des Täters beziehungsweise der Täterin besteht die Gefahr, dass Anerkennung von Wahrheit, Reue oder Umkehr zu einer leeren Maskerade wird, die substanzlos und extrinsisch auferlegt ist.

Die oben genannten biblischen Vergebungsaufforderungen können somit aus theologischer Perspektive nur recht verstanden werden, wenn stets die »Überlegenheit der Gnade«³⁶⁵ anerkannt wird und zugleich die relevanten Intentionen jener Textstellen, die darin liegen, die unbedingte Versöhnung Gottes nicht als Verführung zum Nicht-Handeln in der zwischenmenschlichen Sphäre zu verstehen, als für die christliche Tradition unhintergebar Bestandteil von Versöhnungsprozessen gedeutet werden.

Gott geschenkten Vergebung zu vergewissern. Zugleich dient es dem Beter als Selbsterinnerung, anderen Menschen zu vergeben, so wie ihm selbst vergeben worden ist. Wie das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders ist somit auch das Vaterunser die Quelle einer Kultur des Vergebens und des Erbarmens.«

³⁶² Vgl. Jähnichen/Maaser, Ethik, 66; WA 1, 353.

³⁶³ Jähnichen/Maaser, Ethik, 66.

³⁶⁴ Ebd., 67.

³⁶⁵ Ebd.

Auf den Spuren Luthers und in Anlehnung an die Überlegungen Bonhoeffers kann konkretes Versöhnungshandeln in der zwischenmenschlichen Sphäre wie etwa Anerkennung von Wahrheit, Reue, Umkehr, Vergebung etc. als »Wegbereitung im Vorletzten«³⁶⁶ verstanden werden.³⁶⁷ Nach Bonhoeffer ist das Letzte zu bezeichnen als das Geschehen der »Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein«³⁶⁸, welches das Vorletzte qualitativ und zeitlich als eben Vor-Letztes kennzeichnet und sichtbar werden lässt.

»Es geht immer etwas Vorletztes voraus, ein Tun, Leiden, Gehen, Wollen, Unterliegen, Aufstehen, Bitten, Hoffen, also ganz ernstlich eine Spanne Zeit, an deren Ende es [das rechtfertigende Wort Gottes (M.S.)] steht.«³⁶⁹

So können Letztes und Vorletztes nicht voneinander getrennt werden, sie stehen in direkter Beziehung zueinander.³⁷⁰ Der Mensch muss nach Bonhoeffer »auch für das Vorletzte Sorge [...] tragen, in dem Sinne, daß nicht das Letzte durch Zerstörung des Vorletzten verhindert werde.«³⁷¹ Dieses Sorge-Tragen geschieht durch »Wegbereitung«, welches ein »gestaltendes Handeln in sichtbar größtem Ausmaß« darstellt und zugleich klar zu unterscheiden ist von einer »Methode«, die einen bestimmten Weg vorgeben würde, um zum Letzten vorzudringen:

»Es gibt [...] keinen Weg, zum Letzten zu kommen. Wegbereitung geht im Unterschied zu allen Methoden gerade von der klaren Erkenntnis aus, daß Christus selbst den Weg gehen muß; es ist nicht unser Weg zu ihm, sondern sein Weg zu uns, der bereitet werden soll und der nur in dem Wissen bereitet werden kann, daß er ihn sich selbst bereiten muß. Methode ist Weg vom Vorletzten zum Letzten, Wegbereitung ist Weg vom Letzten zum Vorletzten.«³⁷²

³⁶⁶ Vgl. DBW 6, 137–162.

³⁶⁷ So erkannte Wüstenberg mit Blick auf die Metaphern Bonhoeffers: »Bonhoeffers Erkenntnisweg von den letzten zu den vorletzten Dingen birgt versöhnungstheologisch ein beachtliches Potenzial. Unser Reden von der göttlichen Versöhnung erhält seinen dogmatischen Ort in Soteriologie und Eschatologie. Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein ist sachlich (soteriologisch) und zeitlich (eschatologisch) ›Letztes‹. In dieser Perspektive treten Rechtfertigung und Versöhnung in besondere Nähe.« Wüstenberg, Versöhnung, 494f. Vgl. für eine tiefergehende Differenzierung der Begriffe Rechtfertigung und Versöhnung ebd., 495f. Wüstenberg argumentiert, dass bei allen exegetischen und dogmatischen Differenzen Versöhnung und Rechtfertigung aus eschatologischer und soteriologischer Perspektive in eine gleichbedeutende Nähe rücken, wobei sie jeweils unterschiedliche anthropologische Deutungsperspektiven mitführen.

³⁶⁸ DBW 6, 137.

³⁶⁹ Ebd., 141.

³⁷⁰ Ebd., 142.

³⁷¹ Ebd., 152.

³⁷² Ebd., 159.

2.2 Wegbereitung der Versöhnung – Zwischen Gesetz und Evangelium 131

Das Letzte bricht nach Bonhoeffer so in die Welt, dass es zum völligen Bruch mit dem Vorletzten kommt. Es erscheint nicht als berechenbare Konsequenz und zu erwartende Krönung des Prozesses im Vorletzten, sondern es bricht ab, schafft neu, ist unumkehrbare Neuperspektivierung auf die Wirklichkeit und das Vorangegangene.³⁷³

Die Metapher der Wegbereitung ist für das Vorhaben der vorliegenden Untersuchung hoch anschlussfähig, da in ihr ein »integrierendes Eschatologiekonzept«³⁷⁴ angelegt ist. Die vertikale Versöhnungsdimension der Gott-Mensch-Beziehung kann in ein fruchtbares Verhältnis zur horizontalen Dimension der Mensch-Mensch-Umwelt-Beziehung gebracht werden, da durch die Wegbereitungsmetapher sowie die Rede vom Letzten und Vorletzten der langwierige und schwierige Versöhnungsprozess in der Horizontalen weder trivialisiert und relativiert werden muss, noch die vertikale Dimension unterbestimmt bleibt.

Durch die eschatologische Konzeption ist Gottes Wort der Versöhnung nicht statischer Garant oder einmalige Ursache für Versöhnungsmaßnahmen in der Horizontalen, sondern vielmehr ein im geschichtlichen Prozess wieder und wieder eingreifendes und handelndes Geschehen, welches zugleich die Welt nicht sich selbst überlässt.

»Der lebendige Gott beläßt es nicht bei einem vergangenen Geschehen, sondern dieses Geschehen ist nach vorne offen, erwartet das andauernde, neu sich ereignende Handeln dessen, der sich schon auf diese kaum beschreibbare, jedenfalls analogie-lose Weise zu erkennen gegeben hat. Die Rede von der Versöhnung zieht so gleichzeitig die Hoffnung auf das noch Ausstehende nach sich.«³⁷⁵

Wüstenberg weist darauf hin, dass sich vorletzte und letzte Dinge wie Teleologie und Eschatologie zueinander verhalten – eine Unterscheidung, die den rechts-ethischen Überlegungen Wolfgang Hubers entstammt.

»Eschatologie interpretiert Gottes Verheißung für Natur und Geschichte, die durch Gottes Handeln selbst erfüllt wird. Teleologie interpretiert die relativen Zwecke, die Personen, Prozessen und Dingen innewohnen, unter dem Gesichtspunkt, daß sie als Kriterien menschlichen Handelns verstanden werden können.«³⁷⁶

³⁷³ Ebd., 141.

³⁷⁴ Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 13.

³⁷⁵ Seiger, *Gabe und Aufgabe*, 182f.

³⁷⁶ Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 168.

Die Wegbereitungsmetapher ermöglicht, Versöhnung »im Horizont von Zeit und Raum«³⁷⁷ als Prozess zu denken und dabei die kategorialen Unterschiede geistlicher und weltlicher Dimensionen von Versöhnung im Blick zu behalten. Versöhnungsmaßnahmen in der Horizontalen können als Erhaltungsordnungen gesehen werden, die ihre Ausrichtung wieder und wieder vom Letzten her erhalten.³⁷⁸ Die Prozesse in der Horizontalen sind entgegen prozesstheologischem Denken nicht als »offen« gedacht, etwa im Sinne einer Unklarheit, wie der Kampf zwischen Gott und bösen Mächten ausgehen wird, sondern sie sind vom eschatologischen Rahmen und Wissen um das kommende Gottesreich gehalten.³⁷⁹ Zugleich ist es ein Wissen darum, »daß das emergente Kommen des Reiches in hohem Maße durch gegenläufige Kräfte behindert und verstellt werden kann und wird.«³⁸⁰

Es bleibt zu fragen, wie sowohl die Wegbereitung als auch der Einbruch des Letzten ins Vorletzte als Phänomene der Weltwirklichkeit konkret zu denken und zu erkennen sind.³⁸¹ Vorliegend soll die Frage nach dem *Wie* der Wegbereitung gestellt werden – ohne dabei der von Bonhoeffer genannten methodischen Falle zu erliegen, die Wegbereitung als bedingende Voraussetzung für Gottes transformatives Eingreifen zu verstehen. Dabei sind wegbereitende Maßnahmen inhaltlich bestimmt und geleitet von der oben entfalteten christozentrischen Ausrichtung.

Jeder Schritt, der durch Christus verbürgten Aufrichtung des Opfers und der konsequenzenreichen Anerkennung des Täters beziehungsweise der Täterin zu Gute kommt, kann als wegbereitender Schritt innerhalb des Prozesses des Wahrwerdens der Christuswirklichkeit in der Weltwirklichkeit angesehen werden: Anerkennung von Wahrheit, Anerkennung des Gegenübers als Person, materielle Wiedergutmachung, Einhaltung von Gesetzen und Anerkennung moralischer Normen, Reue, Schuldeingeständnis, Zuhören, Zeit und Raum nehmen und geben, Verständnis zeigen, Wut und andere negative Emotionen zulassen etc.

Konkret findet Wegbereitung auch da statt, wo das Opfer die bewusste Entscheidung trifft, dem Täter beziehungsweise der Täterin nicht zu begegnen und

³⁷⁷ Wüstenberg, Versöhnung, 497. Vgl. zur Raumdimension der Versöhnung die Ausführungen im vierten Teil.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 498 und DBW 6, 158: »Von Christus her wird die Welt verständlich als von Gott für das Kommen Christi aufbewahrte, erhaltene Welt, in der wir als Menschen in gegebenen Ordnungen »gut« leben können und sollen.«

³⁷⁹ Zu den Berührungspunkten und Differenzen zum prozesstheologischen Denken vgl. Wüstenberg, Versöhnung, 459–463, 483–486.

³⁸⁰ Michael Welker, Das Reich Gottes, in: EvTh 52/6 (1992), 497–512, 509. Vgl. Wüstenberg, Versöhnung, 502.

³⁸¹ Wüstenberg schlägt vor, Anlässe, die ein Wiedererkennen des Letzten innerhalb der immanenten Ereigniszusammenhänge auslösen und somit etwas ungewohnt Neues, die Entstehungszusammenhänge Unterbrechendes entstehen lassen, als »Transzendenzzeichen« zu bezeichnen. Ebd., 510.

der eigenen Wut freien Raum zu lassen. Jene Entscheidung mag zunächst so anmuten, als sei sie das Gegenteil von Versöhnung, beinhaltet sie doch Distanznahme und neues Konfliktpotenzial. Doch im wegbereitenden Prozess beinhaltet die Entscheidung der Distanznahme eine unabdingbare Ressource für die Wiederherstellung des Gefühls von Würde und Autonomie seitens des Opfers. Diese immanente Zeitspanne von Wut, Trauer und Distanz wäre somit nicht abzulehnen mit dem Hinweis auf fehlende Versöhnung als Endziel und Zustand, sondern geduldig und empathisch zu begleiten, um dem Einbruch des Letzten einen Raum offen zu halten. Gewissermaßen kontraintuitiv sind hier die Distanznahme und die Wut ein Teil des Weges der Versöhnung. Das Verlangen nach Alterität muss nicht theologisch denunziert werden, sondern kann als Teil des Prozesses angesehen werden. Durch ein solches Offenhalten können tiefgreifende Transformationen entstehen.

Ein Einbruch des Letzten könnte da wiedererkannt werden, wo sich die Wut des Opfers und der scheinbar statische Wille der Nicht-Begegnung transformiert in ein Gefühl der Kraft und Autonomie, die eine erste Begegnung mit dem Täter ermöglicht. Der Einbruch wird gedacht als »erfahrene(n) Unterbrechung(en) von Abläufen, die als geschichtsimmanente Gesetzmäßigkeiten wahrgenommen werden.«³⁸²

Entscheidend ist also nicht die schier unüberbrückbare Distanz zwischen dem Status der Nicht-Vergebung und dem der Vergebung, sondern vielmehr die Frage, inwiefern jener Status als Teil des wegbereitenden Prozesses angesehen wird, um somit der Möglichkeit des Abbruchs und der Transformation des Prozesses einen Raum offen zu halten. Dieser Raum kann durch die Gemeinde und Mitmenschen offen gehalten werden durch »Akte(n) menschlicher Hilfe, Solidarität und Mitleiden(s)«³⁸³, ohne dass beansprucht wird, allein dadurch eine neue Wirklichkeit zu schaffen. Der Einbruch einer neuen Wirklichkeit für die Nicht-Vergebende beziehungsweise den Nicht-Vergebenden obliegt Gottes Macht.

»Diese Wirklichkeit, neues Leben aus dem Tod, transzendiert die Möglichkeitsräume geschöpflichen Lebens. Darum bleibt es eine zentrale Frage der Theologie, ob Gottes Passion weiter greift als menschliche Akte des solidarischen Mitleidens und weiter greift als die Kräfte der Regeneration natürlichen, sozialen und kulturellen Lebens.«³⁸⁴

In diesem Sinne kann selbst die potenzielle Entscheidung der Nicht-Vergebung bis zum Tode wegbereitend begleitet werden.³⁸⁵ Für nicht wenige Opfer ist angesichts des Erlebten klar, dass sie niemals Schritte der Versöhnung gehen wollen,

³⁸² Ebd., 503.

³⁸³ Thomas, Gottes Lebendigkeit, 113.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Vgl. für einen programmatischen Entwurf von Unverzeihlichkeit den Beitrag des französischen Philosophen und Nachfahren jüdisch-russischer Einwanderer Vladimir

dass sie niemals vergeben könnten. Der Stasis dieser Entscheidung wird einerseits durch die wegbereitende und solidarische Begleitung Zeit und Raum gegeben und andererseits durch die Hoffnung auf das Letzte eine Zeit und ein Raum für Transformation offen gehalten, selbst wenn diese erst im Eschaton geschehen will. Die Hoffnung auf tiefgreifende Transformationen Gottes bleibt somit im Modell der Wegbereitung nicht auf die immanente Zeit- und Raumlinie beschränkt, sondern ist begründet im Glauben an die rettende Durchsetzung der schöpferischen Kraft der Versöhnung auch nach der Lebenszeit des Opfers.

»Es ist diese spezifische Konstellation aus Passion und Macht im Göttlichen eben, die einerseits die geschöpfliche Verletzlichkeit würdigt und doch zugleich andererseits die unausweislich dunklen Seiten menschlicher Vulnerabilität in einen Rahmen der Hoffnung versetzt.«³⁸⁶

Für die Perspektive des Täters könnte im Hinblick auf den Einbruch des Letzten ins Vorletzte vorsichtig gefragt werden: Gibt sich Gottes Versöhnungshandeln in der Welt nicht in jenen Momenten zu erkennen, in denen sich ein Täter entscheidet, aus seinem inneren Gefängnis der Verleugnung herauszutreten und Schritte in die (schmerzliche) Freiheit der Anerkennung seiner Taten, der Reue und der Umkehr wagt? Dass ein Täter von seiner Umwelt dazu aufgerufen wird, Wahrheit anzuerkennen und Reue zu zeigen, dass er angeklagt und bestraft wird, ist Teil der Wegbereitung und liegt in der Hand der Menschen. Dass ein Täter den leidvollen Weg des Schuldeingeständnisses aber antritt, kann als Transzendenzzeichen, als Abbruch des Vorletzten durch das Letzte gedeutet werden. Wäre es nicht viel naheliegender, in der Hoffnung auf die eigene Gerechtigkeit und Stärke seine eigenen Untaten zu leugnen?

Im Lichte dieser Überlegungen lassen sich die Bibelstellen, die zur Versöhnung auffordern, bevor Gott vergibt, neu interpretieren. Der Weg zur Versöhnung will bereitet werden im Hier und Jetzt. Versöhnung ist zwar bereits angebrochene Wirklichkeit in Christus (erster hermeneutischer Schlüssel), doch sie will zugleich wirklich werden in der Welt.³⁸⁷ Die Vergebungsaufforderungen der Textstellen sind ernst zu nehmen als Wegbereitung im Vorletzten, nicht als Methode der Heilserlangung. Werden die Schritte der Anerkennung von Wahrheit, Reue, Wiedergutmachung oder Vergebung allein als Gesetz verstanden, wird der Prozess leer, denn der Mensch befindet sich in neuen Zwängen, indem er Schritt für Schritt sein Gut-Sein durch seine Versöhnungswerke erhofft. Er ist

Jankélévitch, der dafür plädiert, dass vor dem Hintergrund des Genozids an den Juden jegliche Vergebung Zynismus gleichkäme. Er formuliert prägnant: »Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben.« Vladimir Jankélévitch, *Verzeihen?*, in: ders., *Das Verzeihen*. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a. M. 2003, 243–282, 271.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ »Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen«, DBW 6, 34 (Hervorhebungen im Original).

gefangen im Fokus auf seine Handlungen, gefangen in der Horizontalen. Eine Gefangenschaft, die paradoxerweise trotz starker Aktivität im Prozess zu neuem Unversöhnt-Sein führt, sei es durch Übermut und Kontrollwahn oder durch Erschöpfung aller übrig gebliebenen Ressourcen.

Der Mensch, der methodisch und nicht wegbereitend versöhnen will, rechnet nicht damit, dass dieser Prozess letztendlich außerhalb seiner Planbarkeit liegt. Der Mensch, der jedoch auf das Letzte hofft und wartet, der neben dem Gesetz auch das Evangelium im Blick hat, schreitet Schritt für Schritt auf dem Weg, der vom Letzten und für das Letzte bereitet wird. Zwischenmenschliche Versöhnung kommt aus theologischer Perspektive nicht ohne diesen Transzendenzbezug aus.

»Menschliche Bemühungen um Versöhnung haben in der durch Gott geschenkten Versöhnung ihren Grund, aber sie haben von sich aus keine erlösende Kraft, weil sie ohne die Versöhnungswirklichkeit Gottes wirkungslos bleiben.«³⁸⁸

Die Metapher der Wegbereitung schützt vor einer einseitig ethischen Ausrichtung des theologischen Versöhnungsbegriffs, denn es geht bei der Wegbereitung nicht um ein Nachahmen des Versöhnungshandelns Gottes. Gottes Heilshandeln und das Handeln des Menschen bleiben unterschieden und zugleich aufeinander bezogen.³⁸⁹ Der Einbruch des Letzten ist die Kraftquelle und transformative Wirklichkeit für weitere Schritte im Versöhnungsprozess in der Horizontalen. Zugleich wird vom Menschen nicht abverlangt, Versöhnung selbstständig im Hier und Jetzt zu erreichen. Die Fragilität und Zerbrechlichkeit des Prozesses, die Möglichkeit des Nicht-Vergebens, die bleibende, nicht zu überwindende Alterität³⁹⁰ der Beteiligten ist nicht nur als Teil der *conditio humana*, sondern dezidiert als Teil der Wegbereitung im Vorletzten anzusehen. Dabei handelt es sich zugleich nicht um den Verlust der Autonomie der jeweiligen Handlungssubjekte, etwa in dem Sinne, dass allein Gott versöhne und der Mensch nichts tun könne.

Dafür bietet, wie zu zeigen sein wird, der Raum der Kirche besondere Ressourcen. Denn zur Wegbereitung der Versöhnung gehört neben den konkreten Handlungen im Versöhnungsprozess (Anerkennung von Wahrheit, Reue, Wiedergutmachung etc.) die Möglichkeit des Gebets, der gemeinsamen Abendmahlsfeier und des Vernehmens des Wortes der Versöhnung. Durch diese Handlungen im Raum der Kirche wird an die vertikale Dimension der Versöhnung erinnert und ihre transformative Kraft zelebriert.

³⁸⁸ Körtner, Evangelische Sozialethik, 145.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

³⁹⁰ Vgl. zur Frage zugelassener Alterität in Versöhnungsprozessen die Annäherungen von Klein, Ausschluss oder Einbeziehung.

Gerhard Sauter appelliert vor diesem Hintergrund angesichts der von ihm analysierten »ethizistische[n] Erosion«³⁹¹ der Versöhnung, dass gerade Theologie und Kirche neu lernen sollten »die Bitte ›Lasset euch versöhnen mit Gott!‹ wieder zu hören und unbeirrt zu vernehmen. Wir sollten zu ermesen suchen, was sie bedeutet, und sie als Bitte hörbar werden lassen – dann wird uns, wenn überhaupt, alles andere zu-fallen.«³⁹²

2.3 Unterscheidung der Versöhnungssphären

Der dritte hermeneutische Schlüssel fragt nach der Bedeutung eines christlichen Versöhnungsverständnisses für die öffentliche Sphäre, die nicht nur Individuen (etwa Bürgerinnen und Bürger), sondern auch Kollektive (etwa Institutionen und Organisationen wie Kirchen, Vereine, Parteien etc. oder soziale Identitäten wie Ethnie, Geschlecht etc.) umfasst. Dabei dienen Martin Luthers Überlegungen zur Zwei-Regimente-Lehre als Impulsgeberin für die Aufrichtung der Differenzlinien individuell/kollektiv sowie Kirche/Welt.

Zu Zeiten Luthers war es Herzog Johann zu Sachsen, der als Mann mit weltlicher Macht und aufgrund seines Selbstverständnisses als Christ mit einem berufsethischen Gewissensproblem zu kämpfen hatte.³⁹³ Angesichts bestimmter Aussagen der Bergpredigt (etwa Mt 5,39: »Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar«) stellt der Herzog die Frage an Luther, wie »sich die Inhalte der Verkündigung der Bergpredigt zum Alltag weltlicher Herrschaftsausübung«³⁹⁴ verhalten. Geprägt von berufsethischen Notwendigkeiten des Herzogs im Sinne der Anwendung von Strafe, Gewalt, militärischem Einsatz etc. wird durch eine der Kernbotschaften des christlichen Glaubens eine Spannung ausgelöst, die es theologisch zu durchdringen und klären gilt.

Als Antwort auf diese Frage verfasst Luther 1523 die für den Protestantismus bis heute wirkungsgeschichtlich bedeutsame Schrift »Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«³⁹⁵. Mit den Grundunterscheidungen, die Luther in jener Schrift entwirft, sowie ihren wirkungsgeschichtlichen Modifikationen durch beispielsweise Dietrich Bonhoeffer lassen sich

³⁹¹ Sauter, Versöhnung, 46. Nach Sauter entstehe der Anschein, »als müßten gestörte Verhältnisse nur mit Hilfe von Ersatzteilen repariert, verbogene Beziehungen wieder zu-rechtgebracht werden. Dadurch steigt die Konjunktur des Versöhnungsbegriffs, die durch Konflikterfahrungen im politischen, sozialen und privaten Bereich immer weiter Auftrieb erhält.« Ebd.

³⁹² Ebd., 47.

³⁹³ Vgl. Günter Brakelmann, Luther. Ethik des Politischen (Studienreihe Luther 2), Bielefeld 2014, 20.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ WA 11, 245–281.

grundlegende Aussagen über die Frage der Übertragbarkeit des bisher vornehmlich inter-individuell und privat betrachteten Phänomens Versöhnung auf die öffentliche beziehungsweise kollektive und zugleich nicht-kirchliche Sphäre vollziehen. Es wird zu zeigen sein, dass sich Institutionen und Kollektive der öffentlichen Sphäre individuelle Versöhnungspraktiken wie z. B. Reue und Anerkennung von Schuld bedingt zu eigen machen können und ihnen zugleich ein eigenes Instrumentarium an wegbereitenden Versöhnungsmaßnahmen zur Verfügung steht, das im Geist des Evangeliums sphärensensibel auf das Letzte auszurichten ist.

Luther antwortete auf die Anfrage des Herzogs kontextspezifisch und führte eine »personal-funktionale Unterscheidung«³⁹⁶ ein:

»Als Christperson, für mich selbst, kann ich auf die Ahndung von Unrecht verzichten; als Weltperson, in öffentlicher Funktion, für andere bin ich gehalten, der weltlichen, der zivilen, der relativen Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen.«³⁹⁷

Dieser Differenzierung liegen systematische Überlegungen zugrunde, die im Gesamtwirken Luthers zwar nicht als einheitliche Konzeption ausgearbeitet sind,³⁹⁸ jedoch stets situationsabhängig um die Formulierung verschiedener Bereichslogiken sowie deren Zusammenwirken ringen und im 20. Jahrhundert als sogenannte »Zwei-Reiche-Lehre« oder »Zwei-Regimente-Lehre« für leidenschaftliche Diskussionen innerhalb der protestantischen Theologie sorgten. Luther geht grundsätzlich von zwei verschiedenen Herrschaftsweisen (Regimenten) Gottes aus, die zwar klar voneinander zu unterscheiden, zugleich aber wechselseitig aufeinander bezogen sind und seinem »*einheitlichen* barmherzigen Heilswillen«³⁹⁹ entsprechen. Im weltlichen Regiment wirkt Gott durch das »Schwert« und ist die Obrigkeit eingesetzt zur Sicherung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und somit auch der Anwendung von Strafe oder Zwangsmaßnahmen zur Bewahrung des Friedens. Im geistlichen Regiment wirkt Gott durch das Wort der Predigt und der Verkündigung der in Christus bewirkten Versöhnung, »wodurch die Menschen gerecht und fromm werden sollen«.⁴⁰⁰

Durch jene Differenzierung vermag es Luther, Berechtigungen und Begrenzungen der Sphären zu formulieren, die einzig durch die Achtung ihrer Aufgaben und Limitierungen dem gesellschaftlichen Ganzen dienen.

³⁹⁶ Reuter, Ethik und Politik der Versöhnung, 29.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Vgl. zu den verschiedenen verwendeten Begrifflichkeiten der »Zwei-Reiche-« und »Zwei-Regimente-«-Lehre und deren Wirkungsgeschichte Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 20–26 und Max J. Suda, Die Ethik Martin Luthers, Göttingen 2006, 120.

³⁹⁹ Jähnichen/Maaser, Ethik, 85 (Hervorhebung im Original).

⁴⁰⁰ WA 19, 629.

»Die Reichweite des weltlichen Regiments darf sich demnach nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut. (WA 11, 262) Die Seele hingegen, über die ›Gott niemanden regieren lassen (will) als sich selbst allein‹ (WA 11, 262), darf es nicht beherrschen. [...] Das Gewissen muss dem politischen Zugriff entzogen bleiben. Aber auch von Seiten des geistlichen Regiments muss eine Ineinssetzung politischer und theologisch-geistlicher Dimensionen, in der eine unmittelbare Übertragung des Evangeliums in den politischen Bereich erfolgt, aus denselben Gründen abgelehnt werden.«⁴⁰¹

Damit ist zugleich nicht gesagt, dass die Sphären unabhängig voneinander agieren könnten, sondern dass sie vielmehr in gegenseitiger Ermahnung an die spezifischen Aufgaben der jeweiligen Sphären erinnern. Die Lehre von den zwei Regimenten ist nicht »im Sinne einer strikten Trennung zweier Bereiche zu verstehen.«⁴⁰² Es geht Luther nicht um eine Deskription statischer Ordnungen mit spezifischen »Eigengesetzlichkeiten«⁴⁰³. So ist auch die geistliche Sphäre dazu aufgerufen, ethische Impulse für das öffentliche Leben aufzuzeigen, wie beispielsweise Luther in den Fürstenspiegeln selbstbewusst – wenn auch nur individual-ethisch, nicht sozial-ethisch – dargelegt hat.

Ohne im Folgenden näher auf die Besonderheiten, die Komplexität⁴⁰⁴ und die wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen und Verwicklungen von Luthers Überlegungen eingehen zu können, kann das Dargelegte wichtige Impulse für die theologische Versöhnungskonzeption liefern. Eine christozentrische Konzeption muss, die Überlegungen Luthers aufgreifend, sphärensensibel sein. Sie fragt nach der Angemessenheit von Aussagen zur und Begriffen der Versöhnung

⁴⁰¹ Jähnichen/Maaser, Ethik, 86f.

⁴⁰² Ebd., 88.

⁴⁰³ Vgl. dazu Wolfgang Huber, »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen«, in: ders., Folgen christlicher Freiheit, Gütersloh 1983, 53–70 und Hans-Richard Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: Handbuch Evangelische Ethik (HEE), hg. v. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter, München 2015, 9–124, 52f. Vgl. auch den Vorwurf Ernst Troeltschs, es handle sich bei der oben genannten personalfunktionalen Unterscheidung um eine »Doppelmoral«: Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922, 478–486. Für eine neue und der breiten Rezeptiongeschichte widersprechenden Interpretation lutherischer politischer Ethik vgl. Reiner Anselm, Politische Ethik, in: HEE, 195–263, 211f. Nach Anselm wird im Luthertum der 1920er und 1930er gerade nicht einer Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnung das Wort geredet, sondern es dominiert im Gegenteil ein Denken, »das die Unterscheidung zweier Verantwortungsbereiche gerade zurücknehmen möchte und über die theologische Legitimation des Staates versucht, dessen Emanzipationsbestrebungen zu kompensieren.« Ebd., 212.

⁴⁰⁴ Vgl. für eine detaillierte und vor dem Hintergrund der wirkungsgeschichtlichen Fehlinterpretationen durchgeführte Relektüre der wichtigsten Schriften Luthers zur Zwei-Regimente-Lehre Günter Brakelmann, Luther.

für nicht-inter-individuelle und nicht-kirchliche Sphären. Die von Luthers Überlegungen ausgehenden Impulse für die vorliegende Theoriearchitektur können zusammenfassend auf drei Ebenen aufgeführt werden:

Erstens fragt eine sphärensensible Konzeption nach der Angemessenheit der Übertragbarkeit eines individuellen Phänomens auf das Kollektiv. So lässt sich in der Josephsgeschichte nicht zwangsläufig eine Anleitung für den gesamtgesellschaftlichen Umgang mit Schuld oder der Vergangenheitsbewältigung finden, auch wenn sich die Geschichte dezidiert um die Frage nach dem Umgang mit Schuld dreht. Würde die individuelle Wegbereitung (Anerkennung von Wahrheit, Reue, Umkehr durch Lebenswandel) direkt auf Gruppen übertragen werden, entglitten einem gewichtige und von Hannah Arendt gestellte Anfragen über die (Un-)Vertretbarkeit von Schuld und Vergebung.⁴⁰⁵

Zweitens fragt eine sphärensensible Hermeneutik nach der Angemessenheit der Übertragbarkeit geistlicher Versöhnung im Raum der Kirche auf die institutionellen Ebenen von Recht und Politik. Ein Beispiel: Eine direkte und ungebrochene Übertragung des Wortes der Gnade auf den Bereich der Politik und des Rechts kommt vor dem Hintergrund von Luthers Überlegungen einer Kompetenzüberschreitung der Theologie gleich. So schlägt beispielsweise Magdalene Frettlöh vor dem Hintergrund ihrer Beschäftigung mit der Frage gelingender politischer Versöhnungsprozesse vor, das Rechtsinstitut der Amnestie als »*Moment(e) der Gnade im politischen Raum*«⁴⁰⁶ zu bezeichnen. Aufgrund dieser Annahme könnte jedoch aus theologischer Perspektive für eine generelle Amnestierung der Täterinnen und Täter plädiert werden. Frettlöh verkennt, dass innerhalb der Bereichslogik des politischen Raums die Amnestie genau wie auch die Strafverfolgung ein für Versöhnungsprozesse produktives wie auch destruktives Potenzial haben kann.⁴⁰⁷ Wüstenberg weist nachdrücklich auf die »kategoriale Verschiedenheit von Moralität und Legalität« hin.

»Vergebung ist etwas anderes als Amnestie und Strafverfolgung der Täter bedeutet nicht, dass Vergebung auf moralischer Ebene notwendig ausfallen muss.«⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Vgl. Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 371.

⁴⁰⁶ Magdalene L. Frettlöh: Vergebung oder »Vernarbung der Schuld«? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: EvTh 70/2 (2010), 116–129, 124 (Hervorhebung im Original).

⁴⁰⁷ Vgl. dazu am Beispiel der TRC ausführend Ralf K. Wüstenberg, Ist Südafrika versöhnt? Philosophische und theologische Überlegungen zum Abschlußbericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission, in: Bonhoeffer-Rundbrief 61, März 2000.

⁴⁰⁸ Ralf K. Wüstenberg, Vom »Vernarben« der Schuld und Perspektiven der Versöhnung. Drei Impulse ausgehend von Dietrich Bonhoeffer, in: ders./Jelena Beljin (Hg.), Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende (BThZ 2016), Leipzig 2017, 12–20, 15f. Auch Paul Ricœur wendet sich gegen eine Interpretation der Amnestie, die in ihr das politische Pendant der Vergebung erkennt, und nennt deshalb die Amnestie eine »Karikatur der Vergebung«, Ricœur, Gedächtnis –

Eine sphärensensible Hermeneutik erkennt somit die relative Autonomie der politischen Sphäre sowie fundamentale Kategorienabbrüche zwischen geistlicher und politischer Versöhnung an.

Drittens fragt eine sphärensensible Hermeneutik nach dem Spezifikum der theologischen Rede von Versöhnung gegenüber der weltlichen Sphäre. Die theologische Rede von der Versöhnung lässt sich nicht herunterbrechen auf sozialpragmatische Konfliktlösungsmechanismen. Sie ruft, da sie vor dem Hintergrund der nur begrenzten Möglichkeiten im Vorletzten um die Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten in Versöhnungsprozessen weiß, in der Öffentlichkeit zur Vorsicht auf gegenüber jeglichen politischen Übergriffen, Operationalisierungen und Methodisierungen von Versöhnung und Vergebung. Da, wo Versöhnung zu einer zu befolgenden Methode der Politik wird, Menschen gezwungen werden zu vergeben oder Versöhnungsprozesse als abgeschlossen behauptet werden, sind Theologie und Kirche vor dem Hintergrund des hier vorgeschlagenen christozentrischen Versöhnungskonzeptes gefordert, das jeweilige Gegenüber zu ermahnen und in die Schranken zu weisen.

3 Zwischenfazit

Dogmatische Anschlussfähigkeit und theologisch-ethische Konsequenzen

Hannah Arendts Verzeihensbegriff und ihre enttheologisierende Evangeliumslektüre haben sich als Herausforderung und zugleich Vehikel für erste Überlegungen zu einer christozentrischen Versöhnungskonzeption erwiesen. Durch drei hermeneutische Schlüssel sollte aufgezeigt werden, dass *erstens* entgegen der Annahme von Arendt ein Prä der Sündenvergebung Gottes nicht zwangsläufig zu einer Negierung von Opferleid und Täterschuld führen muss, *zweitens* die zwischenmenschlichen Versöhnungsmaßnahmen im Sinne der Wegbereitung theologisch-hermeneutisch integriert werden können, und *drittens* durch ein sphärensensibles Verständnis der theologischen Versöhnungsaussagen ein christozentrisches Theoriegebäude nicht stumm bleiben muss gegenüber der öffentlichen Sphäre.

Im Gegenteil: Die Bitte »Lasst Euch versöhnen mit Gott« und ihre lebensweltlichen Implikationen können durch keine innerweltlichen politischen oder säkularen Maßnahmen eingeholt werden und sind als Spezifikum der christlichen Weltperspektive auch für jene Sphäre als Ermahnung und Kritik an methodischen und mechanischen politischen Versöhnungsprozessen von unschätzbarem Wert. Versöhnung in gesellschaftlicher Perspektive als Wiederherstellung gestörter Beziehungen ist keine Fortsetzung des göttlichen Versöhnungshandelns, sondern dessen Inanspruchnahme als zu erbittende Kraftquelle, transformierende Wirklichkeit, richtungsweisende Möglichkeit und letztentscheidende Instanz über Erfolg oder Misserfolg des bereiteten Weges.⁴⁰⁹ Streng genommen kann der Mensch nicht versöhnen, er kann aber Versöhnung ermöglichen.

Das in Antwort auf Arendt ausgearbeitete christozentrische Versöhnungskonzept, welches Jesus Christus selbst als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung versteht, korrespondiert so in besonderer Weise mit den im ersten Teil genannten Versöhnungskonzeptionen, die Versöhnung als einen langwierigen Prozess definieren, der auf die Wiederherstellung/Aufrichtung guter/normaler Beziehungen abzielt. Es gilt:

⁴⁰⁹ Vgl. Körtner, Evangelische Sozialethik, 144f.

Wenn Jesus Christus als der Versöhner und die Versöhnung zwischen Gott und Mensch gedacht und geglaubt wird, können wir von Versöhnung auf horizontaler Ebene gar nicht anders reden, als von einem langwierigen (eschatologischen) Prozess, der im Sinne der Wegbereitung nicht von außen methodisch auferlegt werden kann und der, da negative Gefühle wie Wut, Scham beziehungsweise Handlungen der Distanznahme produktiv integriert werden, verschiedene Tiefen wie friedliche Koexistenz oder Vergebung sowie intra-, interpersonale und Intergruppen-Ebenen beinhaltet.

Versöhnung als die Wiederherstellung zwischenmenschlicher Beziehungen auf der horizontalen Dimension kann in diesem Sinne als Signum der Versöhnung zwischen Gott und Mensch interpretiert werden, die durch Wegbereitung und Einbruch des Letzten zu Stande kommt, und bedarf zugleich weiterhin der Wegbereitung, die im tätigen solidarischen Miteinander auf den immer wiederkehrenden Einbruch des Letzten wartet und hofft, der zwischenmenschliche Beziehungen transformativ fördert und stärkt.

An dieser Stelle lohnt sich eine kurze Skizzierung der dem Konzept inhärenten dogmatischen Implikate, um ein besseres Verständnis über das Verhältnis der spezifischen Möglichkeiten der Menschen im Vorletzten und der spezifischen Möglichkeiten Gottes zu erlangen. Es wurde bereits gezeigt, dass ein christozentrischer Versöhnungsbegriff seinen dogmatischen Ort in der Soteriologie und Eschatologie erhält und von da aus hamartiologische Aussagen gemacht werden können. Die Versöhnung Gottes mit der Welt in Christus verweist soteriologisch auf ein Prä der Sündenvergebung und impliziert zugleich für den Täter beziehungsweise die Täterin, dass diese Versöhnung eine konsequenzenreiche ist, die nach der Anerkennung von Wahrheit und dem Erkennen des ganzen Ausmaßes von Schuld im Sinne der Sündenerkenntnis fragt. Des Weiteren impliziert die Versöhnung Gottes auf Seiten des Opfers einerseits die aufrichtende Solidarität Gottes mit den Leidenden, andererseits beinhaltet die Aussage der Vergebung der Sünden im Sinne des Sündenbegriffs von Sigrid Brandt eine Befreiung aus den möglichen Kommunikationszusammenhängen der Unversöhntheit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit. Das Eschatologiekonzept Bonhoeffers vermag dabei die innerweltlichen Versöhnungsprozesse in einen fruchtbaren Zusammenhang und in Beziehung zum Letzten zu bringen, welches als Einbruch in das und Abbruch des Vorletzte(n) gedacht wird.

Dass der Einbruch des Letzten als Abbruch und transformatives Element der innerweltlichen Prozesse gedacht wird, hat zugleich weitreichende Konsequenzen für die menschliche Rede von Gott und den ihm zugesprochenen Handlungsmöglichkeiten. Gott bleibt im Konzept der Wegbereitung lebendiges und handlungsfähiges Element der immanenten Geschichte.⁴¹⁰ Ihm wird damit eine bestimmte »Agency«⁴¹¹ zugesprochen, die hinausgeht über deistische,

⁴¹⁰ Vgl. dazu im Folgenden Thomas, Gottes Lebendigkeit.

⁴¹¹ Ebd., 4.

pan(en)theistische oder ohnmächtige Gottesbilder.⁴¹² Gott wird – idealtypisch formuliert – weder als unbewegter und letztlich von allem Handeln und eingreifendem Retten freigesprochener Grund gedacht, an dessen allumfassende Gegenwart das religiöse Bewusstsein andocken muss, noch ist er den immanenten Prozessen der Welt radikal eingeschrieben und damit »verwoben in die Grundkräfte der Natur, ohne ihr nochmals bewertend, richtend oder rettend gegenüberzustehen«, ⁴¹³ noch ist Gott nur der mitleidende Begleiter, der die Macht der Rettung allein in die Hände des Menschen legt.

Vielmehr wird durch das Konzept der Wegbereitung im Anschluss an Günter Thomas *Gottes Lebendigkeit* akzentuiert, die ihm eine gegenüber der Welt in Resonanz stehende Handlungsmacht und -rolle zusprechen kann. Versöhnung als Wegbereitung zu denken, ist hoch anschlussfähig für die von Thomas ins Feld geführten Begriffe der Affizierbarkeit, Prozessualität und Risikoübernahme Gottes und damit für gegenwärtige dogmatische Überlegungen. Die prozessuale Rede von Versöhnung ist somit zwar christozentrisch verankert, doch zugleich in ihrer trinitätstheologischen Vielfalt zu erörtern. Gegenwärtige pneumatologische Überlegungen zu Gottes schöpferischem Neuschaffen auch außerhalb der Kirchenmauern können hier fruchtbar gemacht werden.⁴¹⁴

Die Metapher der Wegbereitung markiert also in besonderer Form das konzeptionelle Fundament, auf dem in Anlehnung an Huber und Tödt zugleich Differenz und Analogie⁴¹⁵ zwischen Versöhnungsmaßnahmen in der horizontalen Ebene und der geistlichen Versöhnung der vertikalen Ebene benannt werden können. Wir haben gesehen, dass in Aufnahme der Tradition der Zwei-Regimente-Lehre Luthers besonders die Differenz in den Blick kommen kann, denn

⁴¹² Vgl. für eine idealtypische Beschreibung dieser drei theologischen Varianten ebd., 24–42.

⁴¹³ Ebd., 30. Dementsprechend grenzt sich das vorliegende Versöhnungskonzept im Anschluss an Wüstenberg auch von prozesstheologischen Konzeptionen ab, vgl. dazu näher Wüstenberg, *Versöhnung*, 459–463; 491–507.

⁴¹⁴ Vgl. Thomas, *Gottes Lebendigkeit*, 171–186; Michael Welker, *Der schöpferische Geist, Kreativität und Neues in Gott*, in: *EvTh* 78/5 (2018), 339–348. Vgl. auch Wüstenberg, *Versöhnung*, 505, nach dem die prozessuale Rede von der Versöhnung trinitätstheologisch ihren Ort in der Pneumatologie hat.

⁴¹⁵ Vgl. Huber/Tödt, *Menschenrechte*, 157–194. Huber und Tödt verbinden mit dieser Idee bezogen auf die Thematik der Menschenrechte sowohl lutherische als auch reformierte Traditionen, die jeweils entweder stärker den Fokus auf die Differenz legen, also der Anerkennung der relativen Autonomie verschiedener Lebenssphären, oder stärker den Fokus auf die Analogie legen, indem etwa der Gleichnischarakter der weltlichen Geschichte mit dem Reich Gottes aufscheint: »Wir nehmen also an, daß in den Menschenrechten etwas aufleuchtet, das in Analogie zu dem steht, was der Glaube als die Gabe Gottes für alle Menschen zu entschlüsseln vermag, das aber zugleich die Differenz jeder menschlich-geschichtlichen Gemeinschaft – auch jeder Rechtsgemeinschaft – gegenüber der Teilhabe an der Herrschaft Gottes und dem Sein im Leibe Christi deutlich erkennen läßt.« Ebd., 162.

es wird angemahnt, menschliche Versöhnungsmaßnahmen nicht gleichzusetzen mit dem Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, mit dem Einbruch des Letzten ins Vorletzte. Anknüpfend an die lutherische Zwei-Regimente-Lehre kann zwischen verschiedenen Sphären differenziert werden, sodass unterschiedliche Kompetenzbereiche und Systemlogiken in ihrem relativen Recht und ihrer relativen Autonomie anerkannt werden.

Zugleich ist die Frage nach konkreten Analogien zwischen geistlicher und weltlicher Versöhnung noch nicht gänzlich beantwortet. Erste wegbereitende Maßnahmen konnten auf individueller Ebene benannt werden: Anerkennung des Opferleides, Solidarität, empathische Anteilnahme, Zulassen negativer Gefühle und Akzeptanz der Entscheidung der Nicht-Vergebung, Vorhaltung der Schuld des Täters beziehungsweise der Täterin etc. Doch wie könnten wegbereitende Maßnahmen nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene aussehen? Während Wüstenberg in seiner Monographie nach Transparenzzeichen in politischen Versöhnungskontexten der Vergangenheit am Beispiel von Südafrika und Deutschland fragt (»Inwiefern erkennen wir *in* vorletzten Vorgängen ›Beziehungen‹ zum Letzten *wieder?*«⁴¹⁶), fragt die vorliegende Arbeit normativ nach dem *Wie* der Wegbereitung und damit nach Analogien zwischen geistlichem und weltlichem Versöhnungsbegriff auch auf überindividueller Ebene:

Wie sollte von Christinnen, Christen, Kirchen, Theologietreibenden und weiteren öffentlichen Akteurinnen und Akteuren der Weg der Versöhnung bereitet werden, »damit die Gnade ›Einzug‹ halten kann«⁴¹⁷?

Während Bonhoeffer zu einem großen Teil individual-ethisch »nach dem Vorletzten im Leben des Christen«⁴¹⁸ fragt, wird im Folgenden davon ausgegangen, dass auch sozial-ethisch und damit auf kollektiver und institutioneller Ebene das Vorletzte wegbereitend gestaltet werden kann – für Getaufte wie Nicht-Getaufte. Denn der Heilige Geist wirkt auch außerhalb der Kirchenmauern, das Letzte bricht das Vorletzte ab, wo und wann es will.

⁴¹⁶ Wüstenberg, Versöhnung, 510.

⁴¹⁷ Ebd.

⁴¹⁸ DBW 6, 143.

4 Politiken der Versöhnung

Versöhnung in sozial-ethischer Perspektive

Sind Luthers Konzeption der Zwei-Regimente-Lehre sowie Bonhoeffers Metapher der Wegbereitung die methodische und theologische Stütze für das Aufweisen der Differenzen, werden Karl Barths hamartiologische Überlegungen der Versöhnungslehre die methodische und theologische Stütze für das Auffinden von Analogien zwischen weltlichen Versöhnungsmaßnahmen und geistlicher Versöhnung, zwischen horizontaler und vertikaler Dimension sein. Mit Hilfe von Karl Barths Versöhnungsbegriff aus seiner Versöhnungslehre wird es möglich sein, die Frage nach dem *Wie* der Wegbereitung in der Öffentlichkeit mehr und mehr zu konturieren und somit in den Blick zu nehmen, ob und inwiefern gesellschaftliche Versöhnungsprozesse dem Einbruch des Letzten den Weg bereiten. Damit verlassen wir zugleich mehr und mehr den Bereich der individuellen Sphäre und fragen nach möglichen Übertragungen auf kollektive, gesellschaftliche und politische Bereiche. Wir fragen konkret nach Politiken der Versöhnung von staatlichen und zivilgesellschaftlichen kollektiven Akteuren, die innerhalb der christozentrischen Konzeption als wegberbeitende Maßnahmen der immer wieder transformativ und richtend wirkenden Versöhnung Gottes mit der Welt verstanden werden.

4.1 Jesus Christus als die Krisis und Hoffnung unversöhnter Gesellschaft (Karl Barth)

Im Folgenden kann nicht der Versuch unternommen werden, Barths Versöhnungslehre im Detail darzustellen und ihre Architektur, Komplexität und spezifische Argumentationsstruktur zu entfalten. Vielmehr soll ein Fokus auf den *Wechsel* von christologischen Erkenntnissen hin zu anthropologischen Aussagen gelegt werden, den Barth vor allem im Bereich der Hamartiologie vollzieht, indem er erläutert, inwiefern das Versöhnungsgeschehen die »Kontur der Sünde«⁴¹⁹ gleichsam einem Spiegel offenlegt.

⁴¹⁹ Michael Weinrich, Karl Barth, Stuttgart 2018, 380.

Nach Barth gelangt der Mensch durch den Blick auf das Versöhnungsgeschehen zu einer spezifischen Sündenerkenntnis. Die Versöhnung durch Christus offenbart den »Aufruhr gegen Gott, Streit gegen den Nächsten und zugleich die Sünde des Menschen gegen sich selbst.«⁴²⁰ Dabei verharret Barth nicht in der allgemeinen Beschreibung der Sünde als »Störung«⁴²¹ der Verhältnisse zwischen Gott, Mitmensch und Selbst, sondern er vermag es, drei Dimensionen der Sündenerkenntnis offenzulegen (Hochmut, Trägheit und Lüge), die differenziert auf das Versöhnungsgeschehen bezogen sind. Jene drei Dimensionen werden sich als hoch anschlussfähig für unser weiteres Vorgehen erweisen, denn sie können als inhaltliche Ausrichtung auf das *Wie* der Wegbereitung geltend gemacht werden und damit die vertikale mit der horizontalen Ebene der Versöhnung verbinden.

Das bereits gesetzte Axiom, dass Christus Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung ist, kann aufgrund der offenbarungstheologischen Konzeption Barths bestehen bleiben.⁴²² Barth knüpft korrespondierend zum genannten Axiom sein Christusverständnis eng an den Begriff der Versöhnung, wenn er formuliert:

»(D)ie Erkenntnis Jesu Christi ist Versöhnung.«⁴²³

Es wird zu erörtern sein, wie Barth den Schritt von einer dogmatischen Erkenntnis hin zu gesellschaftspolitisch relevanten Aussagen zur Versöhnung vollzieht und inwiefern jene Methodik Erkenntnisleitendes für die vorliegende Thematik der Versöhnung einer Transformationsgesellschaft hervorbringen kann. Die folgende kurze und mitnichten sich auf Vollständigkeit berufende Darstellung gilt daher zunächst der Christologie, an die Barths hamartologische Ausführungen anschließen.

Die im vierten Teil der Kirchlichen Dogmatik ausgearbeitete Versöhnungslehre gilt weithin als »große Rekapitulation, aber auch Revision der ganzen Theologie Barths«⁴²⁴, da nun nicht mehr einzig Gottes Göttlichkeit, sondern auch seine Menschlichkeit Teil der theologischen Rede Barths sein kann.⁴²⁵ Durch die

⁴²⁰ KD IV/2, 440.

⁴²¹ KD IV/2, 396.

⁴²² Vgl. auch Hans-Richard Reuter, Ethik des Politischen, in: Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker, Tübingen 2016, 397–404, 404: »Dass es gerade eine strikt theologische beziehungsweise christologisch fundierte Ethik ermöglicht, Staat, Recht und Politik radikal zu entsakralisieren und so säkularen Standards kritischer Vernunft zu unterwerfen – dies gehört zu den Pointen von Barths politischer Ethik.«

⁴²³ Vgl. KD IV/1, 83.

⁴²⁴ Eberhard Jüngel, Art. Karl Barth, in: TRE 5, Berlin/New York 1980, 251–268, 264.

⁴²⁵ Vgl. zur Entwicklung des Barthschen Denkens: Weinrich, Karl Barth, 360–365; Otto Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3.2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV/4, Neukirchen-Vluyn ⁸1977, 197.

Modifikation altkirchlicher Dogmen sowie Lehrstücke altprotestantischer Orthodoxie (Zwei-Naturen-Lehre, Zwei-Stände-Lehre, Drei-Ämter-Lehre) schafft Barth eine komplexe Konzeption einer modernen Versöhnungslehre, die auf dem Versöhnungsgeschehen Jesu Christi beruht und von daher ihre Kraft für die Entfaltung hamartiologischer, soteriologischer, pneumatologischer, anthropologischer und nicht zuletzt individual- und sozial-ethischer Überlegungen schöpft.⁴²⁶

Barths strikt christozentrische »Theanthropologie«⁴²⁷ bleibt nicht stumm gegenüber den gesellschaftlichen Problemen ihrer Zeit, sondern vermag es, konkrete inhaltliche Kriterien nicht nur für die kirchliche Gemeinde, sondern auch für die »unversöhnte Gesellschaft«⁴²⁸ zu benennen. Barths Definition von Versöhnung ist zunächst strikt an Person und Werk Jesu Christi gebunden. Die Versöhnung ist »die Geschichte *Jesu Christi selber*«⁴²⁹. Das Versöhnungsgeschehen wird innerhalb der Versöhnungslehre in einem Dreischritt entfaltet:

»Der Inhalt der Lehre von der Versöhnung ist die Erkenntnis Jesu Christi, der (1) der wahre, nämlich sich selbst erniedrigende und so der versöhnende Gott, aber (2) auch der wahre, nämlich der von Gott erhöhte und so versöhnte Mensch, und der in der Einheit beider (3) Bürge und Zeuge unserer Versöhnung ist.«⁴³⁰

Die Versöhnung, die als Erfüllung des Bundes gilt,⁴³¹ findet nach Barth durch ein Tauschgeschehen, einen Platzwechsel zwischen Mensch und Gott durch die Person Jesu Christi statt und hat damit zugleich universale, nicht revidierbare Bedeutung für alle Menschen.⁴³²

»Die Wiederherstellung und Erneuerung des Bundes zwischen Gott und Mensch besteht in diesem Vertauschen: Gottes exinanitio, Erniedrigung, gegen des Menschen exaltatio, Erhöhung.«⁴³³

⁴²⁶ Vgl. Ulrich Dannemann, *Theologie und Politik im Denken Karl Barths (GT.S)*, München 1986, 144; Jüngel, *Art. Barth*, 264f.

⁴²⁷ Vgl. Dannemann, *Theologie*, 137: »Als Theanthropologie fragt Dogmatik nach dem Geflecht von Beziehungen in Gott, zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch. Sie fragt mithin nach den ›Verhältnissen‹, in denen die Wohltat des Heils und die Wohlordnung des Seins besteht: nach der Sozialität Gottes und der Sozialität des Menschen.«

⁴²⁸ Vgl. ebd., 185.

⁴²⁹ KD IV/1, 172 (Hervorhebung im Original).

⁴³⁰ Ebd., 83.

⁴³¹ Vgl. ebd., 22. Weinrich, *Karl Barth*, 357–360.

⁴³² Vgl. Dannemann, *Theologie*, 154f.

⁴³³ KD IV/2, 21.

Gott, der nach Barth in seiner Selbstbestimmtheit keinerlei Versöhnung bedürfte,⁴³⁴ macht sich durch die *Erniedrigung* die Situation der sündigen Welt zu eigen. Der Herr erscheint als Knecht, der Sohn Gottes begibt sich durch die Erniedrigung in die Fremde⁴³⁵ und versöhnt diese exklusiv, ohne benötigte Mitwirkung der Menschen, mit sich durch seine hingebende Liebe:

»In seinem Leben, Sterben und Auferstehen wird Gottes Versöhnung offenbar. [...] Gott setzt sich gegen die menschliche Unversöhntheit und Unversöhnlichkeit durch, indem er in Jesus Christus menschliche Schuld auf sich nimmt und so aufhebt. Den Unversöhnten, den Schuldigen wird zugemutet, sich diese Tat gefallen zu lassen, ja sie werden geradezu darum *gebeten* (2 Kor. 5:20).«⁴³⁶

Es zeigt sich, dass Barth, auch wenn er um die Pluralität der verschiedenen neutestamentlichen Deutungsnarrative des Kreuzes weiß (Loskauf, Opfermetaphorik, Stellvertretung, Gericht etc.),⁴³⁷ einen Fokus auf die Stellvertretungs- und Gerichtsmetaphorik legt, um zu erklären, was im Status der *exinanitio* geschieht.

»Gott tritt an die Stelle des verlorenen Menschen und offenbart damit in letzter Konsequenz das Wesen Gottes in seinem radikalen Eintreten für den Menschen. Er ist der an unserer Stelle gerichtete Richter, der uns die Wahrheit seines Wesens im Vollzug seines an sich selbst für uns vollzogenen Urteils erschließt.«⁴³⁸

Auf diese Abwärtsbewegung, die als selbstbestimmter Akt der Gnade Gottes beschrieben wird, folgt in der Darstellung die *Aufwärtsbewegung* mit dem Titel »Die Heimkehr des Menschensohnes« (KD IV/2, 20ff.), die nun die Erhöhung des Menschen und das Sein der durch Christus versöhnten Menschen, welches sich in Glaube, Liebe und Hoffnung bewahrheitet, entfaltet.⁴³⁹ Im Fokus dieser Bewegung, die »ihre noetische und ontische Basis in Auferstehung und Himmelfahrt« hat, steht der »neue, der wahre, der königliche, weil am Sein und Leben, an der Herrschaft und Tat Gottes teilnehmende, ihn ehrende und bezeugende Mensch«⁴⁴⁰.

Sowohl die Abwärts- wie auch die Aufwärtsbewegung (göttlicher Exitus und menschlicher Reditus) stehen nach Barth in einem engen Korrespondenzver-

⁴³⁴ Vgl. KD IV/1, 196–205.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 171f.

⁴³⁶ Hartmut Ruddies, Christologie und Versöhnungslehre bei Karl Barth, in: ZDTh 18/2 (2002), 174–189, 176.

⁴³⁷ Vgl. Weinrich, Karl Barth, 371.

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Vgl. KD IV/1, 99.

⁴⁴⁰ KD IV/2, 1.

hältnis zueinander und werden durch das Mittlersein Jesu Christi zusammengehalten. Das Geschehen der Versöhnung kann nur in der Einheit beider Wege erkannt und verstanden werden:

»Die Versöhnung als die Erfüllung des Bundes ist also weder die Gnade als das Sein des gnädigen Gottes für sich noch das Werk seiner Gnade, das Sein des von Gott begnadeten Menschen für sich und als solches. Sie ist auch nicht deren Addition und auch nicht nur deren gegenseitige Beziehung. Sie ist vielmehr die Mitte, das Eine, von dem sich weder der dem Menschen zugewendete Gott noch der zu Gott hin umgekehrte Mensch abstrahieren läßt, *in dem* und *von dem her* vielmehr beide sind, was sie sind, *in dem* und *zu dem hin* sie denn auch in jener gegenseitigen Beziehung stehen.«⁴⁴¹

Der Knecht zeigt sich in Christus als der königliche Mensch. Durch seine Aufweckung und Erhöhung wird die ganze Menschheit in die Aufwärtsbewegung miteingeschlossen »zugunsten eines menschlichen Lebens im ewigen Frieden mit Gott«⁴⁴².

Dieser *Wirklichkeit der Einheit* des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen in Christus wendet sich Barth in einem dritten Teil (KD IV/3) zu. Jesus wird in seiner Identität als wahrhaftiger Zeuge der Versöhnung beschrieben, als Einheit beider Bewegungen, vere Deus und vere Homo, Erfüller des Bundes⁴⁴³, Ver-Mittler des Auftrags der Versöhnung, die von den Menschen in Wahrheit und Zukunft bezeugt werden soll. Das Versöhnungsgeschehen ist im Sinne Barths nicht allein exklusiv, der Mensch ist auf spezifische Art und Weise beteiligt:

»So wenig der Mensch an der Geschichte der Wirklichkeit der Versöhnung produktiv beteiligt ist, so sehr ist er an der Geschichte der Wahrheit der Versöhnung beteiligt, indem er sie bezeugt. Die getrennten Bewegungen von Gott und Mensch sind nicht länger als separate Vorgänge zu betrachten. Jesus Christus ist der Täter der Versöhnung, der Urheber ihrer Wirklichkeit und der Garant ihrer Wahrheit – und der versöhnte Mensch ist sein Kooperator bei der Bezeugung der Versöhnungswahrheit. Er ist – in dieser Reihenfolge – zunächst hineingezogen und verwickelt in die Ausbreitungsgeschichte der versöhnenden Wahrheit *für* eine versöhnte Welt; und dann – mit gleichem Ernst – in den Kampf *gegen* die unversöhnten, unwahrhaftigen Zustände dieser Welt. Der Christ lebt primär in der Proexistenz für die versöhnte Welt und gleichzeitig in der Kontraexistenz gegen die unversöhnte Welt.«⁴⁴⁴

⁴⁴¹ KD IV/1, 133f. (Hervorhebungen im Original).

⁴⁴² Weinrich, Karl Barth, 373.

⁴⁴³ KD IV/1, 137.

⁴⁴⁴ Ruddies, Christologie, 185.

Die Darstellungen der drei Grundbewegungen lassen bereits Barths spezifische Auffassung von Versöhnung deutlich werden. Versöhnung kann nicht außerhalb von Jesus Christus gedacht, sondern nur durch seine Person, sein Werk, vielmehr noch: seine Geschichte erkannt und bezeugt werden. Versöhnung im Sinne Barths ist »essentiell Geschichte. Sie ist die reale Wirklichkeit des Menschen, – viel wirklicher als seine empirische oder ideale Existenz.«⁴⁴⁵

Die methodische Besonderheit, die es Barth trotz beziehungsweise geradezu aufgrund dieser strikt christologischen Definition von Versöhnung ermöglicht, inhaltliche Kriterien für die Gestaltung von christlicher Existenz und Gesellschaft zu erarbeiten, liegt in Barths hamartiologischen Überlegungen, die in den anthropologischen Bereich vordringen und die den oben dargestellten Grundbewegungen jeweils nachgeschaltet sind. Diese Nachschaltung ist nicht nur formaler Natur, sondern auch inhaltlich bedingt. Die Erkenntnis der Versöhnung durch Christus ermöglicht die Erkenntnis der Sünde.

»Sünde kann – recht verstanden – immer nur als bereits vergebene und die Sünder nur als in Gottes Barmherzigkeit bereits Gerechtfertigte thematisiert werden [...]. Indem bereits die ihr von Gott gesetzte Grenze mit im Blick ist, wird es überhaupt möglich, sich ihren Abgründen zu öffnen, ohne sogleich in ihnen zu versinken.«⁴⁴⁶

Um die einzelnen Grunddimensionen der Sünde zu entfalten, bezieht sich Barth auf die Grundbewegungen des Versöhnungsgeschehens – Erniedrigung, Erhöhung und wahrhaftes Zeugnis in der Einheit der beiden Bewegungen – und legt die Sünde als die exakten Gegenbewegungen des Menschen gegenüber Gott aus – Hochmut, Trägheit und Lüge. Das Christusgeschehen liefert gleichsam den Spiegel für die Risiken und Gefahren menschlicher Existenz, welche stets durch Sünde eine »gestörte«⁴⁴⁷ Existenz ist.

Barth will die Sünde in ihrer Stellung und Macht damit weder verharmlosen noch theologisch überdimensionieren. Sie ist in ihrer tödlichen Dynamik zwar Teil der Realität menschlicher Existenz, doch gleichsam ist sie bereits durch das Versöhnungsgeschehen besiegt und durch die Erfüllung des Bundes in die Heilsgeschichte umschlossen. Sie ist weder harmlos noch ist sie eine tatsächliche Gegenmacht Gottes.

»Sie befindet sich nach der Entmachtung ihrer Substanz durch Christus auf dem Rückzug, auch wenn einzuräumen bleibt, dass sie auf diesem Rückzug – nicht zu-

⁴⁴⁵ Ebd., 182.

⁴⁴⁶ Weinrich, Karl Barth, 382.

⁴⁴⁷ Barth etikettiert die Sünde als »Störung«. Vgl. ebd., 381.

letzt aufgrund der widersinnigen Beteiligung auch der um ihre Entmachtung wissenden Christen – keine Anstrengung auslöst, den Anschein zu erwecken, als stünde sie kurz vor der Unterwerfung der ganzen Welt.«⁴⁴⁸

Die Erkenntnis der Sünde steht für Barth in enger Verbindung mit der Erkenntnis der menschlichen Entfremdung, die als Entfremdung des Menschen von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst in Erscheinung tritt. Die Entfremdung des Menschen hat nicht nur Auswirkungen auf die intra-individuelle Ebene, indem der Mensch im Selbstwiderspruch zu sich selbst steht und sich somit selbst unbekannt bleibt, sondern auch und sogar dezidiert auf die inter-individuelle und gesellschaftliche Ebene. Somit ist für Barth »die Frage nach der Hoffnung für Mensch und Gesellschaft [...] in KD IV die Frage nach den praktischen Möglichkeiten der Aufhebung von Entfremdung.«⁴⁴⁹ Faktisch wurde jene Entfremdung bereits durch die Versöhnung aufgehoben, sie ist zugleich jedoch innerhalb der Geschichte als »ontologische Unmöglichkeit«⁴⁵⁰ ein »widerständiges Element«⁴⁵¹, eine Störung, die durch die Versöhnung bereits ausgeräumt ist und immer wieder ausgeräumt wird, und zwar für ausnahmslos alle Menschen.

»Der wirkliche, der von Gott gut geschaffene und geliebte Mensch samt seiner Bestimmung, ihn wieder zu lieben, ist und bleibt dem Widersetzlichen in ihm fremd, widersetzt sich ihm auch in den schlimmsten Formen der Sklaverei, in der er ihm verfallen sein mag. Mag er noch so unterdrückt, sich selber noch so unbekannt sein, sich noch so besinnungslos oder auch wohl überlegt, an die Fremdmacht ausgeliefert haben – er bleibt, der er ist, und wartet irgendwo auf seine Stunde, zerrt irgendwo an seinen Ketten.«⁴⁵²

Nach diesen strukturellen Überlegungen zur (Ohn-)Macht der Sünde wenden wir uns ihren spezifischen Erscheinungsformen zu, die in einem weiteren Schritt als die hermeneutischen Schlüssel für die Ausarbeitung inhaltlicher Kriterien für Politiken der Versöhnung von Transformationsgesellschaften präsentiert werden sollen. Die Sünde und die mit ihr einhergehende Entfremdung tritt in drei Gestalten in Erscheinung: dem Hochmut, der zum Fall führt, der Trägheit, die ins Elend führt, und der Lüge, die in die Verdammnis führt.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Dannemann, Theologie, 163.

⁴⁵⁰ KD IV/3, 198–206.

⁴⁵¹ Dannemann, Theologie, 166.

⁴⁵² KD IV/3, 314.

4.1.1 Hochmut und Fall

Durch die Erniedrigung Gottes wird dem Menschen sein Hochmut offenbart. Der Mensch, der wie Gott zu sein beansprucht, wird zu einem »seine Geschöpflichkeit ignorierenden Menschen [...]. Der Mensch spielt sich zum rechthaberischen Richter auf, der seine Unterscheidungskompetenz zwischen Gut und Böse bei weitem überschätzt«⁴⁵³.

In der Dimension des Hochmuts neigt der Mensch zum Größenwahn, er kennt und erkennt nur sich selbst und macht gerade dieses Erkannte und Gekannte zum Maß aller Dinge und Handlungen. Im wahrsten Sinne kennt er keine Gnade, er versucht sie sich vielmehr selbst zu schaffen und verliert sich dabei in einer Scheinwelt der Autonomie. Denn er verschließt vor seiner tatsächlichen Ohnmacht die Augen.⁴⁵⁴ Er kann selbst niemals Herr sein, er kann ihn »nur spielen«⁴⁵⁵. In diesem Hochmut zerstört der Mensch die Welt, er fördert Konflikt und Krieg, er neigt zu krampfhaften Revolutionen, die sich als fiktiv und falsch herausstellen.⁴⁵⁶

»Das zur Selbsthilfe greifende Individuum wird gerade seiner Individualität verlustig gehen. Und es wird eine aus solchen Selbst Helfern sich aufbauende Gesellschaft immer schon eine in der Auflösung begriffene Gesellschaft sein.«⁴⁵⁷

Dieser Hochmut führt zwangsläufig zum Fall:

»Er stürzt, indem er sich erhebt, wo er sich nicht erheben sollte, wo er der Gnade Gottes entsprechend in Demut frei, wahrhaft Mensch sein könnte.«⁴⁵⁸

4.1.2 Trägheit und Elend

Durch die Erhöhung des Menschensohnes wird des Menschen Trägheit offenbar. Meint die Erhöhung die Befreiung des alten Menschen der Sünde hin zum wahren Menschen, so verbleibt der Mensch der Trägheit in seinem Elend. »Entfremdung geschieht nicht nur als Aktivismus, sie geschieht auch als Quietismus und

⁴⁵³ Weinrich, Karl Barth, 383.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵⁵ KD IV/1, 480. Vgl. auch Dannemann, Theologie, 167.

⁴⁵⁶ Als fiktiv können sie insofern bezeichnet werden, als dass sie sich im Sinne Barths von der wahren Revolution, die Barth die »Revolution Gottes« bezeichnet, eminent unterscheiden. Vgl. Dannemann, Theologie, 154–160. »Revolution Gottes bezeichnet die qualitative und radikale Veränderung der menschlichen Situation, auf die der Wechsel der Situation zwischen Gott und Mensch abzielt und die er vollbringt«. Ebd., 156.

⁴⁵⁷ KD IV/1, 518.

⁴⁵⁸ Ebd., 532.

Selbsterniedrigung. Der träge Mensch hält die Erneuerung des menschlichen Wesens für unnötig.«⁴⁵⁹

Der träge Mensch wird charakterisiert als undankbar oder auch sich völlig zufriedengehend mit seiner Unvollkommenheit und Unzuständigkeit.⁴⁶⁰ Der träge Mensch lebt orientierungslos und im Vakuum, die ihm begehrende Wahrheit Gottes ignoriert oder negiert er.

»Zugleich verfällt er der Sorge [...], die ihn um die ihm bestimmte Freiheit bringt und in eine Einsamkeit versetzt, die ihn schließlich so oder so an sein Elend bindet.«⁴⁶¹

Seine Bestimmung als freier und verantwortlicher Mensch wird konsequent abgewiesen, was zur Zerrüttung des Verhältnisses zu seinen Mitmenschen führt. Er lebt im »gleichgültigen Nebeneinander«⁴⁶² oder vollzieht gar die »heimliche(n) oder offenkundige(n) Unterdrückung und Ausnützung des Anderen«⁴⁶³. Erscheint der entfremdete Mensch des Hochmuts auf gesellschaftlicher Ebene als aktivistischer Revolutionär, so ist der Mensch der Trägheit ein »quietistischer Reaktionär«⁴⁶⁴. Er hält beständig am Alten fest, Veränderung und Infragestellung seiner eigenen Ordnung sind Störfaktoren seiner in der Entfremdung verharrenden Existenz.

4.1.3 Lüge und Verdammnis

Christus als der wahrhaftige Zeuge offenbart dem Menschen die Lüge und damit das Zeugnis der Sünde. Der Mensch begegnet zwar der Wahrheit des lebendigen Wortes, doch versucht er in der entfremdeten Existenz stets, »seine eigene Wahrheit hervorzubringen, die als solche, im Gegensatz zu jener und als Surrogat für das Ja, das er Gott schuldig und das auszusprechen er von Gott her frei ist, nur eben seine Unwahrheit sein kann.«⁴⁶⁵ Durch das Beharren auf die eigene Wahrheit offenbart der Mensch sein ideologisches Bewusstsein. Er weicht der Wahrheit des Versöhnungsgeschehens aus und verdeckt damit sowohl Hochmut wie auch Trägheit des Menschen.⁴⁶⁶ »Der Lüge liegt daran, die Einsicht abzuweisen, dass wir der verlorene Sohn und zur Umkehr angehalten sein könnten.«⁴⁶⁷

⁴⁵⁹ Dannemann, Theologie, 167.

⁴⁶⁰ Vgl. Weinrich, Karl Barth, 385; KD IV/2, 454–457.

⁴⁶¹ Weinrich, Karl Barth, 386, vgl. auch KD IV/2, 528f.

⁴⁶² Dannemann, Theologie, 168.

⁴⁶³ KD IV/2, 491.

⁴⁶⁴ Dannemann, Theologie, 168; KD IV/3, 543.

⁴⁶⁵ Ebd., 432.

⁴⁶⁶ Vgl. Dannemann, Theologie, 168f.

⁴⁶⁷ Weinrich, Karl Barth, 389; vgl. auch KD IV/3, 512.

Christinnen und Christen stehen, da sie die Wahrheit durch das Wort Gottes vernehmen, in besonderer Weise in der Gefahr, dieser Gestalt der Sünde anheimzufallen.⁴⁶⁸ Das Kreuz verliert seine anstößige, den Menschen anfragende, anklagende und zur Umkehr aufrufende Kraft. Des Menschen Zeugnis zu Christus ist so lautes, doch zugleich stummes, inhaltsleeres Zeugnis in der entfremdeten Existenz der Lüge.

»Der in seiner Vollkraft lügende Lügner bekennt die Wahrheit und das in größter Lautstärke und Feierlichkeit: die Gotteswahrheit, die Menschenwahrheit, die christliche Wahrheit – nur daß sie darin zur Unwahrheit geworden ist, daß sie in seinem Mund nur noch die von ihm in Griff genommene und bekommene, die von ihm inspirierte und dirigierte christliche Wahrheit sein, nur noch als solche laut, gehört, verstanden, expliziert und appliziert werden soll.«⁴⁶⁹

Das ideologische Bewusstsein schafft seine eigene Wirklichkeit und offenbart damit seine destruktive Kraft für die Gemeinschaft. Da, wo durch eigene Wahrheiten Hochmut und Trägheit verdeckt werden, wird nicht nur die neue Wirklichkeit vergötzt, die somit »Gewalt über den, der es durch seine Lüge produziert«,⁴⁷⁰ gewinnt, sondern auch Mitmenschlichkeit durch eine Sprache der Unmenschlichkeit zerstört.

»Die Sprache schafft nicht mehr Gemeinschaft zwischen den Menschen. Sie wird vielmehr zur Sprache der Propaganda, hinter deren wortreicher und aufdringlicher Präsenz sich eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Mitmenschen verbirgt, deren einziges Ziel die Überredung anderer Menschen für die eigenen Interessen ist.«⁴⁷¹

Im Falle von Lüge und Verdammnis wird deutlich, inwiefern die Erkenntnis der Sünde im Sinne Barths Konsequenzen im Besonderen für die kirchliche Gemeinde haben kann, deren Aufgabe in der Bezeugung der Selbstbezeugung Jesu Christi in seinem Versöhnungshandeln liegt und die damit »in einer besonderen Beziehung zu Jesus Christus«⁴⁷² steht. Zugleich ist dem Versöhnungsgeschehen Christi und damit dem Aufdecken der drei Gestalten der Sünde eine politische Komponente inhärent. Im entfremdeten Zustand ist die Sozialität des Menschen stets gefährdet, die Sünde wirkt sich ganz konkret nicht nur auf den einzelnen

⁴⁶⁸ Vgl. ebd., 432.

⁴⁶⁹ Ebd., 502f., vgl. auch Weinrich, Karl Barth, 388f.

⁴⁷⁰ KD IV/3, 540.

⁴⁷¹ Dannemann, Theologie, 169.

⁴⁷² KD IV/1, 719. Vgl. zugleich Weinrich, Karl Barth, 397: »Dabei geht es nicht darum zu zeigen, was die Gemeinde und der einzelne Christenmensch etwa der sie umgebenden Welt voraushaben, sondern um die sich bereits in der Welt konkret anzeigende und auch in ihr sichtbar werdende Wirkmacht des Versöhnungsgeschehens.« Vgl. zur Relevanz der Christengemeinde für die Veränderung der Gesellschaft bei Barth auch Dannemann, Theologie, 220f.

Menschen oder die christliche Gemeinde, sondern auf die ganze Gesellschaft aus. Somit kann im Anschluss an Barth und mit Dannemann gesagt werden:

»Wie Jesus Christus die Krisis und Hoffnung des Menschen ist, so ist er auch die Krisis und Hoffnung der Gesellschaft.«⁴⁷³

Die Darlegung der Negationen des Menschen, die durch die Versöhnung Jesu Christi offenbar werden, ist Barths christologisch-anthropologisches Fundament, das ihm eine – wenn auch nur fragmentarische⁴⁷⁴ – Ausarbeitung einer theologischen Gesellschaftslehre ermöglicht. Dabei trifft Barth natürlich auf eine ganz spezifische gesellschaftliche Situation, die er analysiert und deren ihr inhärente entfremdete Seinsweisen er kritisiert.⁴⁷⁵ Es beschäftigt ihn besonders die Frage, inwiefern der Kapitalismus zur Existenz der unversöhnten Gesellschaft beiträgt. Er kann vor dem Hintergrund der drei Grundgestalten der Sünde sowohl gesellschaftliche Phänomene kritisieren als auch positiv Wege hin zu einer versöhnten Gesellschaft formulieren.⁴⁷⁶

Im nächsten Abschnitt wird nun zu zeigen sein, inwiefern jene drei Grundgestalten der Sünde anschlussfähig auch für den Kontext einer Transformationsgesellschaft wie Ruanda sind, deren selbst auferlegtes Ziel die Transformation von einer unversöhnten hin zu einer versöhnten Gesellschaft ist. Lassen sich im Anschluss an Barths Ausführungen und damit auf dem Fundament christozentrischer Wirklichkeitserschließung richtungsweisende Impulse für eine solche Transformation benennen?

4.2 Wegbereitende Maßnahmen gegen Tyrannei, Lähmung und Ideologie innerhalb einer Transformationsgesellschaft

Die drei Gestalten der Sünde Hochmut, Trägheit und Lüge werden folgend auf die spezifische Situation einer Transformationsgesellschaft angepasst beziehungsweise präzisiert. Dabei fußen *Tyrannei*, *Lähmung* und *Ideologie* jeweils auf den ihr zugeordneten Gestalten der Sünde des Hochmuts, der Trägheit und der

⁴⁷³ Ebd., 184.

⁴⁷⁴ Leider ist es nie zu einer vollständigen Ausarbeitung einer Ethik des Politischen bei Barth gekommen. Vgl. Reuter, *Ethik des Politischen*, 403.

⁴⁷⁵ Eine besondere Gefahr der unversöhnten Gesellschaft sieht er beispielsweise gegeben durch die gesellschaftlichen Apparaturen – wie technische Instrumente oder politisch-ökonomische Institutionen –, die durch zunehmende Entfremdung nicht mehr Hilfsmittel, sondern »herrenlose Gewalten« darstellen, die den Menschen letztendlich zum Instrument degradieren. Vgl. dazu näher Dannemann, *Theologie*, 172f. und Reuter, *Ethik des Politischen*, 402f.

⁴⁷⁶ Vgl. Dannemann, *Theologie*, 202–229.

Lüge, sie erscheinen durch die besonderen Herausforderungen einer sich im Umbruch befindenden Gesellschaft lediglich in einem ganz spezifischen Gewand.

Besonders im Fall der Lähmung wird zu zeigen sein, warum jene Modifikation von besonderer Bedeutung ist. Würde im Falle eines Opfers, welches sich nicht mehr im Stande sieht, ein Leben in Beziehung und Vertrauen zu leben beziehungsweise aufgrund der erlebten Traumata gezwungenermaßen in Passivität verharret, von »Trägheit« gesprochen werden, käme das einem entwürdigendem Zynismus und einer Verharmlosung des Geschehenen gleich. Es wird zu zeigen sein, warum die Rede von »Lähmung« sowohl für die Gruppe der Täterinnen und Täter als auch für die Gruppe der Opfer einen hohen Erschließungswert besitzt.

4.2.1 Gerechtigkeit als wegbereitende Überwindung von Tyrannei

Eine Transformationsgesellschaft ist mit vergangener und anhaltender Tyrannei konfrontiert. Erstmals im 7. Jahrhundert vor Christus belegt, gilt die Bezeichnung von jemandem als »Tyranos« als polemischer Kampfbegriff (die Etymologie des Wortes gilt als ungeklärt)⁴⁷⁷ und beinhaltet moralische Kritik an Herrschenden, die sich durch Selbstüberhebung auszeichnen, welche Gemeinschaften sprengt und zur Verknechtung führt.⁴⁷⁸ Um 430 v. Chr. zeichnet sich mehr und mehr eine Topik des Tyrannenbildes bei Herodotos ab: »Die tyrannis gewährt anders als die Demokratie [...] weder Gleichheit und polit. Mitwirkung noch legt sie Rechenschaft ab.«⁴⁷⁹ Der Tyrann »ist gewalttätig, zugänglich für Schmeichler, ruhmstüchtig, habgierig und überheblich.«⁴⁸⁰

Der Begriff der Tyrannei eignet sich als Zuspitzung der Barthschen Rede vom Hochmut für den Kontext einer Transformationsgesellschaft. Viele jener Gesellschaften eint, dass sie vor den Trümmern dieser spezifischen Form des Hochmuts stehen. Die Tyrannei wird selten nur von einzelnen Herrschenden ausgeübt, sondern gewinnt ihre Kraft durch viele Mitglieder der Gesellschaft sowie der Struktur verengter und regulierter Öffentlichkeiten, die die Würde ihrer Mitglieder systematisch untergräbt.

Die Genozide in Deutschland und in Ruanda sind nur zwei Beispiele von Geschehnissen, in denen die einzelnen Mitglieder hochmütig Gemeinschaft und Mitmensch zerstören in der scheinbaren Gewissheit absoluter Kontrolle und Autonomie. Die Zerstörer sind sich gewiss über ihr Gut-Sein und können Böses aus ihrer Perspektive genau benennen und auslöschen. Sie sind gewiss, dass

⁴⁷⁷ Vgl. Imanuel Geiss, *Begriffe. Geschichte griffbereit* 4. Die sachsystematische Dimension der Weltgeschichte, Gütersloh/München 2002.

⁴⁷⁸ Vgl. Justus Cobet, Art. Tyrannis, Tyrannos, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (12/1 Tam-Vel), hg. v. Hubert Cancik und Helmut Schneider, Stuttgart 2002, Sp. 948.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Ebd.

ihre gewalttätigen Handlungen unanfechtbar zur Verbesserung der Lebensumstände führen. Die Infragestellung der eigenen Perspektive kennen sie nicht. Ihre eigene Geschöpflichkeit und Angewiesenheit auf eine sie irritierende Wahrheit wird gänzlich negiert. Die Wahrheit sind sie selbst. Im Rausch erheben sie sich zu neuen Göttern, die radikal neue Welten erschaffen wollen. Sie fühlen sich keinem Prinzip verpflichtet außer der eigenen Gewissheit, die Realität nach ihrem Gusto und ohne Rücksicht auf Verluste gestalten zu können. Sie schaffen ein System der Ungleichheit und Gewalt, in dem Mitwirkung nur im Modus der Unterdrückung zugunsten des Systems ermöglicht wird. Die Tyrannei ernährt sich durch die Gewissheit absoluter individueller und kollektiver Kontrolle. Doch diese Gewissheit entpuppt sich als Schein, das tyrannische Schaffen entpuppt sich als Zerstörung des Lebens. Der Hochmut führt zum Fall.

Der wegbereitende Kampf gegen die Tyrannei kann innerhalb einer Transformationsgesellschaft vornehmlich durch wegbereitende Maßnahmen der *Gerechtigkeit* vollzogen werden. Gerechtigkeitsmaßnahmen führen zu einer kollektiven Distanzierung von tyrannischer Gewaltherrschaft. Das Vergangene wird durch wegbereitende Gerechtigkeitsmaßnahmen in dem neuen Licht gegenseitiger Anerkennung und gemeinsamer Normen betrachtet. Das Tyrannische wird seiner Macht beraubt, indem der gemeinsame Nenner fortan auf dem Prinzip gegenseitiger Anerkennung und dem Verzicht auf uniformistische Wahrheitsansprüche basiert. Die Einhegung von Gewalt und der Aufbau von Stabilität können dabei als erste Maßnahmen im Sinne der Gerechtigkeit angesehen werden. Zudem muss kontextsensibel ausgelotet werden, inwiefern retributive und/oder restaurative Gerechtigkeitsmaßnahmen angewandt werden. Der Aufbau von Sicherheit und Rechtsstaatlichkeit, strafrechtliche Verfolgungen,⁴⁸¹ die Wiedergutmachung materieller und immaterieller Schäden sowie die Partizipation von Opfern und die Anerkennung der Bedürfnisse aller Beteiligten in der öffentlichen Sphäre können exemplarisch als wegbereitende Maßnahmen der Gerechtigkeit aufgezählt sein.

Ist die äußere Gewalt eingehegt und können Menschen innerhalb der von Tyrannei geplagten Gesellschaft wieder friedlich koexistieren, bleibt stets die Gefahr anhaltender beziehungsweise wiederaufkommender Tyrannei. Anhaltende Tyrannei kann dabei verschiedene Gesichter aufweisen. Fehlende juristische Aufarbeitung, fortdauernde strukturelle und im Verborgenen oder offen ausgeübte physische Gewalt gegen Minoritäten oder Oppositionelle oder auch der Zwang zur Vergebung und zum Neuanfang durch Vergessen können als Gestalten der Tyrannei benannt werden.

»History illustrates that, all too often, oppression and violence, rather than peace and justice, return in the name of ›moral politics‹ that advocate one form of social restoration or another. Vladimir Lenin in post-Bolshevik Russia was but one example of a political leader who called for unity under a single, moral vision. But to realize

⁴⁸¹ Vgl. dazu näher Reuter, *Ethik und Politik der Versöhnung*, 32f.

his communist ›restoration‹ of society, Lenin also built brutal concentration camps, punished political opponents by engineering famine in their communities, and prevented the emergence of democratic governance, thus ultimately helping to create one of the most oppressive and violent states the world has ever known.«⁴⁸²

Ein besonderer Fall und eine für Transformationsgesellschaften stets inhärente Gefahr ist die Tyrannei der Ideologie, die nur ihre eigene Wirklichkeit zulässt. Gesellschaftliche und politische Akteure, die auch innerhalb von Versöhnungsprozessen nur die je eigene Perspektive kennen und diese gewaltsam durchsetzen wollen, denken und handeln tyrannisch. Die große Aufgabe einer Transformationsgesellschaft besteht darin, tyrannische Mechanismen von denen zu unterscheiden, die Gemeinschaft und Frieden fördern. Politiken der Versöhnung und Politiken der Tyrannei können sich teilweise zum Verwechseln ähnlich sein. So kann es zum Programm einer Transformationsgesellschaft gehören, jene Akteure auszuschließen und als tyrannisch zu markieren, die nur ihre eigene Wahrheit kennen oder sich die tyrannischen Verhältnisse zurückwünschen. Schnell kann dieses Programm jedoch selbst tyrannisch werden, wenn jegliche, auch konstruktive Kritik an Politik und Versöhnungsprozessen als Tyrannei gebrandmarkt wird.⁴⁸³ Inwiefern die Sünde in Gestalt der Ideologie eine spezifische Gefahr für eine Transformationsgesellschaft sein kann, wird unter Punkt 4.2.3 noch weiter auszuführen sein.

4.2.2 Aufbau und Stärkung von Resilienz⁴⁸⁴ als wegbereitende Überwindung von Lähmung

Des Weiteren ist eine Transformationsgesellschaft mit vergangener und anhaltender Lähmung konfrontiert. Lähmung wird hier nicht im medizinischen Sinne, sondern übertragen verstanden als der Stillstand und die Blockade von lebensförderlichen Kräften und Beziehungen. Hält bei Barth der träge Mensch die Erneuerung des menschlichen Wesens für unnötig und zählt zur Trägheit die Annahme von Orientierungslosigkeit,⁴⁸⁵ erfährt die Trägheit in Gestalt der Lähmung eine spezifische Umdeutung und Zuspitzung. Es ist nicht etwa so, dass den Opfern eine Trägheit moralisch vorzuwerfen wäre und deren Leid überspielt wird durch aktivistische Parolen und einer Schwamm-Drüber-Mentalität. Der

⁴⁸² Du Toit, Political Transitions, 126.

⁴⁸³ Vgl. dazu näher im Hinblick auf Ruanda die historische Analyse im dritten Teil.

⁴⁸⁴ Der Begriff ist angelehnt an Leiner, Conclusion, 182.

⁴⁸⁵ Barths Begriff der »Trägheit« und seine damit inhärente moralische Kritik an den Akteuren könnte im Kontext einer Transformationsgesellschaft auch da treffend erscheinen, wo er auf das Nicht-Eingreifen und die aktive Passivität der Weltgesellschaft bezogen wird. Vor allem in Ruanda könnte dieses verheerende Wegschauen als Trägheit der für das Leid mitverantwortlichen Nationen und der Weltgemeinschaft als Ganze bezeichnet werden.

gelähmte Mensch und die gelähmte Gesellschaft wurden vielmehr so sehr von zerstörerischen Mächten angegriffen, dass die lebensförderlichen Kräfte zum Stillstand gekommen sind. Glaube, Liebe und Hoffnung finden aufgrund des Erfahrenen keinen Raum mehr.

So können Täterinnen- beziehungsweise Täter- und Opfergruppen zugleich in der Lähmung verharren aufgrund der erfahrenen Möglichkeit der Zerstörung aller lebenszutraglichen Beziehungen und Institutionen. Sind zugleich gesellschaftliche und politische Institutionen von Lähmung geprägt, wird keine hoffnungsvolle Vision, kein Glaube an Besserung, keine Idee von Mitmenschlichkeit innerhalb dieser Institutionen repräsentiert. Der von Sigrid Brandt verwendete Sündenbegriff, der Sünde als die Zerstörung von Kommunikations- und Lebenszusammenhängen definiert, der Un-Glaube, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit hervorruft, findet hier seinen Platz. Gegen diesen zerstörerischen Kommunikations- und Lebenszusammenhang, gegen diesen Machtbereich der Sünde, stellt sich die Wirklichkeit Gottes, die danach drängt, den Menschen trotz allem zu einem versöhnten, liebenden und hoffenden Geschöpf zu befreien.

Sprechend für diese Wirklichkeit Gottes als ein Gegenüber und zugleich schon vorhandener Teil der Wirklichkeit des gelähmten Menschen ist die Perikope der Heilung des Gelähmten in Mk 2,1–12, die im narrativen Geschehen der Lähmung trotz durch das In-Beziehung-Sein bzw. -Setzen des Kranken. Die genaue Diagnose des Kranken bleibt unklar und will auch nicht erklärt werden. Vielmehr macht der Text deutlich, dass er aufgrund seiner Unbeweglichkeit auf Beziehung und Hilfe angewiesen ist. Jesus geht es in der Geschichte um das salutogenetische Befreien des Einzelnen aus ihn lähmenden Zuständen durch tatkräftiges Eingreifen.⁴⁸⁶ Die Perikope thematisiert weniger den Zusammenhang von Tatsünde und Lähmung, als vielmehr die *Befreiung von Lähmung im Machtbereich der Sünde* und ist dabei stark zukunftsorientiert. Der Gelähmte

⁴⁸⁶ Verwies aus der Perspektive jüdischer Vorstellungen eine Krankheit auf einen Zusammenhang zwischen den Taten des beziehungsweise der Einzelnen und den Folgen für die Gesundheit (entweder als interne Folge im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs oder als externe Sündenfolge im Sinne einer Strafe Gottes) und resultierte daraus nicht selten eine starke Stigmatisierung und Isolierung der/des Kranken, gilt hier ein ganz anderes Wort: »Deine Sünden sind vergeben« (Mk 2,5). Mit Zimmermann ist dieser Zusage nicht als Untermauerung dieser Logik beziehungsweise als Schuldzuweisung seitens Jesu zu verstehen, sondern vielmehr als »(d)as Eingreifen Jesu in den Zusammenhang von Krankheit und Sünde«. Ruben Zimmermann, *Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1–12*, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 227–246, 242. Die Verknüpfung von Sünde und Krankheit wird »weder gerechtfertigt noch fortgeschrieben, sondern letztlich handelnd durchbrochen und somit ad absurdum geführt.« Ebd., 243. Jesus widerspricht gängigen Stereotypen seiner Umwelt in Bezug auf Krankheit. Er spricht dem Kranken genau da die Nähe Gottes zu, wo alle anderen denken, Gott sei ganz fern.

wird in der Narration nach und nach zu seinen Mitmenschen, die ihn gemeinsam tragen und ihm helfen, zu Gott, der ihm durch Christus Heil zuspricht, und zu sich selbst, der sich der Versöhnung mit Gott gewiss wird, in Beziehung gesetzt. So kann er gegen Ende sein Bett nehmen und gehen. Sein einstiges Gefängnis wird nicht einfach ver- und hinterlassen, sondern er kann es nun selbst bewegen und fortan erinnernd mit sich tragen.

Eine Transformationsgesellschaft erlebt individuelle und kollektive Traumatisierungen. Das Vertrauen in die lebensförderlichen Anteile des Lebens ist durch die plagenden Erinnerungen über Generationen hinweg gestört.⁴⁸⁷ Es ist daher die Aufgabe nicht nur der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft, sondern besonders der gesellschaftlichen und politischen Institutionen, das Vertrauen in die Zukunft trotz des Erlebten zu stärken. Wegbereitende Maßnahmen, die gegen die Störung der Lähmung angehen, dienen dem *Aufbau und der Stärkung von Resilienz*. Jene Maßnahmen zielen darauf, Ressourcen für den Aufbau von Widerstandskraft zu etablieren, die der Lähmung trotzen. Sind Maßnahmen der Gerechtigkeit eher ausgerichtet auf die schuldbelastete Vergangenheit, perspektiviert der Aufbau von Resilienz die Zukunft, um kollektiven Lähmungserscheinungen vorzubeugen. Starke Zukunftsvisionen, ökonomisches Wachstum zur Generierung von Wohlstand, konstruktive Identitätspolitik, Bildungsprogramme, sowie der Einbezug der jungen Generation in öffentliche Debatten und Sphären sind nur einige zu nennende mögliche Umgangsweisen, die den Menschen und die Gesellschaft durch den Aufbau von Resilienz wieder in Beziehung setzen und sie aus lähmenden Wirklichkeiten befreien.

4.2.3 Wahrheit als wegbereitende Überwindung von Ideologie

Eine Transformationsgesellschaft steht in der Gefahr, alten und neuen Ideologien zu erliegen, die säkulare oder religiöse Ordnungen und Ideen verherrlichen und verabsolutieren. Die Sündengestalt der Lüge realisiert sich durch Ideologien, in denen sich die Verdeckung der bereits in Christus geschehenen Versöhnung vollzieht. Sie verdecken somit Hochmut in Gestalt von Tyrannei und Trägheit in Gestalt der Lähmung durch eine selbstgeschaffene und für wahr gehaltene, jedoch aus theologischer Perspektive nur scheinbare Wahrheit.

Innerhalb der Fülle verschiedener Ideologiebegriffe in Geschichte und Gegenwart⁴⁸⁸ wird hier auf den von Barth erörterten und durch eine dezidiert theologische Perspektive gewonnenen Ideologiebegriff rekurriert, der sich nicht

⁴⁸⁷ Vgl. zur intergenerationalen Dimension von Versöhnungsprozessen Pumla Gobodo-Madikizela (Hg.), *Breaking Intergenerational Cycles of Repetition*.

⁴⁸⁸ Vgl. Alexander Haardt, Art. Ideologie, in: TRE 16, Berlin 1987, 32–39.

nur anhand der »Kirchlichen Dogmatik«, sondern auch anhand früherer Schriften Barths entfalten lässt.⁴⁸⁹ Barth kann einerseits die Wirklichkeit säkularer Politik voll anerkennen, um sie andererseits »dann innerhalb eines theologischen Denkhorizonts an der lebendigen Gegenwart Gottes in dieser Welt neu zu orientieren und auszurichten.«⁴⁹⁰

Nach Klein lasse sich bei Barth eine »Radikalisierung des Politischen«⁴⁹¹ feststellen, da er Sinn und Zweck von Politik neu, nämlich theologisch reartikuliert.

»So wendet er sich in Analogie zum Bilderverbot des zweiten Gebots gegen die Verabsolutierung der Autorität von menschlichen Ideen [...]. Um den ideologischen Tendenzen der säkularen Politik vorzubeugen, von denen auch der demokratische Rechtsstaat nach Barth nicht frei ist, schlägt er eine Einbettung des Säkularen in einen theologischen Horizont vor. Die säkulare Politik könne – im theologischen Horizont neu beschrieben – nur eine relative Selbstständigkeit beanspruchen.«⁴⁹²

Barths Ideologiebegriff mahnt zur Vorsicht gegenüber menschlichen Wahrheitsansprüchen und säkularen wie kirchlichen Verabsolutierungen. Der vermeintlichen Wahrheit der vergötzten Ideologie gilt es somit, die von den Leidenden und Unterdrückten selbst erlebte *Wahrheit* entgegenzustellen, um der Ideologie ihre Kraft zu entziehen. Wegbereitende Maßnahmen im Sinne der Wahrheit implizieren, dass öffentliche Räume geschaffen werden, in denen über die Leidensgeschichten gesprochen wird, die aufgrund der Verabsolutierung menschlicher Ideen zu Stande gekommen sind. Durch die öffentliche Anerkennung des Leidens der Opfer findet eine Distanzierung zur alten Ideologie statt. Wahrheitskommissionen, eine Gedenk- und Erinnerungskultur, die öffentliche Aushandlung von geschichtlichen Narrativen, die Förderung von Wissenschaft und Kunst sowie Meinungs- und Pressefreiheit dienen der Infragestellung von Ideologien und können als wegbereitende Maßnahmen der Versöhnung genannt werden.

Barths Ideologiekritik impliziert zugleich, die Idee der Versöhnung selbst kritisch auf ihre Substanz hin zu überprüfen. Nicht selten kann der Anspruch der Versöhnung der Gesellschaft selbst zu einer Ideologie werden, die keine Wahrheit neben der ihren zulässt. Die Idee der Versöhnung wird verabsolutiert und so zur Maskerade von Unterdrückung und Tyrannei.⁴⁹³ Sobald jegliche Kritik an einem Staat, der sich der Versöhnung als politischer Agenda verschrieben

⁴⁸⁹ Vgl. dazu ausführlich Rebekka A. Klein, Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Žižek und Karl Barth (RPT 85), Tübingen 2016, 219–265.

⁴⁹⁰ Ebd., 246.

⁴⁹¹ Ebd., 245.

⁴⁹² Ebd., 246.

⁴⁹³ Lautstark wurde dieser Vorwurf von Gerd Hankel gegenüber dem ruandischen Staat erhoben. Vgl. Gerd Hankel, Ruanda. Leben und Neuaufbau nach dem Völkermord. Wie

hat, im Keim erstickt wird mit dem Hinweis, dass Kritiker der Versöhnung eine Gefahr für die Gesellschaft darstellten, kann die Agenda zur Ideologie verkommen.

Die kritische Auseinandersetzung mit kollektiven Erinnerungspolitiken und verschiedenen geschichtlichen Narrativen in der Öffentlichkeit gehört somit zum unhintergehbaren Bestandteil der Vorbeugung einer Ideologisierung einer Transformationsgesellschaft. Wenn Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung gedacht wird, wird zugleich einem statischen Verständnis von Versöhnungsprozessen und geschichtlichen sowie erinnernden Narrativen widersprochen, da jenes Verständnis langfristig in Ideologisierung und Verabsolutierung menschlicher Ideen mündet. Versöhnung wird zum produktiven und konstruktiven Kampfbegriff, der Konflikte miteinschließt.⁴⁹⁴ Dabei kann sogar in einigen Kontexten erwogen werden, den Begriff der Versöhnung durch andere zu ersetzen, da dieser vorurteilsbeladen ist oder Druck auf Mitglieder der Gesellschaft ausübt.⁴⁹⁵

Es gilt also, in der Öffentlichkeit Räume zu eröffnen, in denen Tyrannei aufgedeckt, Lähmungen konstruktiv begegnet und der Verabsolutierung von Ideen widersprochen werden kann. Das bedeutet, dass es gerade zu einer Politik der Versöhnung gehören sollte, schärfsten Kritikerinnen und Kritikern des Versöhnungsprozesses auf lange Sicht Gehör zu verschaffen, unter der Bedingung, dass jene Kritik nicht erneute Tyrannei, Lähmung und Ideologie hervorruft. Dass diese Pluralität an Meinungen gleichsam angesichts des Erlebten und aufgrund der Gefahr eines erneut aufflammenden Konflikts nicht immer eine sofort zu implementierende ist und viele Gesellschaften nach dem unmittelbaren Konflikt zunächst eine Stabilität – auch eine Stabilität der gemeinsamen Ausrichtung und Perspektiven – benötigen, ist dabei in Betracht zu ziehen.⁴⁹⁶ Es wird demnach nicht im Sinne eines agonistischen Versöhnungsmodells argumentiert,⁴⁹⁷ dass prinzipiell Versöhnung nur dann für möglich hält, wenn von Beginn an der offene Streit um Positionen und Zukunftsvisionen ermöglicht wird.

Geschichte gemacht und zur offiziellen Wahrheit wird, Springe 2016. Eine theologische Einschätzung von Hankels detaillierten Recherchen über Menschenrechtsverletzungen eines Staates, der Versöhnung als Maxime des eigenen Handelns ansieht, erfolgt im dritten Teil.

⁴⁹⁴ Vgl. auch Gerhard Sauter, Versöhnung und Vergebung. Die Frage der Schuld im Horizont der Christologie, in: *EvTh* 36 (1976), 34–51, 35: »Um Versöhnung ist gekämpft worden und wird weiter gestritten, so widersprüchlich das klingt. Von Versöhnung reden heißt noch lange nicht: Versöhnung, und noch weniger selbstverständlich: Versöhntsein.«

⁴⁹⁵ Vgl. dazu Martin Leiner, *Conclusion*, 182.

⁴⁹⁶ Vgl. dazu näher die Ausführungen zum Kontext Ruanda im dritten Teil.

⁴⁹⁷ Vgl. dazu die Ausführungen im ersten Teil, Kapitel 4.5. und du Toit, *Transitions*, 167–188.

Es wurde gezeigt, inwiefern Tyrannei, Lähmung und Ideologie als Zuspitzung der hamartiologischen Überlegungen Barths, die die Gestalten der Sünde als Hochmut, Trägheit und Lüge bestimmen, im Kontext einer Transformationsgesellschaft als substanzielle Gefahren und Störungen geltend gemacht werden können. Eine Transformationsgesellschaft sieht sich immer wieder mit dem Hochmut in Gestalt von vergangener und anhaltender Tyrannei, mit vergangener und anhaltender Lähmung, die eine bestimmte Form der Trägheit darstellt, sowie mit alten und neuen Ideologien, die als Lüge für Mensch und Gesellschaft die Wegbereitung stören, konfrontiert. Gerechtigkeit, Aufbau und Stärkung von Resilienz sowie Wahrheit wurden als spezifische Reaktionen auf jene Gestalten der Sünde formuliert, die eine Vielzahl an möglichen wegbereitenden Maßnahmen implizieren.

In der horizontalen Ebene wurden zuvor mit Bonhoeffer Politiken der Versöhnung aufgefasst als wegbereitende Maßnahmen, die inner- und außerkirchlich das Kommen Christi, der Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung ist, ermöglichen. Die Versöhnung durch Christus hat das In-Beziehung-Setzen des Menschen zu Gott, seinem Nächsten und sich selbst zum Ziel und kann sich auch in säkularen Kontexten als Einbruch des Letzten ins Vorletzte, als Transformation der Wirklichkeitswahrnehmung und neuer Schritt innerhalb des andauernden Versöhnungsprozesses verwirklichen.

Zugleich konnte mit Bonhoeffers Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem und in Anlehnung an Luthers Zwei-Regimente-Lehre das biblische Versöhnungsverständnis als sphärensensibel definiert werden. Der geistliche Versöhnungsbegriff ist nicht mit dem politischen Versöhnungsbegriff gleichzusetzen. Einer Theologisierung von Politik durch eine ungebrochene Anwendung des Wortes der Vergebung auf die politische Sphäre ist genauso zu widersprechen wie einer Politisierung der Theologie, die im theologischen Versöhnungsbegriff nicht mehr und nicht weniger als sozialpragmatische Konfliktlösungsmechanismen sieht und damit die Spezifika geistlicher Versöhnung und die Unverfügbarkeiten vom Wort der Versöhnung negiert. Mit Bonhoeffer konnten formale Kriterien eines christologischen Versöhnungsbegriffs, der sich gegenüber der Weltwirklichkeit nicht verschließt, benannt werden. Durch Barths hamartiologisches Konzept der Versöhnungslehre im Rahmen seiner »Kirchlichen Dogmatik« konnten sodann erste inhaltliche Kriterien entfaltet werden, die es ermöglichen werden, politische und gesellschaftliche Maßnahmen der Versöhnung auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen. Die Ausarbeitung inhaltlicher Kriterien soll in einem nächsten Schritt weiter vertieft werden.

4.3 Vertiefungen: Individuum und Kollektiv im Versöhnungsprozess

Durch die Modifikationen von Barths hamartologischen und christozentrischen Überlegungen wurde bereits die individual-ethische Ebene verlassen und wurden sozial-ethische Konkretionen in den Blick genommen. So wie Barth durch die Grundgestalten der Sünde »Hochmut, Trägheit und Lüge« gesellschaftliche Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft kritisieren und Wege zu einer versöhnten Gesellschaft aufzeigen konnte, zielen auch die oben genannten Zuspitzungen »Tyrannei, Lähmung und Ideologie« für den Kontext einer Transformationsgesellschaft darauf ab, aus theologischer Perspektive politische und zivilgesellschaftliche Akteure in den Blick zu nehmen und ihr Handeln ethisch reflektieren zu können. In einem nächsten Schritt soll noch spezifischer nach sozial-ethischen Kriterien der Versöhnung gefragt werden, indem konkret das Verhältnis von Individuum und Kollektiv und die besondere Rolle der Kirche reflektiert werden.

Eine genaue Betrachtung und Reflektion der überpersonalen Ebene ist vor dem Hintergrund der Geschehnisse in Transformationsgesellschaften insofern unumgänglich, als dass es sich hier nicht nur um individuelle, sondern vor allem um kollektive Konflikte zwischen Gruppen, seien es Ethnien, Nationen, »Rassen« etc. handelt – meist zusätzlich angefeuert von gesellschaftlichen und politischen Institutionen wie Kirche oder Staat.

Eine die Humanwissenschaften und Theologie umtreibende Frage innerhalb der Versöhnungsforschung lautet vor diesem Hintergrund: Wie ist das Verhältnis zwischen Versöhnung auf individueller Ebene und kollektiver Ebene? Wenn Konflikte nicht nur interpersonal, sondern vor allem zwischen Kollektiven entstehen, kann dann vice versa auch Versöhnung zwischen Kollektiven stattfinden, und wenn ja, wie? Sándor Fazakas bezeichnet dieses Problemfeld als »bleibende Herausforderung für die ethische Theorie- und Urteilsbildung«⁴⁹⁸:

»Hier bietet sich die Suche nach einer angemessenen Begriffs- und Theoriebildung an, um den Ansätzen eines ›interaktiven Zusammenwirkens von Vielen‹ (Albrecht Ritschl), von ›Objektivationen personaler Schuld‹ beziehungsweise der ›Mitbestimmtheit durch fremde Schuld‹ (Karl Rahner) oder des ›sozialen Charakters der Schuld‹ und der ›Haftbarkeit einer Gruppe‹ (Dietrich Bonhoeffer) für die Versöhnung beziehungsweise Vergebung Rechnung zu tragen.«⁴⁹⁹

Neben den bereits erwähnten politiktheoretischen beziehungsweise philosophischen Beiträgen von Arendt, Derrida und Ricœur, liefern dabei m. E. besonders

⁴⁹⁸ Fazakas, Versöhnung, 225.

⁴⁹⁹ Ebd., 225f.

sozialpsychologische Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte vielversprechende Impulse zur Bearbeitung der Frage der Versöhnung zwischen Gruppen und Kollektiven. Aufbauend auf der »Social Identity Theory«⁵⁰⁰ von Henry Tajfel und John Turner aus den 70er Jahren etablierte sich innerhalb kürzester Zeit ein neuer Zugang, der sogenannte »Social Identity Approach«, der gruppenspezifisches Verhalten und das Verhältnis zwischen Kollektiv und Individuum unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten untersucht.⁵⁰¹ Das Besondere dieses Ansatzes besteht darin, dass Konflikte zwischen Gruppen nicht (gänzlich) auf intrapsychische Prozesse wie Frustration, Stress, Wut etc. oder interpersonelle Konflikte zwischen Individuen zurückgeführt werden,⁵⁰² sondern die Konstruktion der Gruppe selbst als konfliktschaffende Entität angesehen wird, die in einer spezifischen Verbindung von Kontinuität und Diskontinuität zur personalen Identität ihrer jeweiligen Mitglieder steht. Identität dient dabei als eine heuristische Brücke, mit der einerseits die Eigendynamik eines Kollektivs als sogenannte »soziale Identität« und andererseits das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv untersucht werden kann. Die Theorien versuchen nicht nur zu erklären, wie zwischen Gruppen Konflikte entstehen, sondern geben auch Impulse für die Versöhnung von Gruppen. Besonders die sogenannten »Rekategorisierungsansätze« gelten dabei als vielversprechend und richtungsweisend für die Wiederherstellung der gestörten Beziehungen zwischen Gruppen.

Im Folgenden soll der Social Identity Approach (SIA) zunächst erörtert und sodann mit der Theologie ins Gespräch gebracht werden. Die theologische Perspektive auf Intergruppenkonflikte kann die besondere Aufgabe und Funktion von Kirche innerhalb einer Transformationsgesellschaft näher bestimmen. Die Kirchen selbst sind Kollektive, welche in vielen Kontexten – besonders auch im Kontext Ruandas – zu den Konflikten beigetragen haben. Können sie auch dazu beitragen, Gruppen zusammenzuführen? Können sie versöhnend, nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene wirken?

Für die Ausarbeitung der theologischen Perspektiven werden in einem ersten Schritt drei grundlegende Theorien des Social Identity Approach unter besonderer Berücksichtigung der ihnen inhärenten anthropologischen Prämissen vorgestellt. In einem nächsten Schritt wird gefragt, inwiefern gegenwärtige theologische Beiträge Identität und besonders »soziale« Identität reflektieren. Hier

⁵⁰⁰ Vgl. Henry Tajfel/John C. Turner, An Integrative Theory of Intergroup Conflict, in: William G. Austin/Stephen Worchel (Hg.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey 1979, 33–48. Teile des vorliegenden Kapitels wurden bereits als Artikel veröffentlicht. Vgl. Maximilian Schell, Gruppe und Identität. Der »Social Identity Approach« im Gespräch mit theologischer Anthropologie und Ethik, in: *EvTh* 81/1 (2021), 51–64.

⁵⁰¹ Vgl. John C. Turner, Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories, in: Naomi Ellemers/Russell Spears/Bertjan Doosje (Hg.), *Social Identity: Context, Commitment, Content*, Oxford 1999, 6–34, 7.

⁵⁰² Vgl. Matthew J. Hornsey, Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A historical Review, in: *Social and Personality Psychology Compass* 2/1 (2008), 204–222, 204.

wird deutlich, dass der Social Identity Approach von theologischen Anthropologien – ganz auf der Linie der Feststellung von fehlenden Begriffs- und Theoriebildungen zur Kollektivfrage von Fazakas – weithin wenig berücksichtigt wurde. In einem dritten Schritt werden sodann über die bisherigen theologischen Identitätskonzepte hinaus im Anschluss an Überlegungen Bonhoeffers theologische Impulse und Kriterien eingeführt, die das Eigenleben kollektiver Identitäten mitbedenken.

Der SIA kann somit die Theologie entsprechend der Methode des induktiven Einstiegs mit deduktiven Unterbrechungen auf bisher ungeahnte Potenziale aufmerksam machen und diese kann gleichsam im Dialog ihre je eigene anthropologische Perspektive formulieren, die Analogien und Differenzen zur sozialpsychologischen Anthropologie aufweisen wird. Es sei an dieser Stelle zur generellen Einordnung des Unterfangens erwähnt, dass nicht beansprucht wird, einen eigenen oder gar neuen theologischen Begriffs- und Theoriekomplex zur Frage von strukturellen Interaktionszusammenhängen zu formulieren. Vielmehr geht es darum auszuloten, ob der SIA neue Impulse und Richtungen für das Problemfeld eröffnen könnte. So sollen auch die auszuarbeitenden Kriterien erste Annäherungen an ein weites und komplexes Problemfeld sein.

4.3.1 Der sozialpsychologische Ansatz sozialer Identität

Die verschiedenen Theoriekomplexe der sozialen Identität basieren alle auf der 1979 von Henri Tajfel und John Turner erstmals veröffentlichten »Social Identity Theory«, die nach einer Serie von Experimenten zum Zusammenhang zwischen der Kategorisierung in Gruppen und dem daraus resultierenden Intergruppenverhalten formuliert wurde.⁵⁰³

4.3.1.1 Die Theorie der sozialen Identität

Der 1919 geborene Tajfel war polnischer Jude, der die Gefangenenlager des Zweiten Weltkrieges überlebt hat, weil er sich als Franzose ausgegeben hatte. Die Erfahrung, dass allein seine Gruppenzugehörigkeit, nicht seine individuellen Eigenschaften oder direkte zwischenmenschliche Beziehungen sein Leben retteten, war eine der Motivationen, Gruppenverhalten in sozialpsychologischen Experimenten zu untersuchen.⁵⁰⁴ Die in den 70er Jahren initiierten Experimente zur Untersuchung von Intergruppenverhalten arbeiteten mit einem simplen Prinzip: Die Versuchspersonen wurden ohne vorherigen Kontakt oder eine gemeinsame Gruppenerfahrung randomisiert und anonym in zwei Gruppen gemäß dem sogenannten »Minimalgruppenparadigma« aufgeteilt. Die erstaunliche Entdeckung der Experimente war sodann, dass allein die Gruppenzuteilung von

⁵⁰³ Vgl. Tajfel/Turner, *An Integrative Theory*.

⁵⁰⁴ Vgl. Tajfel et al., *Social Categorization*; Philip F. Esler, *An Outline of Social Identity Theory*, in: T&T Clark *Handbook to Social Identity in the New Testament*, hg. v. J. Brian Tucker und Coleman A. Baker, London/New York 2014, 13–39, 13f.

vorher einander unbekanntem Personen bei der Verteilung von sozialen Gütern zu diskriminierendem Verhalten gegenüber der Fremdgruppe und begünstigendem Verhalten gegenüber der Eigengruppe führte. Tajfel bezeichnete dieses Phänomen als »in-group-bias«. In einer Vielzahl von Experimenten konnte nachgewiesen werden, dass die Gruppen bei der Verteilung sozialer Güter dazu neigten, die maximale Differenz zwischen der eigenen und der fremden Gruppe zu erreichen, selbst wenn es der eigenen Gruppe schadete (Paradigma der maximalen Differenz).⁵⁰⁵

Es sei an dieser Stelle klar hervorgehoben: Keine Wut, kein Hass, keine Frustration, keine persönlichen Geschichten oder persönlichen Konflikte zwischen den Mitgliedern der Gruppe führten im Kontext des Minimalgruppenparadigmas zur besseren Behandlung der eigenen Gruppe und Benachteiligung der anderen Gruppe.⁵⁰⁶ Allein die Kategorisierung in Gruppen genügte für das Aufkommen von diskriminierendem Verhalten. Die Entdeckung des Minimalgruppenparadigmas führte Tajfel zur Ausformulierung der »Social Identity Theory« (SIT; Theorie sozialer Identität), die den Grundstein für alle weiteren Konzeptionen des SIA legt.

Die SIT versucht zu erklären, warum das immer wieder auftauchende kompetitive Muster zwischen Gruppen entsteht – schließlich könnten die Gruppen bei der Verteilung von Gütern auch mit Fairness oder der Bevorzugung der anderen reagieren. Tajfels anthropologische Prämisse der Theorie ist dabei, dass sich menschliche Interaktion zwischen einem Spektrum mit den Polen »reines interpersonales Verhalten« und »reines Intergruppen-Verhalten« bewegt.

»A purely interpersonal interaction (which Tajfel and Turner believed to be rare) involves people relating entirely as individuals, with no awareness of social categories. A purely intergroup interaction is one in which people relate entirely as representatives of their groups, and where one's idiosyncratic, individualizing qualities are overwhelmed by the salience of one's group memberships.«⁵⁰⁷

Innerhalb dieses Spektrums bewegen sich Menschen nach Tajfel tagtäglich. Je salienter der Intergruppen-Pol wird, desto eher werden Ähnlichkeiten zu Mitgliedern der eigenen Gruppe sowie Unähnlichkeiten zu Mitgliedern der Fremdgruppe hervorgehoben. Diese Attribution zu einer Gruppe repräsentiert die soziale Identität des Selbstkonzepts der Einzelnen.

Soziale Identität wird nähergehend definiert als der Teil des Selbstkonzepts einer Person, »der sich aus seinem Wissen um seine Mitgliedschaft in sozialen Gruppen und aus dem Wert und der emotionalen Bedeutung ableitet, mit der

⁵⁰⁵ Vgl. Tajfel et al., *Social Categorization*, 150.

⁵⁰⁶ Damit soll nicht generell bestritten werden, dass auch intra- und interpersonelle Dimensionen eine wichtige Rolle bei der Konfliktentstehung spielen können.

⁵⁰⁷ Hornsey, *Social Identity Theory*, 206f.

diese Mitgliedschaft besetzt ist⁵⁰⁸. Wird die soziale Identität als Teil des Selbstkonzepts verstanden und zugleich mit der Annahme verbunden, dass sich Menschen prinzipiell nach einem positiven und sicheren Selbstkonzept sehnen, kann das kompetitive Intergruppenverhalten erklärt werden. Als Teil des Selbstkonzepts muss die eigene Gruppe als positiv gewertet werden. Zugleich kann diese emotionale Bewertung der eigenen Gruppe vor allem durch Distinktion von einer anderen Gruppe aufrechterhalten werden, was wiederum die Diskriminierung beziehungsweise Benachteiligung der Fremdgruppe erklärt:

»Groups are not islands; they become psychologically real only when defined in comparison to other groups. Striving for a positive social identity, group members are motivated to think and act in ways that achieve or maintain a positive distinctiveness between one's own group and relevant outgroups.«⁵⁰⁹

Tajfel und seine Schülerinnen und Schüler konzentrierten sich im weiteren Fortwirken auf die Frage, wie das Verhalten von Gruppen mit unterschiedlichem Machtstatus zu beschreiben und erklären ist. Dabei ergaben sich neben der Abwertung der Fremdgruppe und der Aufwertung der eigenen Gruppe noch andere Strategien zur Aufrechterhaltung eines positiven Selbstkonzepts respektive einer positiven sozialen Identität (z. B. Verlassen/Wechsel der Gruppe; Verzicht auf die Abwertung der Fremdgruppe, dafür Einbezug weiterer, niedriger gestellter Gruppen zur Erhöhung des eigenen Selbstwertes; sogenanntes »downward comparison«).⁵¹⁰ Nach Turner kann somit die SIT als »anti-reduktionistische Metatheorie« angesehen werden, die sich gegen einfache Kausalitäten zwischen Gruppenidentifikation und dem Phänomen des *in-group-bias* wehrt.⁵¹¹

Die SIT konnte erstmals ein gewisses »Eigenleben« von Gruppen nachweisen. Gruppenkonflikte oder Diskriminierungen können wie aus dem Nichts (Minimalgruppenparadigma) in relativer Unabhängigkeit von intrapsychischen oder direkt zwischenmenschlichen Prozessen entstehen. Auf diesen Erkenntnissen aufbauend spezifizierte Tajfels Schüler John Turner die Theorie und legte dabei den Fokus weniger auf Prozesse zwischen verschiedenen Gruppen, sondern vielmehr auf die kognitiven Prozesse, die zur Konstruktion der sozialen Identität beitragen.

⁵⁰⁸ Henri Tajfel, *Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen*, Bern/Stuttgart/Wien 1982, 102.

⁵⁰⁹ Hornsey, *Social Identity Theory*, 207. Vgl. zur dialektischen Struktur von Identität aus Identität und Differenz: Karen Gloy, Art. Identität I (philosophisch), in: TRE 16, Berlin/New York 1987, 25–28. Vgl. auch Burkhard Liebsch, *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen 1999, 72.

⁵¹⁰ Vgl. Tajfel/Turner, *An integrative theory of intergroup conflict*; John C. Turner/Rupert J. Brown, *Social status, cognitive alternatives and intergroup relations*, in: Henri Tajfel (Hg.), *Differentiation between Social Groups*, London 1978, 201–234.

⁵¹¹ Vgl. dazu einschlägig Turner, *Some Current Issues*, 20, der in seinem Beitrag auf Fehlinterpretationen und Kritik der sozialen Identitätstheorie eingeht.

4.3.1.2 Die Selbstkategorisierungstheorie

Die Selbstkategorisierungstheorie (im Original »Self Categorization Theory«, SCT) versteht sich als eigenständige und zugleich auf die SIT aufbauende Theorie, die vor allem Intragruppenprozesse näher beleuchtet.⁵¹² Die Theorie fokussiert das Verhältnis zwischen personaler und sozialer Identität und erörtert, unter welchen Bedingungen soziale Identität konstruiert wird und welche Konsequenzen jene Konstruktion für die personale Identität hat. Nicht die Frage, wie sich Gruppen untereinander verhalten, steht im Vordergrund, sondern vielmehr »how individuals are able to act as a group at all«⁵¹³.

Grundlegend ist, dass das von Tajfel definierte Interpersonal-Intergruppen-Kontinuum mit den sich einander ausschließenden Polen von rein personaler Interaktion und Intergruppen-Interaktion in spezifischer Weise modifiziert wird.

Identität operiert nach der SCT nicht entlang eines binären Spektrums mit einander ausschließenden Polen, sondern auf drei Ebenen, die relevant für das Selbstkonzept sind: erstens die übergeordnete Ebene des Selbst als menschliches Wesen (menschliche Identität), zweitens die mittlere Ebene des Selbst als Mitglied einer sozialen Gruppe in Abgrenzung zu anderen (soziale Identität) und drittens das untergeordnete Level der personellen Selbstkategorisierung basierend auf interpersonellen Vergleichen (personale Identität).⁵¹⁴ Die Grundthese ist, dass durch den Prozess der Selbstkategorisierung je nach Situation eine der Ebenen eine höhere Salienz für das Individuum aufweist und dadurch die Salienz der anderen Ebenen abnimmt. Definiert sich eine Person situational als Mitglied einer Gruppe, ist also die Salienz der mittleren Ebene hoch, führt dies zur sogenannten »Depersonalisierung des Selbst« auf der untergeordneten Ebene. Das Individuum, welches sich in die mittlere Ebene der sozialen Identität kategorisiert, nimmt sich selbst somit weniger wahr als eigenständige und einzigartige Person, sondern vielmehr als ähnliches, prototypisches Mitglied der Gruppe, wobei das Prototypische der Gruppe auf subjektiven Stereotypen über dieselbe basiert.⁵¹⁵ Zugleich werden durch diesen Prozess Intergruppen-Unterschiede akzentuiert, sodass die Wahrnehmung der eigenen Gruppenidentität gestärkt wird.

Durch diesen Prozess wird individuelles Verhalten in Gruppenverhalten transformiert, wobei durch die Depersonalisierung spezifische Diskontinuitäten zwischen individuellem und kollektivem Verhalten entstehen:

⁵¹² Vgl. John C. Turner/Michael A. Hogg/Penelope J. Oakes/Stephen D. Reicher/Margaret Wetherell, *Rediscovering the Social Group: A self-categorization Theory*, New York 1978; Turner, *Some Current Issues*, 6f.; Hornsey, *Social Identity Theory*, 207f.

⁵¹³ Turner et al., *Rediscovering*, 42.

⁵¹⁴ Vgl. Hornsey, *Social Identity Theory*, 208.

⁵¹⁵ Vgl. ebd., 208f.; Turner, *Some Current Issues*, 11f.

»The identity perspective [...] reinstates the *group as a psychological reality* and not merely a convenient label for describing the outcome of interpersonal processes and relations.«⁵¹⁶

Aus sozialpsychologischer Perspektive besitzt Kollektivität eine eigene psychologische Realität, ein eigenes Selbst.⁵¹⁷

Die binäre Struktur des Interpersonal-Intergruppen-Kontinuums von Tajfel wird somit durch die SCT aufgeweicht und dynamisiert. Die Salienzen der Ebenen verhalten sich zwar im umgekehrten Verhältnis zueinander (je höher die Salienz der mittleren Ebene, desto geringer die Salienz der unter- und übergeordneten Ebene), jedoch können auch mehrere Ebenen gleichzeitig eine Salienz aufweisen.

»(I)t can be assumed that in many situations there will be factors making for the salience of both the personal and the social categorial levels of self-definition. It is the relative salience of different levels of self-categorization in a specific situation which determines the degree to which self-perception is personalized or depersonalized, the degree to which behaviour expresses individual differences or collective similarities.«⁵¹⁸

Gruppenverhalten steht damit in einer *Kontinuität* zur personalen Identität, da es Ausdruck der Selbstkategorisierung, Teil des aufrechtzuerhaltenden Selbstkonzepts und somit Akt des personalen Selbst ist. Zugleich steht Gruppenverhalten in einer *Diskontinuität* zur personalen Identität, da durch Depersonalisierung und Selbst-Stereotypisierung die Einzigartigkeit der Person in den Hintergrund rückt, die Gruppe ein neues Selbst formt und sich von anderen Gruppen abzugrenzen versucht bei gleichzeitiger Hervorhebung der Ähnlichkeit aller internen Gruppenmitglieder.⁵¹⁹ Dabei kann je nach Kontext eine andere soziale Identität innerhalb des breiten Spektrums der multiplen sozialen Identitäten,⁵²⁰ zu denen sich ein Mensch kategorisiert, eine höhere Salienz aufweisen.

⁵¹⁶ John C. Turner, Social identification and psychological group formation, in: Henri Tajfel (Hg.), *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology* (European Studies in Social Psychology 8), Cambridge 1984, 518–538, 535 (Hervorhebungen M.S.).

⁵¹⁷ Vgl. Turner, *Some Current Issues*, 12.

⁵¹⁸ Ebd., 11.

⁵¹⁹ Vgl. auch Esler, *Outline*, 23.

⁵²⁰ Inwiefern multiple Identitätszugehörigkeiten zu Konflikt beziehungsweise Versöhnung beitragen können, zeigt Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York/London 2006. Vgl. aus sozialphilosophischer Perspektive Carolin Emcke, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a. M. 2018. Im Rahmen der vorliegenden Studie wird weniger Bezug auf das Zusammenspiel multipler sozialer Identitäten genommen. Vielmehr soll der Mechanismus der Depersonalisierung

Soziale Identität erscheint nicht als statisches, sondern als hoch fluides Konstrukt innerhalb der Landschaft multipler sozialer Identitäten des Selbstkonzepts, welches abhängig ist von Kontext, Situation und Individuum.

Die SIT und SCT erklären Entstehung und Konsequenz von gruppenspezifischem Verhalten mit besonderem Fokus auf mögliche Konflikte und Diskriminierungen zwischen Gruppen. Eine wichtige Konzeption des Social Identity Approach ist das sogenannte »Common Ingroup Identity Model«, das basierend auf der SIT und SCT nach Möglichkeiten fragt, Gruppen durch Rekategorisierung wieder zusammenzuführen und somit diskriminierendes und konfliktträchtiges Verhalten zwischen Gruppen zu vermeiden beziehungsweise langfristig aufzulösen.

4.3.1.3 Die Rekategorisierungsmodelle

Das von Samuel Gaertner und Kollegen 1993 veröffentlichte »Common Ingroup Identity Model« (CIIM) zielt darauf ab, durch die Schaffung einer neuen übergeordneten Kategorie (Rekategorisierung), also die Schaffung eines neuen »Wir«, einstige Differenzwahrnehmungen und Vorurteile zwischen Eigen- und Fremdgruppe zu minimieren beziehungsweise nichtig zu machen.

Damit bieten sich Schnittmengen zwischen der Intention des Modells und dem oben dargestellten Konzept der Wegbereitung der Versöhnung an. Die Minimierung von Konfliktpotenzial zwischen Gruppen kann als eine mögliche wegbereitende Maßnahme der Gerechtigkeit und des Aufbaus von Resilienz, die sich gegen Tyrannei und Lähmung der Gesellschaft stellt, interpretiert werden. Ruanda macht sich diese politische Maßnahme nach dem Genozid zu Nutze, indem die ehemals konfliktfördernden sozialen Identitäten (Hutu, Tutsi und Twa) keine für die Gesellschaft relevanten Identitäten mehr sein sollen und stattdessen die Politik eines »Wir sind alle Ruanderinnen und Ruander« implementiert wurde.⁵²¹ Das CIIM sowie eine theologisch sozial-ethische Einordnung des Modells bietet somit die Voraussetzung für eine kritische Würdigung jener Vorhaben.

Die Grundüberzeugung des Modells ist, dass durch die Kategorisierung von Mitgliedern zweier verschiedener Gruppierungen in eine übergeordnete Kategorie und durch gleichzeitige Auflösung der alten Kategorien die Einstellung

durch Selbst-Kategorisierung in ein Gespräch mit theologischen Identitätstheorien gebracht werden.

⁵²¹ Vgl. für eine sozialpsychologische Einordnung des Modells bezogen auf die ruandische Situation die Studien von Sigrun Marie Moss, *Beyond Conflict and Spoilt Identities: How Rwandan Leaders Justify a Single Recategorization Model for Post-Conflict Reconciliation*, in: *Journal of Social and Political Psychology* 2/1 (2014), 435–449; Clémentine Kanazayire/Laurent Licata/Patricia Melotte/Jean Pierre Dusingizemunge/Assaad E. Azzi, *Does Identification With Rwanda Increase Reconciliation Sentiments Between Genocide Survivors and Non-Victims? The Mediating Roles of Perceived Intergroup Similarity and Self-Esteem During Commemorations*, in: *ebd.*, 489–504.

gegenüber ehemaligen Fremdgruppenmitgliedern signifikant verbessert werden kann aufgrund der Prozesse des positiven *in-group-bias*.

»That is, the processes that lead to favoritism toward ingroup members would now be directed toward former outgroup members.«⁵²²

Das CIIM macht sich die Erkenntnisse der SIT und SCT zu Nutze und kommentiert damit die bisher anerkannte »Kontakthypothese«⁵²³ von Gordon Allport, die postuliert, dass Vorurteile zwischen Gruppen vor allem durch Kontakt im Sinne von kooperativer Aktivität abgebaut werden können. Im Lichte des CIIM ist nicht die kooperative Aktivität selbst von ausschlaggebender Bedeutung, sondern vor allem die Wahrnehmung von Mitgliedern zweier Gruppen, die sich nun als eine Gruppe verstehen.⁵²⁴

Zwar konnte die Grundhypothese des CIIM in vielen Experimenten nachgewiesen werden,⁵²⁵ doch musste aufgrund stärker werdender Kritik und entdeckter Begrenzungen des Modells nachjustiert werden. Die stärkste kritische Anfrage an die Rekategorisierung betrifft den Faktor der Stabilität und Nachhaltigkeit der neuen übergeordneten Kategorie.

»Singular inclusive identities may threaten members' fundamental need for distinctiveness, a need for feeling unique and differentiated from others.«⁵²⁶

Es bleibt fraglich, ob eine neue Identität nachhaltig angenommen werden kann, wenn zugleich die alten Identitäten negiert werden, da die natürliche Neigung der größtmöglichen Differenzierung und Distinktion der ehemaligen Subgruppen (s. Paradigma der maximalen Differenz der SIT) stets präsent bleibt. Werden Gruppen in einer neuen Kategorie zusammengefasst, kann es sogar zur Erhöhung von Vorurteilen und Diskriminierungen kommen, da Subgruppen um den

⁵²² John F. Dovidio/Samuel L. Gaertner/Tamar Saguy, Commonality and the Complexity of »We«: Social Attitudes and Social Change, in: PSPR 13/1 (2009), 3–20, 5; vgl. auch Samuel L. Gaertner/John F. Dovidio/Phyllis A. Anastasio/Betty A. Bachman/Mary C. Rust, The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of Intergroup Bias, in: European Review of Social Psychology 4/1 (1993), 1–26; Samuel L. Gaertner/John F. Dovidio, Reducing Intergroup Bias: The Common Ingroup Identity Model, Philadelphia 2000.

⁵²³ Vgl. Gordon W. Allport, The Nature of Prejudice, Cambridge 1954.

⁵²⁴ Vgl. dazu näher Enslin, Outline, 28f. sowie Gaertner et al., Common Ingroup Identity Model, 15.

⁵²⁵ »Field studies in a range of settings (e.g. high schools, banking mergers, and blended families [...]) and antibias intervention programs with children [...] consistently show that stronger perceptions of a common, one-group identity predict more positive intergroup attitudes, thus supporting the external validity of the model.« Dovidio et al., Commonality, 5f. Vgl. für eine detaillierte Aufzählung der Studien ebd.

⁵²⁶ Dovidio et al., Commonality, 6.

Verlust ihrer alten sozialen Identität bangen (sogenannter »Identity Threat«).⁵²⁷ Gaertner und Kollegen erweiterten daraufhin das CIIM insofern, als dass neben dem bisher beschriebenen Weg der einfachen Rekategorisierung (»Single Recategorization«) – also der Kategorisierung in eine neue, übergeordnete Kategorie bei gleichzeitiger Auflösung der alten Kategorien – die duale Rekategorisierung (»Dual Recategorization«)⁵²⁸ als alternative Form vorgeschlagen wird.

Die duale Rekategorisierung sieht vor, neben der neuen übergeordneten Kategorie die alten Subidentitäten beizubehalten und diesen einen spezifischen Eigenwert zuzusprechen.

»A dual identity involves simultaneous activation of original subgroup identities (e.g., Catholics and Protestants) and a common ingroup identity (e.g., Christians). [...] We have proposed that a dual-identity form of recategorization is relevant to contexts in which group identities and associated cultural values are central to members' functioning or in which identities are associated with highly visible cues.«⁵²⁹

Das Modell dualer Rekategorisierung konnte sich gegenüber dem Modell einfacher Rekategorisierung in vielen Studien als effektiver erweisen, wobei Gaertner und Kollegen mehr und mehr nach spezifischen Kriterien der jeweiligen Nutzung von einem der Modelle fragten.

Einerseits ist das duale Modell zu bevorzugen, falls die Subgruppen-Salienz, also die Wahrnehmung von Wichtigkeit der Identität der originalen Subgruppe, sehr hoch ist und damit einem »Identity Threat« vorgebeugt werden kann. Andererseits sollte das Modell einfacher Rekategorisierung vor allem in Kontexten angewandt werden, wo die originalen Subgruppen extreme Intergruppenkonflikte erlebt haben, die jeweiligen Identitäten mit starker Stigmatisierung und Schuldbehauptung einhergehen sowie eine stabile soziale Einheit aufgebaut werden soll.⁵³⁰ Des Weiteren konnten unterschiedliche Präferenzen der Auswahl des Modells im Hinblick auf die jeweilige soziale Machtverteilung festgestellt werden:

⁵²⁷ Vgl. Moss, *Beyond Conflict*, 437. Vgl. auch du Toit, *Political Transitions*, 128: »It is not coincidental that so many dictators, from the former Yugoslavia's Tito, to Spain's Franco, Lenin, Saddam Hussein, and many others justified their brutality in terms of claims to some notion of universal identity, whilst denying any acknowledgment of those social and political identities which happened to be viewed as threatening to their regime.«

⁵²⁸ Samuel L. Gaertner/Jeffrey A. Mann/Audrey J. Murrell/John F. Dovidio, *Reducing Intergroup Bias: The Benefits of Recategorization*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 57/2 (1989), 239–249.

⁵²⁹ Dovidio et al., *Commonality*, 7.

⁵³⁰ Vgl. Moss, *Beyond Conflict*, 437, 445 und die darin von ihr genannten Studien.

»(M)ajority group members generally prefer the single approach, whilst minority groups (sic) members – wishing to avoid assimilation into the majority identity – prefer the dual approach.«⁵³¹

4.3.2 Theologisch-ethische Perspektiven auf soziale Identität

Der Social Identity Approach geht davon aus, dass aus psychologischer Perspektive nicht nur das Individuum, sondern auch das Kollektiv ein eigenes psychologisches Selbst hat, welches in einem spezifischen Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zu den einzelnen Gruppenmitgliedern steht. Dabei ist die soziale Identität eines Individuums nicht zu verstehen als ein abgespaltener, selbstfremder Teil des Ichs, sondern vielmehr eine Möglichkeit des Individuums, sein Selbstkonzept unter den Bedingungen der Sozialität aufrechtzuerhalten. Soziale Identität erscheint dabei als ambivalent. Einerseits ist durch sie die Wahrnehmung von Ähnlichkeit und das Gefühl von Zugehörigkeit maßgebend, andererseits kann soziale Identität zur Depersonalisierung und damit Abwertung von Fremdkollektiven und deren Mitgliedern führen. Wie sind diese Erkenntnisse ins Gespräch mit theologischen Überlegungen zu bringen?

4.3.2.1 Stand der systematisch-theologischen Forschungslandschaft

Der deutschsprachige systematisch-theologische Diskurs des Identitätsbegriffs stellt sich als relativ übersichtlich dar.⁵³² Im Bereich der Praktischen Theologie wurde der Begriff der Identität relativ breit rezipiert vor allem mit Blick auf die Felder Poimenik und Religionspädagogik, wobei die Entwicklungspsychologie von Erik H. Erikson sowie George Herbert Meads⁵³³ Begriff des »social self« besondere Beachtung finden konnten.⁵³⁴

⁵³¹ Ebd., 437; vgl. auch John F. Dovidio/Samuel L. Gaertner/Tamar Saguy, Another view of »we«: Majority and minority group perspectives on a common ingroup identity, in: *European Review of Social Psychology* 18/1 (2007), 296–330; Dovidio et al., *Commonality*, 7–17.

⁵³² Einen Forschungsüberblick liefert Waap, *Gottebenbildlichkeit*, 32.

⁵³³ Vgl. Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 171988; George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a. M. 111998.

⁵³⁴ Waap formuliert mit Blick auf die theologische Forschungslandschaft treffend: »Es ist bezeichnend, dass der Begriff der Identität in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE 16) nur philosophisch (I., Karen Gloy, 25–28) und praktisch-theologisch (II. Michael Klessmann, 28–32) besprochen wird. Eine systematisch-theologische Entfaltung im Rahmen der theologischen Anthropologie fällt hingegen aus.« Waap, *Gottebenbildlichkeit*, 32, FN 38. Vgl. Gloy, Art. Identität I (philosophisch); Michael Klessmann, Art. Identität II (praktisch-theologisch), in: TRE 16, 28–32. Pannenberg verhandelt den Begriff der Identität explizit und bezieht sich vor allem auf die sozialpsychologischen Theorien von G. H. Mead und E. H. Erikson, vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer*

Es ist auffällig, dass nach meinem Kenntnisstand in (fast) keinen Beiträgen des systematisch-theologischen Diskurses der Social Identity Approach rezipiert wird.⁵³⁵ Vorwiegend wird der Social Identity Approach dagegen in der englisch-amerikanischen Forschungslandschaft innerhalb der exegetischen Fächer rezipiert.⁵³⁶

Aus der deutschen systematisch-theologischen Forschungslandschaft sind nichtsdestoweniger besonders zwei Monographien jüngerer Zeit zu nennen, da sie die Identitätsthematik in gesonderter Weise und ausführlich behandeln. Sowohl »Identität und Religion«⁵³⁷ von Christopher Zarnow als auch »Gottebenbildlichkeit und Identität«⁵³⁸ von Thorsten Waap können zwar von sozialer Identität sprechen, jedoch nur im Sinne von Erik H. Erikson und George Herbert Mead, nicht im Sinne des Social Identity Approach. Die fehlende Rezeption hat entsprechende Konsequenzen für die theologische Sichtweise. Sowohl Erikson als auch Mead betrachten soziale Identität vor allem individualistisch, also unter dem Gesichtspunkt der Bedeutung für das Individuum, und nicht, wie vom Social Identity Approach postuliert, als relevante Bezugsgröße für konfliktrträgliche Intergruppendifferenzen beziehungsweise die Entstehung einer neuen psychologischen Entität durch soziale Identitätskonstruktion.

Soziale Identität wird bei Mead und bei Erikson – skizzenhaft umrissen – als das Außen des Individuums angesehen, beispielsweise als gesellschaftliche Zuschreibung oder Rolle, die vom Ich auf je bestimmte Weise internalisiert und durch die personale Identität verarbeitet wird. Dabei ist die These entscheidend,

Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983. Vgl. dazu Waap, Gottebenbildlichkeit, 360–431.

⁵³⁵ Eine Ausnahme stellt dabei der Online-Beitrag im Magazin Cursor von Rebekka Klein dar, die jedoch nicht sozial-ethische Konsequenzen der Theorien für Intergruppenverhalten aufzeigt, sondern vielmehr ein individual-ethisches Versöhnungskonzept vorschlägt, in dem Alterität zugelassen wird, vgl. Klein, Ausschluss oder Einbeziehung.

⁵³⁶ Vgl. zu den Chancen und Grenzen dieses Unterfangens ausführlich T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament sowie den Beitrag von Coleman A. Baker, Social Identity Theory and Biblical Interpretation, in: Biblical Theology Bulletin 42/3 (2012), 129–138, 136: »While there are some who remain skeptical, more are willing to explore how SIT might offer new insights into these ancient texts. At the same time, biblical scholars continue to refine the method by keeping up with the recent developments in social psychology and intergroup relations by social scientists. Others are discovering fruitful combinations of SIT with other theories, such as social memory and narrative criticism. SIT has proven to be a helpful heuristic tool for analyzing biblical texts in order to understand better the inter- and intragroup dynamics and social identity formation therein.«

⁵³⁷ Christopher Zarnow, Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (RPT 48), Tübingen 2010.

⁵³⁸ Waap, Gottebenbildlichkeit.

dass »ein ganz bestimmtes Umfeld und ganz bestimmte Sozialisationsmechanismen die psychische Struktur des Individuums prägen.«⁵³⁹ Diese Perspektivierungen haben sodann zur Folge, dass die von Waap und Zarnow dargestellten theologischen Identitätsvorstellungen gewissermaßen beim Individuum verweilen und das Kollektiv als soziale Identität, die gleichsam Teil der personalen Identität ist, nur begrenzt mitdenken.

Waap bezieht sich auf das Verhältnis von Individuum und Kollektiv insofern, als dass er dem Evangelium die Ermöglichung zur Rollendistanz attestiert sowie dem Wort Gottes, dass es zur Vereinzelnung führe, die von totalitären Rollenanforderungen an den Einzelnen befreit.⁵⁴⁰ Ähnlich formuliert es auch Zarnow, der in Rückbezug auf den Begriff des »role taking« von Mead die Terminologie Luthers vom »inneren und äußeren Menschen«⁵⁴¹ verwendet, die als Symbol das Doppelverhältnis des Menschen in seinen Beziehungen zwischen Welt und Gott verdeutlichen soll. Der äußere Mensch steht dabei im Beziehungsverhältnis *coram mundo* beziehungsweise *coram hominibus*, wobei der innere Mensch *coram Deo* angesprochen wird. Daraus zieht Zarnow die Konsequenz:

»*Coram Deo* reflektiert sich die Identität des Einzelnen als solche, über die nicht die anderen das letzte Wort haben. Nach seiner positiven Bestimmung bedeutet derselbe Gedanke aber, dass die gewissenmäßige Selbstbezeugung des Fürsichseins im Zusammensein mit den anderen und das sich darin Vor-Gott-Wissen letztlich in eins zusammenfallen.«⁵⁴²

Waap und Zarnow untersuchen somit vornehmlich das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv unter dem Gesichtspunkt der sozialen Identität als Rolle. Sie zeigen auf, wie das Wort Gottes das Individuum vor den usurpatorischen Ansprüchen und Erwartungen des sozialen Außen freispricht.

Der kurze Abriss zeigt, dass Identität in theologischer Perspektive individual-ethisch formuliert und gedacht wird. Soziale Identität hat aus dieser Perspektive kein Eigenleben, sondern ist vielmehr etwas, durch und mit dem die beziehungsweise der Einzelne leben und sich ggf. von ihren beziehungsweise seinen totalitären Ansprüchen abgrenzen muss. Durch die Überlegungen der Ansätze zur sozialen Identität, die das Eigenleben der sozialen Identitäten reflektieren, könnte ein theologischer Identitätsbegriff an die Gedanken Zarnows und Waaps anschließen und weiter fragen: Wie kann theologisch der Identitätsbegriff nicht rein individualistisch, sondern im Gespräch mit dem SIA auch kollektiv gedacht werden? Welche Konsequenzen hat die Rechtfertigungsbotschaft

⁵³⁹ Ebd., 110. Vgl. für eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Identitätstheorien von Mead und Erikson ebd., 102–117, Zarnow, Identität und Religion, 27–32; 186–220.

⁵⁴⁰ Vgl. Waap, Gottebenbildlichkeit, 512–516.

⁵⁴¹ Vgl. auch Eberhard Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, 69–73.

⁵⁴² Zarnow, Identität und Religion, 323 (Hervorhebungen im Original).

mit der ihr inhärenten Proklamation der Freistellung aus totalitären Rollanforderungen nicht nur für das Individuum, sondern auch für das Kollektiv? Inwiefern kann das Kollektiv als psychologische Entität theologisch definiert und bewertet werden?

Für erste Annäherungen an diesen Fragenkomplex ist es unumgänglich, an einige Kernaspekte protestantischer Identitätsvorstellungen anzuschließen. Zunächst seien daher wichtige Elemente christlicher Identitätskonzepte vorgestellt. Die Aufzählung erhebt dabei nicht den Anspruch einer tiefen Durchdringung bisheriger Konzepte, sondern liefert vielmehr ein umrisshaftes Schema, an welches im Hinblick auf den Problemhorizont kollektiver Identität angeknüpft werden kann.

4.3.2.2 Kernelemente christlicher Identitätskonstruktion

In kritischer Würdigung und Aneignung der theologischen Forschungslandschaft zum Thema Identität werden im Folgenden die Kernelemente christlicher Identitätskonstruktion skizzenhaft als *relational*, *gerechtfertigt*, *fragmentarisch*, *ideologiekritisch* sowie *prozessual und offen* umschrieben.⁵⁴³

(1) Die Identität des Menschen ist aus biblisch-theologischer Perspektive *relational* verfasst. Dabei ist hervorzuheben, dass der Begründungszusammenhang der relationalen Verfasstheit menschlicher Identität nicht in der horizontalen (also dem Zusammen-Sein mit anderen Menschen und Lebewesen), sondern in der vertikalen Dimension (also der Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, welcher als lebendiger Gott geglaubt wird) liegt. Der trinitarische Gott, der sich gleichsam selbst als Beziehungswesen Vater–Sohn–Heiliger Geist offenbart und der der einzig mit sich selbst identische ist,⁵⁴⁴ bestimmt »von anderwärts

⁵⁴³ Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem Manfred L. Pirner, Christliche Identität – Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen, in: ZRelPäd 1/2 (2002) (Werkstattberichte zu Religiosität und Identität), 68–79; Hans-Martin Barth, Rechtfertigung und Identität, in: PTh 86 (1997), 88–102; Eberhard Jüngel, Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche heute bei ihrer Sache?, in: ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 89–114; Henning Luther, Identität und Fragment – Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ThPr 20/4 (1985), 317–338; Waap, Gottebenbildlichkeit, 511–558; Zarnow, Identität und Religion, 303–356.

⁵⁴⁴ Vgl. Barth, Rechtfertigung und Identität, 93: »Gott allein ist der mit sich Identische. Er allein kann für sich in Anspruch nehmen: ›Ich bin, der ich bin‹ (Ex 3,14)«. Inwiefern diese Aussage zugleich mit einer Affizierbarkeit, Rückbezüglichkeit und Risikobereitschaft Gottes einhergehen kann zeigt Günter Thomas, Gottes Lebendigkeit.

her«⁵⁴⁵ die Identität des Menschen als relationale Identität.⁵⁴⁶ Einzig durch dieses Angesprochen-Sein von außen kann der Mensch aus christlicher Perspektive ein Gespräch darüber führen, wer er ist.

Anthropologisch ist er nicht bestimmt durch die Möglichkeit der Selbstsetzung, sondern durch die Bedingung des Sich-Gegeben-Seins.

»Das Ich fängt niemals mit sich selbst an, das Ich des Glaubenden schon gar nicht.«⁵⁴⁷

Die Beziehung zum lebendigen Gott ist gleichsam das ewig Gesetzte. Der Mensch kann nicht nicht in Beziehung zu Gott sein, sondern findet sich immer in einem unverbrüchlichen Raum der Treue zu ihm wieder (vgl. Ps 139).⁵⁴⁸ Die Identität des Menschen als Beziehungswesen ist nicht nur Feststellung, sondern gleichsam Auftrag. Bestimmt als das Ebenbild Gottes (vgl. Gen 1,26f.) erhält der Mensch als Geschöpf Gottes nicht nur seine besondere Würde, sondern sieht sich hineingestellt in einen Beziehungsraum, der zu pflegen ist.

»Es heißt nicht: ›Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat und dazu die Welt‹, sondern eben: ›samt allen Kreaturen‹. Der Weltbezug des Schöpfungsglaubens baut sich auf über die Erweiterung des Bewusstseins einer Verdanktheit des individuellen Daseins hin auf das Bewusstsein einer Verdanktheit der Sphäre alles Geschaffenen, als deren Teil sich das Individuum begreift.«⁵⁴⁹

Die vertikale begründet die horizontale Beziehungsdimension. Relationalität wird in beiden Dimensionen gelebt, als Geschöpf Gottes in der vertikalen Dimension, als Mitmensch sowie Mitgeschöpf in der horizontalen Dimension.⁵⁵⁰ Gilt zwar die Beziehung Gottes als Begründungszusammenhang der Relationalität des Menschen mit seinen Mitgeschöpfen und seiner Umwelt, soll damit nicht gesagt sein, dass keinerlei Angewiesenheit auf die horizontale Beziehungsdimension besteht.⁵⁵¹ Der Mensch ist angewiesen auf Beziehungen in der

⁵⁴⁵ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube I* (1830/31), hg. v. Martin Redeker, Berlin 1960, 28; vgl. auch. Zarnow, *Identität und Religion*, 307f.

⁵⁴⁶ Karl Barth nutzt bekanntlich das Modell der *analogia relationis* für die Bestimmung des Menschen als relationales Wesen. Vgl. für eine Kritik Waap, *Gottebenbildlichkeit*, 313–319.

⁵⁴⁷ Jüngel, *Anfechtung*, 94.

⁵⁴⁸ Vgl. Pirner, *Christliche Identität*, 72f.

⁵⁴⁹ Zarnow, *Identität und Religion*, 308.

⁵⁵⁰ Vgl. auch die sozial-ethischen Implikate der Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit bei Rich, *Wirtschaftsethik*, 192–196.

⁵⁵¹ Vgl. Pirner, *Christliche Identität*, 73: »Beziehungsidentität ist christliche Identität auch in dem Sinn, dass die Beziehung zu Gott nur vermittelt über die Beziehung zu Menschen wahrnehmbar ist; deshalb hat die Gemeinschaft im christlichen Glauben einen zentralen Stellenwert.« Hier ist kritisch einzuwenden, dass Pirner die Gottesbeziehung

und zu der Welt. Durch Sozialität erfährt er seine unabweisbare Bestimmung als Beziehungswesen, die Möglichkeit zur Kooperation, die Fehlbarkeit und Verletzlichkeit aller Mitgeschöpfe, die Möglichkeit der eigenen Individuation durch Gemeinsames und Differentes sowie Schutz und Geborgenheit.

An diesem Punkt ist die Schnittmenge zu den sozialpsychologischen Theorien erkennbar. Der Mensch kann nur durch Sozialität leben. Gleichsam muss die Theologie einwenden: Keine Sozialität kann die Identität des Menschen voll und ganz bestimmen. In der Gottesbeziehung werden alle mitmenschlichen Beziehungen transzendiert und heilsam relativiert.

»*Coram Deo* reflektiert sich das Selbst des Menschen, insofern es nicht in seinen mundanen Bezügen aufgeht, wie umgekehrt das Sein *coram mundo* den sozialen Individuationshorizont darstellt, in dem das Individuum überhaupt erst erfährt, was es heißt, als personale Identität bestimmt zu sein.«⁵⁵²

(2) Die Identität des Menschen ist aus biblisch-theologischer Perspektive *gerechtfertigte* Identität. Wir verlassen damit die schöpfungstheologische Dimension und widmen uns zentralen christologischen, soteriologischen und hamartiologischen Kernaussagen. Eine gerechtfertigte Identität muss nicht auf ständiger Suche nach dem eigenen Wesen sich selbst in der horizontalen Dimension unter Beweis stellen, sie muss nicht bestimmten Gruppen oder Meinungen angehören, um sich selbst zu finden, sie muss in keine Rolle schlüpfen oder politischen Ideologien folgen, um »ganz« zu werden. Gerechtfertigte Identität ist befreite Identität, die nicht gewonnen werden muss, sondern im Glauben »als eine vor Gott gewonnene und von ihm geschenkte«⁵⁵³ erscheint.

Die Rede von der Rechtfertigung des Menschen soll hier nicht dazu dienen, Termini wie »Selbstverwirklichung«, »Identitätssuche« und »Lebensführung« unter den Generalverdacht der Gottlosigkeit zu stellen.⁵⁵⁴ Eine gerechtfertigte Identität strebt vielmehr danach, sich selbst zu verwirklichen, also die Früchte der Gnade, die eigenen Talente und Lebensperspektiven in die Welt zu tragen und dafür mögliche Wege und Umwege zu suchen und zu nehmen.⁵⁵⁵ Theologische Anthropologie perspektiviert den Zuspruch der vertikalen Dimension, der Handeln und Selbstverwirklichung in Freiheit ermöglicht.

nur (!) über mitmenschliche Relationalität vermittelt sieht und damit dem direkten unvermittelten Wirken Gottes auf den Menschen und der Unabhängigkeit der Gott-Mensch-Relation von weltlichen Instanzen kein Platz eingeräumt wird.

⁵⁵² Zarnow, Identität und Religion, 323f.

⁵⁵³ Waap, Gottebenbildlichkeit, 512.

⁵⁵⁴ Vgl. zur kritischen Perspektive und Negierung des Begriffs »Selbstverwirklichung« beispielsweise Michael Beintker, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998.

⁵⁵⁵ Vgl. für eine positive Aufnahme einer aktiven Gestaltung von Lebensführung auch Pirner, Christliche Identität, 71f.

»Rechtfertigung heißt also zunächst einmal *Unterbrechung* der Zusammenhänge und Konstruktionen, die eine Identität oder auch Nicht-Identität konstituieren, insofern diese ohne den Bezug zur Wirklichkeit des dreieinigen Gottes gebildet wurde. [...] Die Rechtfertigungsbotschaft in der Kraft des Heiligen Geistes erzeugt eine innere Distanz der Person zu den Bildern der Gesellschaft und eine Erkenntnis der Verstrickungen in Zusammenhänge, die Freiheit rauben und sowohl Individualität wie Gemeinschaft behindern.«⁵⁵⁶

Gleichwohl ist eine gerechtfertigte Identität nicht gleichzusetzen mit einem gleichbleibenden Gefühl von Ganzheit und Abgeschlossenheit, denn christliche Identität ist nicht nur relational und gerechtfertigt, sondern auch fragmentarisch.

(3) Identität bleibt aus theologischer Perspektive *fragmentarisch*, auch wenn sie als von Gott gegeben und geschenkt geglaubt wird. Der Mensch bleibt *simul iustus et peccator*, die Rechtfertigungserfahrung bleibt Einbruch des Letzten ins Vorletzte und ist menschlicher Methodik und Kontrolle entzogen. An diesem Punkt erfährt der Identitätsbegriff seine spezifisch eschatologische Zuspitzung.

Das Geschenk der gerechtfertigten Identität ist lebensweltlich nicht spürbar als Zustand des immerwährenden inneren Friedens und der Abgeschlossenheit. Erlebnisse des Scheiterns, des Leids, des Selbstzweifels und des Todes gehören unter den Bedingungen der Endlichkeit auch zur gerechtfertigten Identität.

»Und so konstituiert sich Identitätsbewusstsein in der Spannung von Fragmentaritätsbewusstsein und Ganzheitssehnsucht. Beides gehört untrennbar zusammen: Das Bewusstsein der eigenen Fragmentarität ist der Schmerz über eine nur als abwesend anwesende Ganzheit. Aber nur weil man sich als Fragment erfährt, sehnt man sich über sich selbst hinaus und zu einer Ganzheit hin.«⁵⁵⁷

Die Ganzheitssehnsucht, die aus der Erfahrung der eigenen Fragmentarität entspringt, ist dabei nicht zu deuten als Hybris oder ein Sein-Wollen-wie-Gott, sondern ist vielmehr zu würdigen als ein Phänomen, was den Menschen durch produktive Unruhe nach dem Ganzen fragen lässt bei gleichzeitigem Wissen über »die faktische Unabschließbarkeit von Entwicklungs- und Lebensprozessen.«⁵⁵⁸

Die neue Identität des Menschen steht somit unter dem eschatologischen Vorbehalt. »Die Glaubenden sind bereits neue Menschen, aber sie werden erst ganz und gar neu und vollkommen sein bei Gott.«⁵⁵⁹ Jede Identitätskonstruktion,

⁵⁵⁶ Waap, Gottebenbildlichkeit, 514 (Hervorhebungen im Original).

⁵⁵⁷ Zarnow, Identität und Religion, 346f.

⁵⁵⁸ Ebd., 349.

⁵⁵⁹ Pirner, Christliche Identität, 74. Vgl. 1Kor 13,12: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.«

die das Fragmentarische der Identität nicht anerkennt, muss von hier aus kritisiert werden. So kann Sünde verstanden werden als »das Aus-Sein auf vollständige und dauerhafte Ich-Identität, das die Bedingungen der Fragmentarität nicht zu akzeptieren bereit ist.«⁵⁶⁰ Oder in den Worten Eberhard Jüngels:

»Es ist nicht wahr, dass der Glaube den Menschen mit sich selbst identisch macht. Der Sünder will mit sich selbst identisch werden. Der Glaubende unterscheidet sich vom Sünder nicht dadurch, dass er der endlich mit sich selbst identisch gewordene Mensch ist. Sondern vom Sünder unterscheidet sich der Glaubende dadurch, dass er nicht mehr mit sich selbst identisch zu werden braucht. Als Glaubender ertrage ich die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, indem ich Gott zwischen mir und mir wohnen lasse.«⁵⁶¹

Die fragmentarische Identität verweist den Menschen mit Pannenberg gesprochen auf seine *Exzentrizität*.⁵⁶² Der Mensch wird von außen konstituiert und hat sein Zentrum außerhalb seiner selbst. Das Leben in der Sünde wäre so verstanden der Versuch eines Lebens basierend auf der eigenen Zentralität in gleichzeitiger Aberkennung der Fragmentarität des Lebens unter den Bedingungen der Endlichkeit. Sünde ist »als Verkehrung der wahren menschlichen, d. h. exzentrischen Bestimmung zu profilieren«⁵⁶³. Die Fragmentarität und Unabschließbarkeit menschlicher Identität ruft den Menschen immer wieder aus sich heraus und lässt ihn nach dem Zentrum fragen, welches außerhalb seiner selbst liegt und ihn von da aus bestimmt.

(4) Die Identität des Glaubenden wird als eine *ideologiekritische* Identität konstruiert. Jeder Wahrheitsanspruch, der sich als allumfassend und unumstößlich verkauft, wird von der relationalen, gerechtfertigten, fragmentarischen Identität radikal in Frage gestellt. Die Ideologie kann verschiedene Gestalten annehmen. Religiöse Gruppierungen, politische Parteien, ökonomische Denksysteme; überall, wo allumfassende Heilsversprechen und Ganzheitsvisionen proklamiert werden, setzt die Ideologiekritik christlicher Identität ein.⁵⁶⁴ Jedes Kollektiv, welches dem Individuum Ganzheit oder schon die prinzipielle Möglichkeit der innerweltlichen Erlösung des Selbst verspricht, steht hier unter Verdacht und Kritik. An diesem Punkt überschneidet sich die theologische Identitätskonstruktion mit den oben entfalteten Gestalten der Sünde nach Barth, von denen die

⁵⁶⁰ Luther, Identität und Fragment, 330.

⁵⁶¹ Eberhard Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, in: EvTh 29 (1969), 1–24, 21.

⁵⁶² Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 81. Pannenberg verwendet den Begriff im Anschluss an und in Abgrenzung zu Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin ²1965. Vgl. dazu näher Waap, Gottebenbildlichkeit, 367–370.

⁵⁶³ Ebd., 370.

⁵⁶⁴ Vgl. Pirner, Christliche Identität, 75.

Ideologie eine spezifische Gestalt darstellt. Die ideologiekritische Identität macht dabei insbesondere keinen Halt vor kirchlichen Ganzheitsversprechen und hermetischen Abriegelungen gegenüber kritischen Stimmen und Infragestellungen von außen. Die Proklamation einer nicht angreifbaren und nicht scheiternden Kirche bei gleichzeitiger Negation und Abwertung anderer Wahrheitsansprüche gilt auch im Hinblick auf kirchliche Akteure und Kollektive als zu kritisierende Gestalt der Sünde. Damit sind schon wichtige Impulse für das letzte Kernelement christlicher Identität benannt.

(5) Christliche Identität wird als *prozessual und offen* konstruiert.⁵⁶⁵ Die Identität der Glaubenden bleibt gerade durch ihre spezifische Offenheit dem Fremden und dem Anderen gegenüber prozesshafte Identität. Eine besondere Herausforderung liegt dabei darin, die Grenzen des Nicht-Prozessualen der eigenen Wahrheits- und Gotteserkenntnis auszuloten, um artikulationsfähig in die Begegnung zu gehen und das Tolerierbare vom Nicht-Tolerierbaren unterscheiden zu können. Im »Spannungsfeld von Beheimatung und Begegnung«⁵⁶⁶ ist der Christ und die Christin dazu herausgefordert, sich irritieren zu lassen, die eigenen Perspektiven zu hinterfragen und gleichzeitig das feste, nicht-veränderbare Element seiner beziehungsweise ihrer Identität und dessen Implikate nicht aus dem Blick zu verlieren. Dabei gehören Relationalität, Rechtfertigung, Fragmentarität und Ideologiekritik zu den Kernelementen seiner beziehungsweise ihrer Beheimatung. Ein besonderer Grenzfall erscheint dann, wenn vom Gegenüber alle diese Kernelemente in Frage gestellt werden und es um die alleinige Durchsetzung des eigenen Wahrheitsanspruches geht. Offenheit und Prozessualität ist hier nicht gemeint als prinzipielle dynamische Anpassung an jeden fremden Wahrheitsanspruch, sondern vielmehr als ein Sich-nicht-gänzlich-Verschließen gegenüber dem Fremden, der in der eigenen Binnenperspektive als relationale und gerechtfertigte Identität konstruiert wird. Auch der Fremde, sei er noch so hassend und ideologisch, bleibt das geliebte Kind Gottes.

4.3.2.3 Theologisch-ethische Impulse zu kollektiven Identitätskonstruktionen

Die fünf skizzierten Kernelemente christlicher Identitätskonstruktion beziehen sich auf das Individuum als Träger der personalen Identität, die als relational, gerechtfertigt, fragmentarisch, ideologiekritisch, prozessual und offen gedacht werden kann. Im Gespräch mit dem Ansatz sozialer Identität kann das Kollektiv als psychologische Entität mit Eigenleben gedacht werden, das in einem spezifischen Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zur personalen Identität

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., 78; Pirner spricht von einer »offenen Übergangs-Identität«.

⁵⁶⁶ Ebd., 79, vgl. zum religionspädagogischen Diskurs exemplarisch Friedrich Schweitzer, Identitätsbildung durch Beheimatung oder Begegnung? Religion als pädagogische Herausforderung in der pluralen multireligiösen Gesellschaft, in: *EvErz* 49 (1997), 266–279.

seiner Mitglieder steht. Dabei entstehen folgenreiche Impulse durch Einbezug der theologisch anthropologischen – wenn auch überwiegend individualistischen – Überlegungen. In Verbindung mit Ausführungen von Dietrich Bonhoeffer zur Sozialgestalt und Eigenart kirchlicher Gemeinschaft und Vergemeinschaftung sollen im Folgenden einige theologische Impulse zum Eigenleben kollektiver Identitäten im Gespräch mit dem SIA formuliert werden. Es erscheint angesichts der Verwobenheit von Individuum und Kollektiv sinnvoll, individual-ethische (These 1) sowie sozial-ethische Perspektiven (These 2) auszuformulieren und diese aufeinander zu beziehen.

These 1: Die relationale, gerechtfertigte, fragmentarische, ideologiekritische, offene und prozessuale Identität schützt vor der von der Selbstkategorisierungstheorie beschriebenen Depersonalisierung des Selbst.

Das grundlegende Fundament der SCT basiert auf der Annahme, dass ein umgekehrt relationales Verhältnis der Salienzen von sozialer und personaler Identität besteht. Gewinnt die soziale Identität in spezifischen Situationen an Salienz, wird diese auf Seite personaler Identität geringer und Depersonalisierung, die wiederum verbunden ist mit der Aufwertung der eigenen Gruppe und der Nivellierung von Differenzen innerhalb jener Gruppe, findet statt. Dieser Prozess ist laut der SCT wichtig, da so das Selbstkonzept der Gruppenmitglieder gestärkt wird. Jüngel hat dieses Phänomen so beschrieben:

»Das Kollektiv, die Gruppe verspricht wenigstens etwas von der Identität, die das Ich allein nicht mehr finden kann. Wobei die Gruppe ihre eigene Identität nur zu oft vor allem durch die Abgrenzung von anderen gewinnt. Man ist vor allem durch Negation das, was man ist.«⁵⁶⁷

Diese von der SCT beschriebenen natürlich anmutenden Tendenzen der Menschen werden von Seiten theologischer Anthropologie in spezifischer Weise hinterfragt und durchbrochen. Basiert die psychologische Anthropologie auf der Annahme, dass der Einzelne beziehungsweise die Einzelne seine beziehungsweise ihre sozialen Identitäten für die Schaffung und Aufrechterhaltung eines positiven Selbstkonzepts benötigt, hinterfragt die theologische Anthropologie diesen Einsatzpunkt, indem jegliche Identitätsschaffung durch den Zuspruch von Rechtfertigung heilsam relativiert wird.⁵⁶⁸ Erlebt sich der Mensch als ge-

⁵⁶⁷ Jüngel, *Anfechtung*, 95.

⁵⁶⁸ Vgl. Barth, *Rechtfertigung und Identität*, 95: »Während die Psychologie sich lang mit der Frage und der Suche nach Identität aufhält, tut die Rechtfertigungslehre diesen anthropologischen Einsatzpunkt als eher selbstverständlich nur kurz ab – und während die Psychologie über den umgreifenden, die Identität fördernden Sinnhorizont letztlich doch nur wenig zu sagen hat, liegt hier das ganze Pathos der Rechtfertigungstheologie.«

rechtfertigt, steht er in neuen Relationen zu seiner Umwelt. Kollektivzugehörigkeiten sind kein Zwang mehr, sondern Möglichkeit des Ausdrucks eigener Identität.

Die christliche Taufe steht dabei performativ für den Beginn dieser heilsamen Relativierung sozialer Identitäten. Mit Günter Thomas gesprochen erhält die Identität des und der Glaubenden durch die Taufe einen neuen Rahmen.

»Mit der Taufe wird das Leben eines Menschen so neu gerahmt, dass andere identitäts- und ereignisbestimmende Rahmen zweitrangig werden: jung oder alt, Mann oder Frau, Schwede oder Amerikaner, krank oder gesund, reich oder arm ... All diese anderen Rahmen gibt es noch, aber sie werden von dem Christusrahmen deformiert, verbogen, zerkratzt und manchmal richtig aufgebrochen. Situationen, Erfahrungen, das Leben prägende Mächte und Einflussgrößen können diesem Rahmen ausgesetzt werden. Sie werden durch den neuen Rahmen selbst zu einer gerahmten Sache. Dieser Rahmen entlarvt Gefangenschaften und Abhängigkeiten, die das Leben einengend rahmen möchten. Diesen Rahmen wird der Getaufte nicht mehr los. Er kann vergessen werden oder ignoriert werden, aber er ist dem Leben von dem Akt der Taufe an mitgegeben.«⁵⁶⁹

Durch die Botschaft der Rechtfertigung, die durch die Taufe leiblich erfahrbar wird, wird der Mensch zunächst freigesprochen von jeder zwanghaften Identitätssuche. Er »wird ein freies Ich, das sich keinem Kollektivzwang zu unterwerfen hat«⁵⁷⁰. Die »Dialektik von individuellem Selbstbewusstsein und Kollektivbewusstsein«⁵⁷¹ kann so im Bewusstsein der Taufidentität, im Bewusstsein des neuen Rahmens, heilsam relativiert und transzendiert werden.

Das Modell der SCT wird somit theologisch interpretiert als alter Rahmen, dem der Mensch nicht ohnmächtig ausgeliefert ist, sondern von dem er sich durch eine *iustitia aliena* immer wieder befreien kann. Die umgekehrte Relationalität der Salienzen von personaler und sozialer Identität ist kein in Stein gemeißeltes Gesetz menschlicher Natur, sondern Teil der zu überwindenden unversöhnten Wirklichkeit.

Theologisch muss daher die prinzipielle Möglichkeit einer *Gleichzeitigkeit der Salienzen von personaler und sozialer Identität* proklamiert werden. Das Selbst wird gar unter den Bedingungen einer hohen Salienz der sozialen Identität nicht depersonalisiert, da jegliche Gruppenmitgliedschaft und -aktivität nicht für den Aufbau des Selbstkonzepts genutzt werden muss, sondern als

⁵⁶⁹ Günter Thomas, Was geschieht in der Taufe – Das Taufgeschehen zwischen Schöpfungsdank und der Inanspruchnahme für das Reich Gottes, Göttingen 2011, 54. Vgl. auch die gendertheologische Interpretation der Relativierung sozialer Identitäten bei Isolde Karle, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...« Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.

⁵⁷⁰ Jünger, Anfechtung, 96.

⁵⁷¹ Ebd., 94.

Frucht des bereits gerechtfertigten Selbstkonzepts der Glaubenden gilt. Damit soll nicht der Wunsch nach sozialer Gemeinschaft und Zugehörigkeit theologisch denunziert werden, sondern vielmehr die einseitige Ausrichtung des Menschen auf Gruppenzugehörigkeit und das Sich-Verlieren innerhalb der Gruppe. Könnte die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit der Salienzen tatsächlich realisiert werden, hätte dies enorme Konsequenzen sowohl für die Intragruppendynamik, als auch das Intergruppenverhalten. Die Person innerhalb der Gruppe kann sich als nicht depersonalisierte, freie Person einbringen, sie ist ausgerichtet auf ein spezifisches Ziel, welches nicht dem Zweck des Aufbaus des Selbstkonzepts dient, sondern theologisch gesprochen auf das Reich Gottes ausgerichtet ist (vgl. dazu näher These 2). Sie sieht als gerechtfertigte Identität auch in der Fremdgruppe nicht ein für die eigene Aufrechterhaltung des Selbstkonzepts abzuwerfendes Kollektiv, sondern vielmehr eine aus personalen Identitäten bestehende kollektive Identität, die ein bestimmtes zu würdigendes oder zu kritisierendes Ziel verfolgt.

Doch bleibt die realisierte Taufwirklichkeit stets als eine zu bewährende Wirklichkeit bestehen. Der Mensch bleibt auch als Getaufte *simul iustus et peccator*. Durch die Taufe wird kein immerwährender Schwebestand garantiert, in dem der Mensch die eigenen Abhängigkeiten und Kollektivzwänge heroisch überblicken und abstreifen kann. Die Gleichzeitigkeit der Salienzen von personaler und sozialer Identität bleibt als Möglichkeit bestehen, die die Glaubende und der Glaubende wegbereitend vorbereiten kann.

Damit enthält die erste These ein unverkennbar *individual- und tugend-ethisches, zugleich kirchlich-kommunitäres Implikat*. Der Glaubende beziehungsweise die Glaubende ist dazu aufgerufen, sich des Ursprungs seiner beziehungsweise ihrer fragmentarisch exzentrischen Identität stets zu erinnern. Tägliches Gebet, Gottesdienst, Abendmahl, Tauferinnerung und Meditation sind exemplarisch zu nennende wegbereitende Maßnahmen für die Möglichkeit empirisch greif- und wahrnehmbarer unabhängiger Personalität, die keine äußeren, weltlichen Kollektive und Instanzen zum Aufbau des Selbstkonzepts benötigt. Martin Luther verweist auf den engen Zusammenhang von Taufe und geübter Bußpraxis, da ihm die menschlichen Anfechtungen und Fallstricke bewusst sind:

»Also ist die busse nicht anders denn ein widdergang und zutreten zur Tauffe, das man das widder holet und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat.«⁵⁷²

Bonhoeffers Gedicht »Wer bin ich?«⁵⁷³ ist als ein solcher Versuch der Tauferinnerung zu interpretieren. Bonhoeffers einziger Ausweg aus der Identitätsfalle

⁵⁷² WA 30 I, 221 (Großer Katechismus).

⁵⁷³ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998, 234f.:

des »alten Menschen«⁵⁷⁴, die suggeriert, dass weltliche Instanzen und Zuschreibungen erlösende Identität generieren, ist trotz aller Fragmentarität und Zerrissenheit der rettende Ruf:

»Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!«⁵⁷⁵

Die immer wieder zu vernehmende Botschaft des Letzten, die durch die Taufe in das Leben des Menschen getreten ist, kann als Kraftquelle der Resilienz vor Überidentifikationen mit sozialen Identitäten angesehen werden. Das Evangelium eröffnet besonders durch tägliche Buß- und Erinnerungspraxis als wegbereitende Maßnahmen die Möglichkeit, Kollektiv und Selbst gleichzeitig statt de-personalisierte Kollektivperson zu sein. Dabei ist die Einzelne beziehungsweise

»Wer bin ich?

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest
wie ein Gutsherr aus seinem Schloss.

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich spräche mit meinen Bewachern
frei und freundlich und klar,
als hätte ich zu gebieten.

Wer bin ich? Sie sagen mir auch,
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer, der Siegen gewohnt ist.

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle,
hungernd nach Farben, nach Blumen, nach Vogelstimmen,
dürstend nach guten Worten, nach menschlicher Nähe,
zitternd vor Zorn über Willkür und kleinlichste Kränkung,
umgetrieben vom Warten auf große Dinge,
ohnmächtig bangend um Freunde in endloser Ferne,
müde und leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen,
matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?

Wer bin ich? Der oder jener?

Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?
Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler
und vor mir selbst ein verächtlich wehleidiger Schwächling?
Oder gleicht, was in mir noch ist, dem geschlagenen Heer,
das in Unordnung weicht vor schon gewonnenem Sieg?
Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.

Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!«

⁵⁷⁴ WA 30 I, 221.

⁵⁷⁵ DBW 8, 235.

der Einzelne nicht auf sich allein gestellt. Die Wegbereitung findet in spezifischer Weise im Kollektiv statt, womit die Brücke zur zweiten These geschlagen ist.

These 2: Die Kirche als Kollektivperson und Gemeinschaft der Heiligen und Sünder ist Zeichen und Werkzeug kollektiver Versöhnung durch Anerkennung von Individualität, kollektive Schuldbekennnisse sowie reale Bußwerke. Diese Mechanismen sind sphärensensibel und kontextbezogen auf weltliche Kollektive zu übertragen.

Die zweite These verändert den Blickwinkel und legt den Fokus auf die Frage nach versöhnter und versöhnlicher Kollektivität. Wie lässt sich eine solche Kollektivität näher umschreiben und theologisch bestimmen?

Zunächst ist festzustellen, dass an diesem Punkt die bisherige theologische Rezeption von Identität eine spezifische Erweiterung erfährt, da die Frage im Raum steht, inwiefern die Kernelemente theologischer Identitätskonstruktion nicht nur auf das Individuum, sondern auch auf das Kollektiv zu beziehen sind. Prägnant formuliert: Inwiefern gilt Relationalität, Rechtfertigung, Fragmentarität, Ideologiekritik und Prozessualität auch dem Kollektiv? Welche sozial-ethischen Impulse lassen sich aus der Bearbeitung der Frage formulieren?

Die Dissertation »Sanctorum Communio«⁵⁷⁶ von Dietrich Bonhoeffer könnte hier Impulse für die theologische Begriffs- und Theoriebildung liefern. Bonhoeffer liefert zu seiner Zeit nach Ernst Wolf »wohl die scharfsinnigste und vielleicht tiefstinnigste Behandlung der Frage nach der wesenhaften Struktur der Kirche, danach ob und wie die empirische und die wesentliche Kirche logisch und soziologisch und in beidem zugleich theologisch unter *einen Begriff* zu bringen seien«.⁵⁷⁷

Bonhoeffers Anliegen ist es, ein systematisches Verständnis der besonderen Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche unter Zuhilfenahme von Sozialphilosophie und Soziologie (die gleichsam in den Dienst der Dogmatik gestellt werden) zu entwickeln.⁵⁷⁸ Auch wenn Bonhoeffer nicht den heuristischen Begriff der Identität nutzt wie der SIA, lassen sich vielversprechende Hinweise zum Verhältnis von Individuum und Kollektiv sowie zur Eigenart kollektiven Verhal-

⁵⁷⁶ Im Original: Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Berlin/Frankfurt Oder, 1930; im Folgenden wird zitiert aus DBW 1. Die folgenden Überlegungen können der Komplexität und Tiefe des Werks aufgrund des begrenzten Rahmens der Arbeit nicht gerecht werden. Es werden einzelne Gedankenstränge Bonhoeffers in den Dienst der Frage nach überpersonaler Versöhnung gestellt.

⁵⁷⁷ Ernst Wolf, Vorwort zur Neuauflage von D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (TB 3), München 1954, 5f. (Hervorhebung im Original).

⁵⁷⁸ Vgl. DBW 1, 13.

tens finden. Er beschreibt die Besonderheiten und Eigenarten christlicher Gemeinschaft, die er da verortet, »wo jeder sein ganz individuelles Leben führt«⁵⁷⁹. In scharfer Abgrenzung und Kritik zum Idealismus tritt er gegen die Vernichtung der »konkrete(n) Person«⁵⁸⁰ innerhalb einer Gemeinschaft an. Mit Bonhoeffer können zwei Kriterien versöhnender und versöhnlicher Kollektivität benannt werden (*Punkt 1 und 2*), die vom Kollektiv Kirche in besonderer Weise in der Lebenswirklichkeit zu implementieren sind (*Punkt 3*) und auf die weltliche Sphäre unter Berücksichtigung von Differenzen und Analogien übertragen werden können (*Punkt 4*).

1. Anerkennung von Individualität innerhalb der Kollektivperson

Grundlegend für Bonhoeffer ist die oben durch den SIA aufgeworfene Frage nach dem Eigenleben von Kollektiven:

»Ist es möglich, die Kollektivperson als ethische Person zu betrachten, d. h. sie in die konkrete Situation des Angeredetseins von einem Du hineinzustellen?«⁵⁸¹

Dabei stellt er anhand des israelitischen Begriffs des »Volkes Gottes« zunächst fest, dass biblisch-theologisch der Anruf Gottes gerade nicht dem Einzelnen, sondern einer Gemeinschaft gilt.

»Das Volk soll Buße tun als Volk Gottes. Nicht die Einzelnen hatten sich versündigt, sondern das Volk. So muß auch das Volk getröstet werden (Jes. 40, 1).«⁵⁸²

Das oben aufgeführte für das Individuum geltende Kernelement der Relationalität gilt nach Bonhoeffer nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft.

⁵⁷⁹ Ebd., 128f.

⁵⁸⁰ Ebd., 131.

⁵⁸¹ Ebd., 74.

⁵⁸² Ebd. Vgl. für weitere biblisch-theologische Perspektiven auf Kollektivität im Alten Testament Detlef Dieckmann, Identität in der Krise des Exils. Israels Segens-Existenz nach Sach 8, Gen 12 und Gen 26, in: Alexander Deeg/Stefan Heuser/Arne Manzeschke (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2007, 23–40 sowie zahlreiche exegetische Beiträge aus der anglo-amerikanischen Forschungslandschaft, die den SIA als heuristisches Mittel der Interpretation nutzen, überblicksartig dargestellt bei Baker, Social Identity Theory and Biblical Interpretation, 134f.

»Nicht nur auf die Völker sieht Gott, sondern er hat seinen Willen mit jeder kleinsten Gemeinschaft, mit jeder Freundschaft, jeder Ehe, jeder Familie. Und in diesem Sinne hat Gott seinen Willen auch mit der Kirche.«⁵⁸³

Bonhoeffer weist somit dem Kollektiv eine spezifische Verantwortung zu; er kann das Kollektiv als »Kollektivperson« mit ethischer Verantwortung konstruieren, ohne dabei jedoch einer Depersonalisierung des Individuums das Wort zu Reden.

»Es gibt eben nicht zwei Schichten im Menschen, eine soziale und eine intime, sondern der Mensch ist strukturell eine Einheit, und nur die Richtungsintentionen können sich in ihm widersprechen. Er muß sich als innere Einheit wissen und entscheiden, darf sich also nicht den konkreten Ansprüchen der Kollektivperson blind unterwerfen, sondern muß sich zu einer einheitlichen Willensentscheidung durchringen. Nur auf solchen einheitlichen Personen baut sich die ethische Gemeinschaft auf.«⁵⁸⁴

An dieser Stelle zeigt sich die fundamentale Differenz innerhalb der Anthropologie des SIA und der theologischen Anthropologie Bonhoeffers. Der SIA beschreibt, dass Gruppenverhalten einerseits in Kontinuität zum Individuum steht, da die soziale Identität Teil des aufrechtzuerhaltenden Selbstkonzepts ist, und andererseits Diskontinuität zwischen Kollektiv und Individuum insofern vorherrscht, als dass durch die Akzentuierung der sozialen Identität die Depersonalisierung des Selbst stattfindet. Bonhoeffers Einsatzpunkt und Anthropologie steht dem diametral entgegen. Er setzt beim neuen Menschen an, der keine sich einander ausschließenden Binaritäten von sozial und personal in sich trägt, sondern vielmehr als innere Einheit im Kollektiv entscheidet. Das Kollektiv steht bei ihm einerseits in Kontinuität zum Individuum, da es sich als vom Kollektivzwang freie Person an jener Gemeinschaft beteiligt, zugleich besteht andererseits eine Diskontinuität zwischen Individuum und Kollektiv, da dem Kollektiv eine spezifische vom Individuum unabhängige Eigenverantwortung zugeschrieben wird. Es wird somit nicht als ein Kollektiv bestehend aus Einzelpersonen gedacht, sondern ihm wird *als* Kollektiv eine bestimmte Personalität zugesprochen, aus der Verantwortung und Schuldfähigkeit erwächst. Diese Verantwortung erwächst nach Bonhoeffer also aus der Tatsache, dass sich einheitliche Einzelpersonen zusammenschließen und als neue Kollektivperson Entscheidungen treffen, die nicht mit der Individualität aller Mitglieder identisch sind.

Mit diesem Personenbegriff kann Bonhoeffer die Denkbewegungen idealistischer Philosophie und Theologie kritisieren, da er dem idealistischen Personenbegriff die Verschlingung des Einzelnen in das Gesamte attestiert.

⁵⁸³ DBW 1, 74..

⁵⁸⁴ DBW 1, 75.

»Gemeinschaft muß hier ›Einheit‹ werden [...], damit ist aber die Wesensstruktur sämtlicher Gemeinschaften, so auch der Kirche, verkannt.«⁵⁸⁵

Bleibe man somit bei der Anthropologie des SIA stehen und nähme diese als natürlich gegeben und unveränderbar hin, unterläge man nach Bonhoeffer gewissermaßen einem idealistischen Fehlschluss. Die Persönlichkeit und das Gewissen Einzelner gingen in Situationen der Gruppensalienz zunichte. Dagegen Bonhoeffer:

»Jede Person aber hat nur *ein* Gewissen, das für sie als Glied der Kollektivperson wie als Einzelne gilt.«⁵⁸⁶

Bonhoeffer widerspricht somit vehement der »Verächtlichmachung des Individuums«⁵⁸⁷ bei gleichzeitiger Anerkennung der Wichtigkeit und Besonderheit der Kollektivpersonalität sozialer Gemeinschaft. Es besteht somit ein spezifischer Zusammenhang zur ersten individual-ethischen These, denn als erstes Minimalkriterium für versöhnte und versöhnliche Kollektivität muss gelten, dass die personalen Identitäten der Gruppenmitglieder Raum haben dürfen. Die individual-ethische Prämisse der Taferinnerung als Möglichkeit der Gleichzeitigkeit der Salienzen von personaler und sozialer Identität gilt *vice versa* sozial-ethisch für das Kollektiv, welches somit die Möglichkeit offen halten muss, dass sich Individuen innerhalb des Kollektivs frei entfalten können.

Um einer zu einseitigen Kritik an jener idealistischen Perspektive und dem SIA vorzubeugen: Der SIA ist unabhängig des Bonhoefferschen Widerspruchs an jeglicher Depersonalisierung im Kollektiv unbedingt zu würdigen. Einerseits stellt sich der SIA gegen ein rein individualistisches Verständnis von Identität, indem auch die soziale Identität als dem Selbstkonzept inhärent und zugleich selbstständig gedacht werden kann. Hier wird der Finger in jene Wunden von Theologien gelegt, die Identitätskonzepte ohne den Einbezug menschlicher Sozialität und eines Eigenlebens von Kollektiven formulieren. Andererseits zeigt der SIA gewissermaßen die empirischen Gefahren des Verhältnisses von Individuum und Kollektiv auf, die aus theologischer Perspektive zu überwinden sind und gleichsam den Einsatzpunkt für Bonhoeffers theologische Anthropologie darstellen.

⁵⁸⁵ Ebd., 131, FN 68.

⁵⁸⁶ Ebd., 75 (Hervorhebungen im Original).

⁵⁸⁷ Jünger, Anfechtung, 94.

2. Stellvertretendes kollektives Schuldbekenntnis und tätige Buße

Bonhoeffer kann also Kollektivpersonen ein eigenes »Aktzentrum«⁵⁸⁸ zuweisen, welches diese Kollektive zu selbstständigen ethischen Akteuren macht. Die naheliegende Schlussfolgerung und zugleich Kehrseite dieser Erkenntnis ist, dass der Gemeinschaft damit auch eine spezifische »Gesamtschuld«⁵⁸⁹ zugeschrieben werden kann und muss, die nicht schlicht die Addition von individueller Schuld ist und durch Einzelne einzig individuell zu bekennen wäre.

»Es gibt nicht nur eine Schuld der einzelnen Deutschen, der einzelnen Christen, sondern es gibt eine Schuld Deutschlands und eine Schuld der Kirche. Hier schafft nicht Abhilfe die Bußfertigkeit und Rechtfertigung der Einzelnen, sondern Deutschland und die Kirche müssen Buße tun und Rechtfertigung erfahren.«⁵⁹⁰

Entgegen Hannah Arendt, die kollektive und stellvertretende Schuldbekenntnisse ablehnte, da diese die prinzipielle Unvertretbarkeit individueller Schuld übergingen und die eigentlichen Täterinnen und Täter sich hinter dem Schon-Gesagten verstecken könnten, ohne eigene Initiativen zu ergreifen, plädierte

⁵⁸⁸ DBW 1, 75.

⁵⁸⁹ Ebd., 74.

⁵⁹⁰ Ebd. Vgl. auch Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, 142: »Vertritt man wie Bonhoeffer eine relationale Anthropologie, so liegt es auf der Hand, dass Verantwortung als personale Realität zugleich auch eine soziale Dimension aufweist. Daraus ergibt sich, dass auch die Sünde eine kollektive Dimension hat; und zwar nicht nur derart, dass jeder an der Tat des andern Schuld ist, sondern auch so, dass Gemeinschaften als solche Schuld auf sich laden können. Diese Schuld ergibt sich insbesondere dort, wo eine Kollektivperson, d.h. eine Gemeinschaft, als Akteinheit ihrer ethischen Verpflichtung nicht nachkommt, einer Verpflichtung, die nicht nur in ihren Gliedern, sondern der Gemeinschaft als solcher von Gott her zukommt. Weil nun – aufgrund der fundamentalen wechselseitigen Bezogenheit von Einzelperson und Gemeinschaft über die Stellvertretung und Repräsentanz stets ein innerer Zusammenhang zwischen den Handlungen einzelner und den Gemeinschaften gegeben ist, stehen alle Menschen als Einzelpersonen in solchen überindividuellen Verantwortungs- und Schuldzusammenhängen. Eine so geartete Gesamtschuld einer Gemeinschaft ist jedoch strikt zu unterscheiden von der Summe der schuldhaften Taten der einzelnen Glieder oder auch von der Schuld als sozialer Erscheinung innerhalb einer Gemeinschaft.« Oder ebd., 557, FN 194: »Dagegen ist zu halten, daß jedes soziale Gebilde, insofern es durch klare Verantwortungsstrukturen aufgebaut ist, die die einzelnen Glieder miteinander vernetzt, mehr ist als die Summe der Individuen. So handelt ein Polizist, ein Soldat oder ein Politiker, wenn er kraft seines Amtes handelt, nicht als Individualperson, sondern als Repräsentant der Gemeinschaft. Insofern sind alle Glieder der Gemeinschaft an dessen Verfehlungen zwar nicht *mitschuldig*, aber *mitverantwortlich*, solange die Gemeinschaft diese Verfehlungen nicht *de jure* und auch *de facto* verfolgt, sondern sie – zumindest stillschweigend – gutheißt oder ignoriert« (Hervorhebungen im Original).

Bonhoeffer aufgrund der spezifischen Verantwortung und Schuldmöglichkeit einer Kollektivperson dezidiert für Stellvertretungsmechanismen innerhalb kollektiver Schuldbekennnisse.⁵⁹¹

Gegen Arendt kann also eingewendet werden: Der beziehungsweise die Einzelne, der beziehungsweise die Teil einer Kollektivperson ist, übernimmt Verantwortung, wenn diese Kollektivperson Schuld auf sich lädt – und diese Verantwortung gilt selbst dann, wenn sich jener beziehungsweise jene Einzelne ganz persönlich nicht schuldig gemacht hat. So wie die Verantwortung für den Einzelnen beziehungsweise die Einzelne als Repräsentant beziehungsweise Repräsentantin der Gruppe gilt, kann auch dieser beziehungsweise diese Einzelne die Schuld, die im Namen der Gruppe begangen wurde, stellvertretend auf sich nehmen und damit jene Schuld der Kollektivperson bekennen, ohne dass alle Einzelglieder des Kollektivs für ein solches Bekenntnis von Nöten wären.

⁵⁹¹ Bezieht man Arendts Widerspruch gegen kollektive Schuldbekennnisse auf die von Karl Jaspers formulierten Differenzierungen zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld, geht es Arendt darum, dass durch ein kollektives Schuldbekennnis keine individuellen Straftaten verdeckt werden sollen (im Sinne krimineller Schuld). Vgl. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Hoffnung Deutschlands*, München/Zürich 2012. Im hier entfalteten Konzept soll diese Ebene der Schuld durch ein kollektives Schuldbekennnis nicht ausgeschlossen, sondern zugleich verhandelt werden. So sind auch die kirchlichen Stellungnahmen zur deutschen Schuldfrage nach 1945 wie beispielsweise die »Stuttgarter Schulderklärung« und das »Darmstädter Wort« unter diesen von Jaspers entfalteten notwendigen Differenzierungen zu analysieren. Vgl. Traugott Jähnichen, *Schuldverstrickungen. Zum Umgang mit Schuld im deutschen Protestantismus nach 1945*, in: *80 Jahre Beginn des Zweiten Weltkrieges*, hg. von Arno Lohmann (Ev. Perspektiven 15), Bochum 2020, 113-133; Martin Greschat, *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München 1982; Martin Röttger, *Das Stuttgarter Schuldbekennnis*, in: Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen (Hg.), *Kirche im Ruhrgebiet*, Essen 1991. Exemplarisch seien wichtige kirchliche Stellungnahmen benannt, die die Debatte um kirchliche Schuldverstrickungen und -bekennnisse in Deutschland geprägt haben: Wort der 12. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altrussischen Union in Breslau vom 16./17. Oktober 1941, in: *Jahrbuch für die Evangelische Kirche 1933-1944*, hg. von Joachim Beckmann, Gütersloh 1948; *Die Stuttgarter Schulderklärung des Rates der Evangelischen Kirche (17.-19.10.1945)*, in: *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2 (Neuzeit)*, hg. von Heiko Oberman, Adolf Martin Ritter und Hans-Walter Krumwiede, Neukirchen 1980; *Wort der EKD-Synode von 1950 in Berlin-Weißensee zur Judenfrage*, in: Rolf Rendtdorff/Hans H. Hendrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1988. Vorliegend kann nicht näher auf die wichtige (Wirkungs-)Geschichte der Schuldbekennnisse der Evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg eingegangen werden. Die Schuldbekennnisse zeigen jedoch, dass neben dem kollektiven repräsentativen Bekennen von Schuld die juristische und moralische Dimension individueller Schuld zugleich verhandelt werden kann. Der Fokus soll im Folgenden jedoch weiterhin auf der Frage liegen, inwiefern das kollektive Schuldbekennnis vor dem Hintergrund des Social Identity Approach als Versöhnungsmaßnahme kollektiver Handlungsakteure und unter Berücksichtigung des Verhältnisses von Individuum und Kollektiv gelten kann.

»Soll das ›Volk‹ büßen, so kommt es nicht darauf an, wieviel es sind, die da büßen, und es wird in Wirklichkeit nie das ganze Volk, die ganze Kirche sein, aber Gott kann es so ansehen, ›als ob‹ das ganze Volk gebüßt hätte. [...] Er kann in wenigen das ganze Volk sehen, wie er in Einem die ganze Menschheit sah und versöhnte.«⁵⁹²

Mit Bonhoeffer kann behauptet werden, dass auch das stellvertretende Schuldbekenntnis konkrete und nicht zu unterschätzende Auswirkungen auf schuldhaft Individuen der Gruppe hat.

»Indem die Kollektivperson angerufen wird [...], werden die Gewissen der Einzelpersonen angerufen.«⁵⁹³

Stellvertretende kollektive Schuldbekenntnisse sind hier – entgegen Arendt – gerade kein Ersatz, sondern Aufforderung an Individuen, die eigene Schuld (als Mitglied der Gruppe und als Einzelwesen) anzuerkennen.⁵⁹⁴

Prüller-Jagenteufel weist darauf hin, dass es bei Bonhoeffer vor dem Hintergrund der Kollektivschulddebatte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus betrachtet nicht um die juristische oder völkerrechtliche Verurteilung von Gruppen geht, die von außen einer Gruppe eine Gesamtschuld zuspricht und damit individuelle Schuld verschleiern könnte. Vielmehr muss mit Bonhoeffer stets betont werden, dass es beim Schuldbekenntnis um die radikale Selbstzuwendung von Individuum und Kollektiv »ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen«⁵⁹⁵ geht:

»Niemand kann von außen zur Übernahme von Schuld gezwungen werden und wenn Bonhoeffer von Buße spricht, meint er keineswegs Sanktionen, die über einzelne, Gemeinschaften oder Nationen verhängt werden. Dies wäre im Gegenteil als Versuch bloßer Selbstrechtfertigung zwangsläufig zum Scheitern verurteilt. Stellvertretung steht und fällt mit der Freiwilligkeit: Indem ein einzelner oder eine Gruppe repräsentativ die Verantwortung für kollektive Schuld übernehmen und Buße tun, dokumentieren sie dabei sowohl nach außen als auch nach innen die Anerkennung des Faktums der Schuld und die Bereitschaft zur Umkehr.«⁵⁹⁶

⁵⁹² DBW 1, 75. Schon hier zeigt sich die christozentrische Begründung menschlicher Stellvertretungsmechanismen, die Bonhoeffer in seinen Ethikfragmenten im Rahmen verantwortungsethischer Überlegungen neu ausformuliert, vgl. DBW 6, 256–300.

⁵⁹³ DBW 1, 75.

⁵⁹⁴ Vgl. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, 74: »Im Begriff der Kollektivperson geht es also keineswegs um einen Kollektivismus, der die Verantwortung des Einzelnen auflöst; im Gegenteil wird die Verantwortung des Einzelnen geschärft, indem ihm nicht nur Verantwortung für sich selbst zukommt, sondern [...] zugleich für die Gemeinschaft.«

⁵⁹⁵ DBW 6, 126.

⁵⁹⁶ Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, 143.

3. Die besondere Rolle der Kirche als versöhnendes Kollektiv

Besonders die Kirche, die Bonhoeffer als »Christus als Gemeinde existierend«⁵⁹⁷ definiert, ist als Gemeinschaft aufgrund des ihr begegnenden und von ihr verkündigten Wortes Gottes immer wieder aufgerufen, ihre Schuld zu bekennen. In seinem Ethik-Fragment »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung«⁵⁹⁸ kann er als Einzelner stellvertretend ein Schuldbekenntnis der Kirche in der Situation des Dritten Reiches formulieren.

Kirche kann für Bonhoeffer nur *communio sanctorum* sein, wenn sie sich selbst auch als *communio peccatorum* anerkennt. Kirche ist »die Gemeinschaft der Heiligen als der büßenden Sünder«⁵⁹⁹. Sie bedarf als Kollektivperson, welche ihre Identität durch das Wort Gottes erhält, somit der Buße.⁶⁰⁰ Die Kollektivperson Kirche kann nach Bonhoeffer sündigen wie die Individualperson auch. Sie steht in der Gefahr, als Kollektivperson sich selbst schaffen und rechtfertigen zu wollen durch Leugnung der eigenen Fehlbarkeit oder Fokussierung auf die eigene Heiligkeit. Sie steht in der Gefahr, ihre Verkündigung nicht exzentrisch auszurichten und damit den Ursprung ihrer Existenz sowie ihre Ausrichtung auf den Willen Gottes zu verlieren.⁶⁰¹ Sie steht in der Gefahr, ihre ideologiekritische Existenz zu leugnen, weltlichen Mächten und Instanzen anzuhängen und diese zu vergöttern zur Sicherung der eigenen Macht.⁶⁰² Sie steht damit zugleich in der Gefahr, ihre spezifische Verantwortlichkeit vor Gott und der Welt zu leugnen, dadurch andere Kollektive zu denunzieren und in Selbst- und Gottvergessenheit zu verstummen.⁶⁰³

⁵⁹⁷ DBW 1, 76. Die besondere Verknüpfung von Christologie und Ekklesiologie bei Bonhoeffer kann hier nicht näher verhandelt werden. Kritisch in Bezug auf Versöhnungskontexte ist beispielsweise Frettlöh, Vergebung oder »Vernarbung der Schuld«, 124–126 sowie Dieter Schellong, Kirchliches Schuldbekenntnis. Gedanken Bonhoeffers und die Wirklichkeit des deutschen Nachkriegsprotestantismus, in: Ernst Feil (Hg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus (IBF 2), München 1979, 28–57.

⁵⁹⁸ DBW 6, 125–136.

⁵⁹⁹ DBW 1, 144.

⁶⁰⁰ Vgl. dazu auch Clemens Wustmans, The Tension between Sin, Justification and Redemption in the Context of Community. The Development of Dietrich Bonhoeffer's Theological Anthropology, in: Jähnichen et al. (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Life and Legacy, 117–124.

⁶⁰¹ Vgl. DBW 6, 129: »Die Kirche bekennt, ihre Verkündigung von dem einen Gott, der sich in Jesus Christus für alle Zeiten offenbart hat und der keine anderen Götter neben sich leidet, nicht offen und deutlich genug ausgerichtet zu haben.«

⁶⁰² Vgl. ebd., 131: »Die Kirche bekennt, begehrt zu haben nach Sicherheit, Ruhe, Friede, Besitz, Ehre, auf die sie keinen Anspruch hatte, und so die Begierden der Menschen nicht gezügelt, sondern gefördert zu haben.«

⁶⁰³ Vgl. ebd., 132: »Durch ihr eigenes Verstummen ist die Kirche schuldig geworden an dem Verlust an verantwortlichem Handeln, an Tapferkeit des Einstehens und der Bereitschaft, für das als recht Erkannte zu leiden.«

Nach Bonhoeffer ist auch die Identität der Kollektivperson Kirche relational, fragmentarisch, ideologiekritisch sowie prozessual verfasst.⁶⁰⁴ Nicht nur die einzelne Christin beziehungsweise der einzelne Christ, sondern auch die Kirche besitzt eine exzentrische Identität. Personale und kollektive Identität sind hier »gleichursprünglich«⁶⁰⁵ gedacht, jedoch nicht verwirklicht. Die Balance zwischen individueller Personalität und freier Sozialität ist innerhalb der Kirche keine bereits eingetretene und zu verherrlichende Wirklichkeit, sondern vor dem Hintergrund des der Kirche begegnenden Wortes Gottes Auftrag und immer wieder neu zu realisierende Möglichkeit inmitten aller Fehlbarkeit und Fragmentarität. Im Sinne des SIA formuliert, hat der Raum der Kirche durch das in ihm verkündigte Wort das Potenzial, dass die Salienzen personaler und sozialer Identität nicht in einem umgekehrt relationalen Verhältnis zueinander stehen, sondern in einer Gleichzeitigkeit existieren und wirksam werden.

Die *Anerkennung von Individualität innerhalb der Sozialität* ist aufgrund dieser Gleichzeitigkeit bestimmt durch das Miteinander und Füreinander der Gemeinde.⁶⁰⁶ Das Kollektiv Kirche ist kein monolithischer Block, der die Einzelnen vereinheitlicht und kollektiviert, sondern vielmehr ein in sich dynamischer von Gottes Liebe getragener Organismus mit füreinander (stellvertretend) eintretenden Individualpersonen, die auf Eigennutz und Selbstschaffung von Identität verzichten. Das Selbstkonzept wird also nicht über die soziale Identität geschaffen und gesichert, sondern das durch Christus gesicherte Selbstkonzept, die Qualitäten und Talente, die Anfechtungen und Leiden sowie die eigenen Lebensgeschichten werden in Gemeinschaft und zum Nutzen der anderen eingebracht. Die Anerkennung von Individualität im Raum der Kirche impliziert eine gegenseitige tiefe Adressierung, die das Mit- und Füreinander der Gemeinschaft ermöglicht, sowie den Kampf gegen intersektionale Diskriminierungsstrukturen, die die freie Entfaltung Einzelner behindern.

Kollektives stellvertretenes Schuldbekennen und tätige Buße stellen sogleich den Mechanismus dar, den Kirche als Kollektivperson zum Wiederaufbau der Gemeinschaft benötigt. Vor dem Hintergrund des SIA ist die Kirche vor die Frage gestellt, wann und wo sie selbst dem Phänomen des *in-group-bias* erlegen ist. Die Abwertung ihrer fremder Kollektive zum Aufbau individueller Selbstkonzepte sowie die Depersonalisierung ihrer Mitglieder gehört zur inhärenten Schuldgeschichte der Kirche. Von hier aus fällt auch jenseits des Kontextes von

⁶⁰⁴ Das Kernelement der Rechtfertigung wird hier zunächst nicht auf die Kollektivperson übertragen. Vor dem Hintergrund der Anthropologie Bonhoeffers wäre zu reflektieren, ob und inwiefern im Blick auf den Aspekt der Rechtfertigung kategoriale Abbrüche zwischen Individuum und Kollektiv auszumachen sind.

⁶⁰⁵ Vgl. Miriam Rose, Individualität und Religion. Theologische Perspektiven im Anschluss an Gunther Wenz, in: *KuD* 61 (2015), 272–284.

⁶⁰⁶ *DBW* 1, 120f. Bonhoeffer benennt dabei drei Möglichkeiten des Füreinanderwirkens: »Die entsagungsvolle, tätige Arbeit für den Nächsten, das Fürbittegebet, schließlich das gegenseitige Spenden der Sündenvergebung im Namen Gottes.« Ebd., 121.

Transformationsgesellschaften kritisches Licht auf kirchliche Worte und Handlungen, die andere Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen abwerten und als defizitär etikettieren, auf jegliche in der Kirche verkündigten stereotypen Feindbilder nicht-christlicher Kollektive und auf jeglichen Antijudaismus und Antisemitismus im Raum der Kirche. Es fällt kritisches Licht auf eine Kirche, die vorschnell kritische Anfragen und individuelle Stimmen relativiert, die Diskussionsbedarf negiert, die der Diversität und Einzigartigkeit ihrer Mitglieder keinen Raum gibt und somit der Depersonalisierung ihrer Sozialform Vor-schub leistet. Es fällt zugleich kritisches Licht auf die innerkirchlichen Konflikte, die sich dann verstärken, wenn kirchliche Subgruppen (Konfessionen, Denominationen, organisationale Einheiten etc.) dem *in-group-bias* erliegen und sich gegenseitig zum Zwecke der eigenen positiven sozialen Identität abwerten. Unter die tätige Buße des Kollektivs Kirche fallen damit sowohl das immer wiederkehrende Schuldbekenntnis, das demütig das eigene kollektive Fehlverhalten benennt, die mutige und versöhnende Bearbeitung innerkirchlicher Konflikte sowie das Einladen von fremden Perspektiven und kritischen Anfragen sowohl von innerhalb, wie auch von außerhalb der Kirche.

Unter die tätige Buße des Kollektivs Kirche im Kontext von Transformationsgesellschaften fällt darüber hinaus besonders die konkrete materielle Wiedergutmachung für individuelle und kollektive Opfer kirchlichen Fehlverhaltens, als auch die juristische Verfolgung krimineller Schuld innerhalb der Gemeinschaft. Unter Anerkennung dessen, dass sowohl der beziehungsweise die Einzelne als auch die Gemeinschaft der Kirche immer von neuem zerrissen werden durch die bleibende Aktualität der Sünde (sozialpsychologisch gesprochen dem Versuch der Sicherung eines positiven Selbstkonzepts und damit der Abwertung von Fremdkollektiven), dienen diese Mechanismen dem Wiederaufbau der Gemeinschaft.

In der exzentrischen Ausrichtung von Individuum und Kollektiv liegt damit eine besondere Chance für die Kirche auch im Hinblick auf ihr Intergruppenverhalten. Die Kirche als Kollektivperson gewinnt ihre Kraft nicht aus der vom SIA beschriebenen Distinktheit durch Abwertung, sondern durch die exzentrische, im Wort Gottes liegende Rechtfertigungsbotschaft für das Individuum, welches frei Gemeinschaft gestalten kann. Der vom SIA beschriebene Ingroup-Bias ist ein zu überwindender Teil des alten Menschen. Aberkennung des Fremden und Aufwertung des Eigenen zur Schaffung von Identität entspricht nicht der exzentrischen Ausrichtung der Kirche.

4. Sphären- und kontextsensible Übertragung der Kriterien auf nicht-kirchliche Kollektive

Es bleibt im Hinblick auf die zweite These zuletzt zu fragen, inwiefern zwischen der kirchlichen und weltlichen Sphäre versöhnlicher und versöhnender Kollektivität unterschieden werden muss. An dieser Stelle kommt das oben entfaltete Kriterium eines sphärensensiblen Versöhnungsbegriffs zur Geltung. Es fragt

konkret nach möglichen Analogien und Differenzen zwischen kirchlich-geistlicher und weltlicher Sphäre auch im Hinblick auf die genannten kollektiven wegbereitenden Versöhnungsmechanismen der Anerkennung von Individualität, des kollektiven Schuldbekenntnisses und der tätigen Buße.

Bonhoeffer hat durch die Unterscheidung von »Vergebung« der Schuld im Raum der Kirche und »Vernarbung« der Schuld in der Sphäre der Nationen von den nötigen Differenzierungen gewusst. In der Kirche, die aufgrund der Rechtfertigung primärer Ort und Ursprung aller Schuldkenntnis ist, gibt es »einen völligen Bruch mit der Schuld und einen Neuanfang [...], der durch die Vergebung der Sünde geschenkt wird«⁶⁰⁷. In der Welt allerdings kann es nur so etwas wie eine Vernarbung der Schuld geben, einen »allmählichen Heilungsprozess«, und dies nur unter bestimmten Voraussetzungen und Maßnahmen wie dem Aufbau einer Rechts- und Friedensordnung.⁶⁰⁸ Ohne näher auf die theologische Rezeptionsgeschichte und Kritik eingehen zu können, kann an diese Unterscheidung formal angeschlossen werden. Bonhoeffer spricht der Kirche eine besondere, radikale Rolle als versöhnendes Kollektiv zu. Der direkte Bezug auf das Letzte ermöglicht der Kirche andere wegbereitende Maßnahmen, als weltlichen Kollektiven. Die Differenzseite ist damit markiert. Nichtsdestoweniger besteht eine Beziehung zwischen Letztem und Vorletztem auch außerhalb der Kirchenmauern. Auch weltliche Wegbereitungsmaßnahmen sollen ausgerichtet sein auf das Letzte.

Im Hinblick auf die *Anerkennung von Individualität*, die eine tiefe und persönliche Adressierung impliziert, lässt sich als Analogie und gewissermaßen in seiner Radikalität abgeschwächtes säkulares Pendant daher die *Anerkennung der Menschenrechte*⁶⁰⁹ bestimmen. In jeder Sozialform lauert die Gefahr der Entmenschlichung und Depersonalisierung – im Krankenhaus könnte der beziehungsweise die Kranke nur noch als gewinnbringendes ökonomisches Gut betrachtet werden, in einer Transformationsgesellschaft könnten die Opfer dem

⁶⁰⁷ DBW 6, 134.

⁶⁰⁸ Vgl. ebd. Vgl. dazu näher Maximilian Schell, *Church and State as Agents in the Reconciliation Process – Three Theses on the Topicality of Bonhoeffer's Distinction between the »Forgiveness« and the »Scaring Over« of Guilt*, in: Jähnichen et al. (Hg.), *Bonhoeffer. Life and Legacy*, 133–146; Frettlöh: *Vergebung oder »Vernarbung der Schuld«?*; Wüstenberg, *Vom »Vernarben« der Schuld*; Reuter, *Ethik und Politik der Versöhnung*, 26; Janika Haupt: *Culpability Confession as a way to Reconciliation – It can start, but it can only start with Bonhoeffer*, in: Bedford-Strohm/Bataringaya/Jähnichen (Hg.): *Reconciliation and Just Peace*, 117–128.

⁶⁰⁹ Vgl. Anselm, *Politische Ethik*, 240: »Der Menschenrechtsgedanke lässt sich [...] als Äquivalent [...] zu Freiheit in der Gemeinschaft, interpretieren.« Entsprechend ließe sich auch an die von Meireis genannte erste Ebene von Anerkennung anschließen: »Eine grundlegende Achtung als Zweck in sich selbst ist jedem Menschen aufgrund der unverlierbaren Menschenwürde geschuldet, sie kann als überpositives Recht auf Rechtfertigung [...] rekonstruiert werden.« Torsten Meireis, *Ethik des Sozialen*, in: HEE, 265–329, 318.

Gut nationaler Versöhnung geopfert werden, ohne dass ihr individuelles Leid berücksichtigt und gewürdigt wird etc.

Ähnliches gilt für das *stellvertretende kollektive Schuldbekennntnis*. Während ein kollektives Schuldbekennntnis, stellvertretend vorgetragen durch Staatsoberhäupter oder andere Führungspersonen, durchaus sein Recht und seinen Platz in der Zivilgesellschaft und Politik hat,⁶¹⁰ muss in der weltlichen Sphäre kontextsensibel nach der Angemessenheit im Hinblick auf Raum und Zeit gefragt werden. Am Beispiel Ruandas wird zu zeigen sein, dass innerhalb der politischen Sphäre auch kollektive Schuldbekennntnisse ihren spezifischen Rahmen und Zeit-Raum benötigen. Prinzipiell in jeder Situation von allen weltlichen Kollektiven und Konfliktparteien, seien es Nationen, Ethnien, politische Bewegungen o. Ä. ein kollektives Schuldbekennntnis zu verlangen, kann unter bestimmten Voraussetzungen sogar zu einer Destabilisierung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse führen.

Buße im weltlichen Sinne ist mit Bonhoeffer als Vernarbung zu verstehen, also als *Rückkehr zu beziehungsweise Implementierung einer Friedens- und Rechtsordnung*. Hier lassen sich im Sinne der oben im Anschluss an Barth formulierten wegbereitenden Maßnahmen der Gerechtigkeit, des Aufbaus von Resilienz und der Wahrheit unterschiedliche wegbereitende Versöhnungspraktiken als weltliche Bußmöglichkeit aufzählen. Neben unmittelbar nach den Gewalttaten in Erwägung zu ziehenden Optionen wie Bestrafung oder Amnestie, Aufklärung durch Wahrheitskommissionen, Wiedergutmachung für die Opfer oder der Entlassung belasteter Mitarbeiter in Recht und Politik, gibt es langfristige Maßnahmen, die initiiert werden können. Dazu gehören der Schutz der Würde jedes Bürgers, Inkraftsetzung und Pflege von Rechtsstaatlichkeit, rechtserhaltende Gewalt nach innen und außen,⁶¹¹ wirtschaftliche Ziele und Visionen, sozialpolitische Maßnahmen und nicht zuletzt Rituale der Erinnerung und die Schaffung von Erinnerungs- und Gedenkräumen. Welche Maßnahmen konkret zu welcher Zeit und an welchem Ort in Erwägung gezogen werden, ist je nach Situation unter Abwägung aller Möglichkeiten, Dilemmata und gesellschaftlichen Folgen von den Verantwortlichen zu entscheiden. Schritt für Schritt muss im Vernarbungsprozess entschieden werden, welche Maßnahmen zum allmählichen Heilungsprozess beitragen können.

⁶¹⁰ Vgl. exemplarisch Karsten Lehmkuhler, »Ich beglückwünsche Sie, Kinder eines großen Volkes zu sein!« Historische und theologische Überlegungen zur deutsch-französischen Versöhnung, in: Wüstenberg/Beljin (Hg.), *Verständigung und Versöhnung*, 20–33 und Christopher Daase, *Entschuldigung und Versöhnung in der internationalen Politik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63/25–26 (2013), 43–49. Vgl. im Hinblick auf den Kniefall Willy Brandts am Warschauer Ghetto Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 558.

⁶¹¹ Vgl. dazu näher Torsten Meireis (Hg.), *Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt*, Tübingen 2012.

Zuletzt seien die vom SIA vorgeschlagenen weltlichen Vernarbungsmaßnahmen genannt und theologisch verortet. Auch die oben entfalteten Rekategorisierungsmaßnahmen der Rekategorisierungsmodelle sind sphärensensibel in den Blick zu nehmen. Kirche und Theologie besitzt hier kein Mehr-Wissen gegenüber der Politik, wann eine duale Rekategorisierung einer einfachen Rekategorisierung vorzuziehen ist.⁶¹² Zunächst sind die politischen Versuche des Zusammenführens ehemaliger Konfliktparteien durch Rekategorisierung als wegbereitende Versöhnungsmaßnahme zu begrüßen, da sie sich gegen Unversöhntheit stellen – sie zielen auf ein neues, friedliches, kooperatives Miteinander und negieren beziehungsweise relativieren althergebrachte konfliktuale Unterscheidungen. Dass sich beispielsweise die Regierung Ruandas politisch für den Weg der einfachen Rekategorisierung entschied, sollte nicht vorschnell der theologisch sozial-ethischen Kritik anheimfallen etwa mit dem Verweis darauf, dass ethnische Diskurse und Meinungsfreiheit unterdrückt werden würden.⁶¹³ Wie anhand sozialpsychologischer Studien gezeigt wurde, ist das Modell einfacher Rekategorisierung in Kontexten vorzuziehen, in denen die Subgruppen durch die Gräueltaten der Vergangenheit mit Stereotypen und unsagbarem Leid assoziiert sind.

Bei aller Anerkennung der weltlichen Sphäre sind Kirche und Theologie da zur Wachsamkeit und Kritik aufgerufen, wo dem Versöhnungshandeln ein gewisser Automatismus unterstellt und somit nicht mehr mit der Unverfügbarkeit und der vertikalen Dimension des Versöhnungsgeschehens gerechnet wird. Die Weltlichkeit der Welt ist zu akzeptieren, ohne ihr eigenen Heils- und Erlösungscharakter zuzusprechen.

⁶¹² Übertragen auf biblische Erzählungen lassen sich Beispiele für beide Rekategorisierungsmodelle und Kontextsensibilität finden: Während Gal 3,28 mit dem Single-Recategorization-Modell vergleichbar ist, erinnert der Umgang von Paulus mit der korinthischen Gemeinde und im Blick auf die Konflikte zwischen Juden- und Heiden-Christen an das Dual-Recategorization-Modell.

⁶¹³ Vgl. dazu näher die Ausführungen im dritten Teil.

5 Zwischenfazit

Verortung der christozentrischen Versöhnungskonzeption im humanwissenschaftlichen Diskurs

Das Paradigma und die Problemhorizonte der Öffentlichen Theologie als methodisches Gerüst nutzend, wurde im zweiten Teil der Arbeit ein christozentrisches Versöhnungskonzept entfaltet, welches im Gespräch mit humanwissenschaftlichen Überlegungen grundlegende Charakteristika und Kriterien eines theologisch-ethischen Versöhnungsbegriffs benennt, die im Kontext von Ruanda (und weiteren gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen) orientierende öffentliche Wirkung für Kirchen, Theologietreibende und gesellschaftliche Akteure entfalten könnten. Bevor das Konzept in die von du Toit typologisch aufgeführte Landschaft der Versöhnungsforschung eingeordnet wird, werden zunächst die grundlegenden Voraussetzungen und Kriterien der Konzeption zusammenfassend aufgeführt.

Der axiomatische Ausgangspunkt der Theorie ist die Aussage, dass *Christus als Ursprung, Wesen und Ziel* aller Versöhnung gedacht wird. Was Versöhnung innerweltlich bedeutet, kann theologisch nur von diesem Ausgangspunkt beleuchtet werden. Das Versöhnungsgeschehen mutet der Täterin beziehungsweise dem Täter konsequenzenreiche Vergebung, dem Opfer spricht es Anerkennung und Solidarität im Leiden zu, ohne dass das Leiden im Sinne einer lebenszerstörerischen Lähmung verherrlicht wird. Das in Kreuz und Auferstehung bereits realisierte Versöhnungsgeschehen innerhalb der Gott-Mensch-Relation hat somit konkrete Auswirkungen auf die Mensch-Mensch-Relation, indem sich Opfer und Täterin und Täter von diesem Versöhnungsgeschehen wieder und wieder bewegen lassen.

Die in Christus vollzogene Versöhnung will sich dabei in einem *eschatologischen Prozess* immer wieder Bahn brechen, wobei der Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten und Risiken *wegbereitend* wirken kann. Wegbereitung ist dabei nicht als methodische Anwendung bestimmter Techniken gedacht, die innerweltlich zu einem definitiv positiven und versöhnenden Ausgang führen, sondern lotet vielmehr *kontext- und sphärensensibel* die menschlichen Möglichkeiten im Vertrauen auf Gottes immer wieder unterbrechendes und transformatives Handeln aus.

Jeder innerweltliche Versöhnungsprozess bewegt sich damit in einem hoch risikobehafteten Bereich⁶¹⁴ und unterliegt der *Unverfügbarkeit* seines Ausgangs, wobei entsprechend der eschatologischen Hoffnung auf den Durchbruch des Letzten ins Vorletzte selbst der scheiternde Prozess von Gottes Versöhnungshandeln getragen und transformiert werden kann. *Tyrannie, Lähmung und Ideologie* sind dabei Störungen des gesellschaftlichen Versöhnungsprozesses, durch deren wegbereitende Behebung in Gestalt von *Maßnahmen der Gerechtigkeit, des Aufbaus von Resilienz und der Wahrheitssuche* der Prozess seine spezifische Richtung erhält.

Wegbereitende Maßnahmen sind vor dem Hintergrund theologischer Anthropologie, die Identität sowohl personal als auch sozial konstruiert, nicht nur individuell, sondern auch im *Kollektiv* zu vollziehen. Das *Kollektiv Kirche* hat dabei eine besondere prototypische und wegbereitende Aufgabe, indem hier *Individualität und Sozialität gleichursprünglich* geglaubt werden. Die Kirche hat durch die *exzentrische Ausrichtung personaler und sozialer Identität* die Chance, einer Depersonalisierung und damit einhergehenden Abwertung des Fremden durch den Ingroup-Bias vorzubeugen. Entsprechend ist Kirche als *communio sanctorum und communio peccatorum* in besonderem Maße zum *stellvertretenden kollektiven Schuldbekennnis*, welches die Gewissen der Einzelnen zur Schuldkenntnis führt, und zur *tätigen Buße* aufgefordert, um versöhnende Kollektivität fernab von Selbstrechtfertigungstendenzen sowie Fremdabwertung und gemäß ihrer exzentrischen Ausrichtung auf das identitätsstiftende Wort der Versöhnung zu ermöglichen. Im Hinblick auf nicht-kirchliche Kollektive könnte durch die Kirchen die Notwendigkeit von zugelassener Individualität, kollektivem Schuldbekennnis und wegbereitender Buße in der Öffentlichkeit *unter Berücksichtigung systemimmanenter Logiken* reflektiert werden.

Das entfaltete christozentrische Versöhnungskonzept kann somit die *vertikale Ebene integrieren*, ohne mit Verweis auf die Universalität der Sünde und das Prä der Vergebung Gottes Täterschuld zu verharmlosen oder Opferleid zu denunzieren. Etwaige Entscheidungen der Nicht-Vergabung oder bleibende Alteritäten werden als Teil des wegbereitenden Prozesses anerkannt und gerahmt durch die eschatologische Hoffnung auf das transformative Wirken des Letzten im Vorletzten. Auf kollektiver Ebene gilt das *Wirken gegen Tyrannie, Lähmung und Ideologie als richtungsweisender wegbereitender Prozess*, wobei Theologie und Kirchen stets an die nicht gänzliche Kontrollierbarkeit der Prozesse erinnern. Welche kollektiven Maßnahmen auf politischer oder gesellschaftlicher Ebene dabei als wegbereitende Maßnahmen gelten können, kann nicht methodisch vorbestimmt werden, sondern ist unter Einbezug der Komplexitäten situativ und kontextsensibel zu entscheiden.

⁶¹⁴ Vgl. zur Kategorie des Risikos in Versöhnungsprozessen Mikkel Gabriel Christoffersen, *Living with Risk and Danger. Studies in Interdisciplinary Systematic Theology*, Copenhagen 2017, 195–220.

Mit Blick auf die Verortung innerhalb der von du Toit entfalteten Typologien der »Sozialen Wiederherstellung«, des »Liberalen Friedens« und des »Agonistischen Ansatzes«⁶¹⁵ lässt sich das christozentrische Versöhnungskonzept somit keiner der drei klassischen Typologien direkt zuordnen. Vielmehr vermag die Konzeption, bestimmte Paradigmen der Theoriecluster zu integrieren, ohne monolithisch der Programmatik eines Clusters anzuhängen.

Mit dem Cluster »Soziale Wiederherstellung« teilt es zunächst die grundlegende anthropologische Prämisse der Relationalität. Der Mensch ist relationales Wesen sowohl in der vertikalen, als auch in der horizontalen Dimension. Die Gesellschaft wird als möglicher öffentlicher Kooperationsraum wahrgenommen, in dem sich Versöhnung zwischen Menschen ereignen kann und zugleich die Versöhnung zwischen Mensch und Gott wieder und wieder transformativ auf die Weltwirklichkeit einwirkt. Die prinzipielle Möglichkeit, Ursachen des Konflikts, Vorurteile, persönliche Traumata und alte Feindschaften an den Wurzeln zu überwinden, kann als integrativer Bestandteil und Grundannahme der Konzeption angesehen werden. Zugleich grenzt sich das Konzept klar von jenen Theorien ab, die Vergebung als zu erreichendes Ziel von Versöhnung proklamieren. Vergebung wird vielmehr als ein möglicher Teil des Prozesses angesehen, der zugleich abhängig ist vom Einbruch des Letzten ins Vorletzte und somit als ein unverfügbares Moment menschlicher Versöhnung interpretiert wird.

Darüber hinaus kann das Modell Perspektiven des Clusters »Liberaler Frieden« insofern integrieren, als dass der Aufbau rechtsstaatlicher Institutionen als mögliche wegbereitende Maßnahme im Versöhnungsprozess angesehen wird. Top-Down-Initiativen wie politische und rechtliche Implementierungen werden als ein nicht zu vernachlässigender Bestandteil der Wegbereitung betrachtet. Aber: Der Aufbau demokratischer Strukturen und umfassende Strafprozessverfahren sind dabei nicht um jeden Preis und ohne Rücksicht auf situationale Komplexitäten zu implementieren – auch wenn sich eine hohe Affinität der dargelegten Kriterien zu demokratischen Gesellschaftsordnungen nachweisen ließe und der Begriff der Zivilgesellschaft als regulative Idee dem implizierten Öffentlichkeitsbegriff zu Grunde liegt.⁶¹⁶ Im Hinblick auf die Frage, inwiefern Gerechtigkeit im Sinne umfassender Strafverfahren dem Paradigma des Friedens, welches Täterinnen und Tätern um der Sicherheit und Stabilität willen Zugeständnisse und Amnestierungen verspricht, vorzuziehen ist, zeigt sich das vorliegende Konzept offen. Es wird für eine Kontext- und Kultursensibilität plädiert, die in der gegebenen Situation entscheidet, welche wegbereitenden Maßnahmen dem Einbruch des Letzten dienen. Akzentuiert das Cluster »Liberaler Frieden« Top-Down-Initiativen, versucht der vorliegende Ansatz von Versöhnung neben Top-Down- auch Bottom-Up-Initiativen zu integrieren, da die Möglichkeiten des Menschen zur Wiederherstellung von Beziehungen im Privaten und Öffentlichen grundlegend optimistischer eingeschätzt werden.

⁶¹⁵ Vgl. im ersten Teil, Kapitel 4.5.

⁶¹⁶ Siehe die Ausführungen in Kapitel 2.1 im ersten Teil.

Auch der »agonistische Ansatz«, der als Kriterium das Offenhalten politischer Diskursräume für radikal divergierende Meinungen sowie als Voraussetzung dafür die Anerkennung des ehemaligen Feindes als nunmehr politischen Gegner benennt, kann in das vorliegende Konzept in Teilen integriert werden. Die Konstituierung politischer Räume, in denen radikale Differenzen ausgetragen werden, gilt als ein möglicher wegbereitender Mechanismus der Versöhnung. Die Forderung agonistischer Ansätze, parlamentarisch Kämpfe auszutragen, kann als versöhnendes Ventil der vom Social Identity Approach dargestellten, den Menschen inhärenten Mechanismen der Abgrenzung und Abwertung fremder kollektiver Identitäten in der öffentlichen Sphäre interpretiert werden. Die faktisch permanent vorhandenen psychologischen Abgrenzungsmechanismen sozialer Identitäten im gesellschaftlichen Bereich werden in der Perspektive der agonistischen Theorien gewissermaßen im politischen Raum »aufgefangen« und parlamentarisch reglementiert. Jedoch sind auch hier Kontext und Situation entscheidend. Der Ansatz ist wohl eher für demokratische Gesellschaften, die die Spielregeln parlamentarischer Auseinandersetzung seit Jahrzehnten inkorporiert und womöglich demokratischen Konsens für eine (zu) große Zeitspanne als selbstverständlich erlebt haben, als wegbereitende Versöhnungsmaßnahme in Betracht zu ziehen als für Transformationsgesellschaften. Im Hinblick auf Letztere kann die Implementierung eines politischen und öffentlichen Raums, der radikale Differenzen zulässt, ein zu hochgestecktes Ziel sein. Die Konfrontation einer kollektiv traumatisierten Transformationsgesellschaft mit einer komplexen politischen Landschaft, die in der Kakophonie von Meinungen und im Aushalten von Unsicherheit und Fragilität Versöhnung erreichen will, kann als hoch voraussetzungsvoll und in spezifischen Kontexten destruktiv angesehen werden. Darüber hinaus besteht die Frage nach den handlungsleitenden Akteuren. Welche der Konfliktparteien implementiert den politischen und öffentlichen Diskursraum und dessen Spielregeln? Würdigend ist anzumerken, dass agonistische Ansätze betonen, dass Versöhnung als offener Prozess gedacht werden muss, der nicht endet und stets mit Konflikt besetzt ist. Auch die vorliegende theologische Konzeption, die Versöhnung in der vertikalen Dimension als immer wiederkehrenden transformativen Einbruch des Letzten ins Vorletzte definiert, kann Versöhnung in der horizontalen Dimension als nicht endenden, konfliktualen, von Alteritäten bestimmten, doch gleichsam eschatologisch gerahmten Prozess bestimmen.

Durch die Erarbeitung der christozentrischen Konzeption und die Einordnung in den humanwissenschaftlichen Diskurs der Versöhnungsforschung sind die nötigen Voraussetzungen geschaffen, um wegbereitende, öffentlich wirksame Maßnahmen der Kirchen sowie der politischen und zivilgesellschaftlichen Akteure im Kontext Ruanda zu identifizieren und mit der vorliegenden Theoriearchitektur ins Gespräch zu bringen.

Dritter Teil

Das Fallbeispiel Ruanda

1 Vorbemerkungen zur historischen Analyse

Wie die Gegenwart das Vergangene konstruiert

Das vergleichsweise kleine und zugleich dicht besiedelte Land Ruanda im Herzen Afrikas scheint 27 Jahre nach dem Genozid an den Tutsi, bei dem zwischen 500.000 und 1.000.000 Menschen verfolgt, vergewaltigt und ermordet wurden, ein friedliches, sicheres und ökonomisch aufstrebendes Land zu sein. Ruanda gilt nicht nur mehr und mehr als beliebtes Ziel für Touristinnen und Touristen, sondern auch als Magnet für Friedens- und Versöhnungsforschende aus der ganzen Welt. Das hat spezifische Gründe.

Zum einen zeichnet sich das Land durch eine streng geführte Regierung unter Präsident Paul Kagame⁶¹⁷ aus, die das Motto »Unity and Reconciliation« als Staatsraison ausgerufen und eine Vielzahl von politischen und rechtlichen Maßnahmen implementiert hat mit dem Ziel der Versöhnung der Hutu und Tutsi.⁶¹⁸ Zum anderen sind die Ruanderinnen und Ruander konfrontiert mit der Situation, dass Täterinnen, Täter und Opfer vor allem in ländlichen Gebieten als Nachbarinnen und Nachbarn gemeinsam leben (müssen) und diese Nähe und Abhängigkeit voneinander die Fragen und Herausforderungen der Versöhnung in besonderer Form virulent werden lassen.⁶¹⁹ So lassen sich in Ruanda zwischen friedlicher Koexistenz und der Entscheidung zum Nicht-Vergeben-Können bis hin zum entschiedenen gemeinschaftlichen Zusammenleben zwischen Täterin beziehungsweise Täter und Opfer in Vergebung alle Formen des Miteinanders

⁶¹⁷ Paul Kagame ist amtierender Präsident Ruandas und war zu Zeiten des Genozids Anführer der Ruandischen Patriotischen Front (RPF), die durch eine Befreiungsaktion aus dem Norden das Land von den Ausübenden des Genozids befreite. Näheres zu Kagame vgl. u. Kapitel 2.

⁶¹⁸ Die Twa als kleinste und indigene Bevölkerungsgruppe (ca. 1% der Bevölkerung) müsste im Rahmen einer Forschungsarbeit gesondert betrachtet werden. Die Erforschung der Geschichte der Twa von der vorkolonialen Zeit bis zur Gegenwart stellt weiterhin noch ein Forschungsdesiderat dar.

⁶¹⁹ Vgl. die Stimme der Überlebenden Mujawayo: »Es wird immer der Moment kommen, in dem dir ein ehemaliger Mörder über den Weg läuft, eine Situation, in der du ihn ansprechen, ihn was fragen, jedenfalls in irgendeiner Form mit ihm umgehen musst.« Esther Mujawayo/Souad Belhaddad, Auf der Suche nach Stéphanie. Ruanda zwischen Versöhnung und Verweigerung, Wuppertal 2007, 58.

einer Transformationsgesellschaft auffinden. Zugleich stehen die Kirchen in einem hoch christianisierten und weitgehend religiös homogenen Land⁶²⁰ vor multiplen theologischen, individual- und sozial-ethischen Herausforderungen angesichts eines starken und direktiven Staates. In Ruanda verdichten sich somit die von der Friedens- und Versöhnungsforschung entfalteten Top-Down- und Bottom-Up-Paradigmen und Problemhorizonte in besonderer Weise.

Es herrscht innerhalb der verschiedenen Untersuchungen zum Thema Ruanda mitnichten Einigkeit über die Einschätzung der hochkomplexen Situation vor Ort. Kämpfe um Deutungshoheit über die Angemessenheit der autoritären Regierungsführung und der strikten Durchsetzung eines vom Staat gesetzten Narrativs sind bei Gesprächen über Ruanda und vor allem über Versöhnung in Ruanda auf der Tagesordnung. Nicht wenige – besonders westliche Beobachterinnen und Beobachter – bezweifeln, dass in Ruanda überhaupt so etwas wie Versöhnung stattfindet, sondern vermuten hinter dem Wort Versöhnung eine vom Staat durchgesetzte Ideologie zum Machterhalt und zur Unterdrückung der Bevölkerung.⁶²¹

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, unter den Bedingungen des kulturell nicht zu überwindenden Grabens zwischen den Lebenswirklichkeiten eines europäischen Autors und denen eines zentralafrikanischen Landes und unter Berücksichtigung der situationalen Komplexitäten eine abwägende Einschätzung der Situation vor Ort zu formulieren. Um es gleich vorwegzunehmen: Die vorliegende Untersuchung teilt die Einschätzung nicht, dass es in Ruanda prinzipiell keine Versöhnung gebe und die Begriffsverwendung nur eine Masquerade zum Zwecke der Unterdrückung und des Machterhalts einer politischen Elite sei. Der Versöhnungsprozess in Ruanda kann unter Berücksichtigung der Geschichte des Landes, der Dilemmata und Komplexitäten der Situation vor Ort

⁶²⁰ Vgl. die statistischen Angaben der letzten Volkszählung 2012: »The dominant religious group in Rwanda is the Catholics, who represent 44% of the resident population of the country. The second most prevalent religious group are the Protestants (38%), while other religion groups are made up of Adventists (12%), Muslims (2%) and Jehovah's Witnesses (1%). While those with no religious affiliation represent 2.5%, adherents of the traditionalist/animists and of other religions each represent less than 1% of the population. Thus, Christian religious groups represent 95% of the population of Rwanda.« Ministry of Finance and Economic Planning/National Institute of Statistics of Rwanda, Fourth Population and Housing Census (Rwanda 2012), Thematic Report: Socio-cultural characteristics of the population, Kigali 2014.

⁶²¹ Vgl. für eine solche Perspektive exemplarisch die 460 Seiten umfassende Studie vom Völkerrechtler Hankel, Ruanda, der einleitend formuliert: »Eine Untersuchung über Ruanda zu schreiben, ist somit ein Unternehmen, das sich zwischen Extremen bewegt. Die Wahrheit in der oft beschworenen Mitte zu suchen, scheidet aus.« Ebd., 19. Entsprechend dieser axiomatisch anmutenden These gelingt es Hankel nicht, Demokratie-Defizite vor dem Hintergrund der Geschichte des Genozids und der Gefahr erneuter Gewaltausbrüche ethisch abwägend einzuordnen. Vielmehr verfasst er eine einseitige politische Schrift, die teilweise alte Hutu-Tutsi-Antagonismen und Anti-Tutsi-Stereotype reproduziert.

sowie der oben entfalteten Kriterien christozentrischer Versöhnung grundlegend und in vielen Teilen gewürdigt werden. Zunächst gilt mit Bonhoeffer, dass es sich bei Transformationsgesellschaften stets um einen allmählichen Heilungsprozess handelt und Versöhnung als immerwährender, langwieriger Prozess gedacht wird.⁶²² Nichtsdestoweniger werden Anfragen da zu formulieren sein, wo die Versöhnungspolitik in Ruanda langfristig zu erneuter Tyrannei und Ideologie im Sinne der oben genannten Kriterien führen könnte, was eine Öffentliche Theologie der Versöhnung vor besondere Herausforderungen stellen würde.

Die historische Analyse sowie die theologisch-ethische Einordnung kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur skizzenhaft erbracht werden. Die Analyse des Versöhnungsprozesses in Ruanda kann dabei nicht ohne einen Blick auf die Geschichte Ruandas vor dem Genozid 1994 erfolgen. Da die vorliegende Konzeption die besondere Rolle der Kirche als Akteurin und Raum im Versöhnungsprozess beleuchtet, soll die Historie Ruandas unter besonderer Berücksichtigung der Handlungsakteurin Kirche vollzogen werden.

Die historische Darstellung vergangener Ereignisse, die den Anspruch erhebt, möglichst objektiv die Faktizität des Gewesenen darzustellen, muss sich per se dem Vorwurf gestellt wissen, dass sie niemals interpretationsfrei ablaufen kann. Jede historische Darstellung verrät etwas über die beziehungsweise den Darstellenden. Sie verrät etwas über die Ansichten, Perspektiven und sogar gegenwärtigen Intentionen der beziehungsweise des Erzählenden. Selbst wenn die Geschichtswissenschaft mit Hilfe ihres Methodenapparates versucht, die Störvariable der Subjektivität geschichtlicher Darstellung zu minimieren, bleibt nach Nigel Eltringham die nüchterne Erkenntnis bestehen:

»The content of historical narratives is determined by the present social and political needs of the historian and her/his imagined audience.«⁶²³

Der beziehungsweise die Erzählende verortet sich in der Gegenwart durch die Darstellung der Vergangenheit, da er beziehungsweise sie bestimmte Gewichtungen von Ereignissen und Informationen vornimmt, Statistiken und Erzählungen interpretiert und beispielsweise die Genese und die Einflussfaktoren eines

⁶²² Vgl. auch du Toit, *Transitions*, der entgegen aller Ausrufe, der südafrikanische Versöhnungsprozess sei gescheitert, mutig und in Bezug auf von ihm entfaltete Kriterien gelingender Versöhnungsprozesse ins Feld führt: »Judged by these criteria, I argue that the South African transition ›worked‹. [...] I do acknowledge, through the course of the discussion, the deep disappointment of many South Africans who feel that, in the light of the escalating inequality and pervasive corruption, not enough has been done. But this disappointment should not blind us to the fact that the 1994 transition did away effectively and peacefully with ›apartheid‹ as a political dispensation and set South Africa on the road toward social transformation.« Ebd., 9.

⁶²³ Nigel Eltringham, *Accounting for Horror. Post-Genocide Debates in Rwanda*, London 2004, 158.

Konflikts im Zusammenhang darstellt. Die beziehungsweise der Erzählende muss sich daher nicht nur die Frage stellen »how-did-the-past-create-the-present«, sondern auch »how-did-the-present-create-the-past«. ⁶²⁴

Der enge Verweisungszusammenhang zwischen den (politischen) Intentionen der Gegenwart und der Erzählung eines historischen Narrativs wird wahrscheinlich nirgends so deutlich wie im Falle Ruandas. Noch bis in die Gegenwart hinein besteht im Hinblick auf die Geschichte der letzten ca. 140 Jahre ein Kampf um die Deutungshoheit der ruandischen Geschichte, da die Konstruktion der Historie Ruandas je nach ihrer Darstellung gegenwärtige politische Machtverhältnisse entweder legitimieren oder delegitimieren kann. Eine Beschreibung der ruandischen Geschichte muss zwangsläufig eine Kausalkette der Ereignisse herstellen, aus der implizit oder explizit Schuldzuweisungen und Interpretationen über die Rechtmäßigkeit bestimmter Handlungen der am Konflikt beteiligten Parteien und damit auch über die Rechtmäßigkeit der gegenwärtigen Verhältnisse herauszulesen sind. Der Anthropologe Nigel Eltringham hat 1998 und 1999 zwei Gruppen (in Ruanda lebende, in der Öffentlichkeit wirksame Personen und aus Ruanda geflohene Exilanten, die nun in Europa ansässig sind) interviewt und beschrieben, dass die individuellen Narrative innerhalb der jeweiligen Gruppe sich klar einem bestimmten kollektiven Geschichtsnarrativ zuordnen lassen, da eine gewisse thematische Einheit und Repetition innerhalb der individuellen Erzählungen erkennbar wurde. Jene kollektiven Narrative stellt er in sogenannten »Panels« dar. Im Narrativ der im Exil Lebenden wird die momentane Regierung durch eine bestimmte Darstellung der Geschichte scharf kritisiert. Die in Ruanda Lebenden erzählen demgegenüber eine ganz andere Geschichte, in der die Regierung und die von ihren Mitgliedern in der Vergangenheit verübten Taten in sehr viel positiverem Licht erscheinen. ⁶²⁵ Generell kritisiert Eltringham die Darstellungsweise der meisten Veröffentlichungen über die ruandische Geschichte, da die Ereignisse meist so dargestellt werden, als existiere nur ein Narrativ:

»Furthermore, the ›history‹ chapters of realist books on Rwanda are [...] brutal in their editing. They take multiple narratives from individuals, integrate them and represent them in a sanitised form. Such a representational strategy is not considered suspect, but perfectly legitimate.« ⁶²⁶

Zwei der größten subjektiven Störvariablen des Autors, die einer möglichst objektiven Beschreibung im Wege stehen könnten, sind daher klar zu benennen und im Blick zu behalten. Die wohl größte Störvariable ist *erstens* die affektive Zugewandtheit des Verfassers zum Land und den dort lebenden Menschen.

⁶²⁴ Ebd.

⁶²⁵ Für eine differenzierte Gegenüberstellung der verschiedenen Narrative über die ruandische Geschichte vgl. Eltringham, *Accounting for Horror*, 163–179.

⁶²⁶ Ebd., 162.

Durch häufige, mehrmonatige Besuche seit 2014 wurden Freundschaften geschlossen und die Schönheit des Landes der 1000 Hügel bewundert. Diese »Störvariable« verleitet dazu, die kritischen Seiten des Landes und der Regierung aus dem Blick zu verlieren und die Geschichte somit zugunsten der momentanen Machthabenden auszulegen. *Zweitens* kann die europäische Herkunft des Autors als eine nicht zu unterschätzende Störvariable für eine möglichst objektive Geschichtsdarstellung benannt werden. Mit Blick auf den Social-Identity-Approach ist der Verfasser dazu verleitet, die Eigengruppe der »Europäer« im historischen Narrativ positiver darzustellen, als dies womöglich der Fall ist, einzig und allein um den Aufbau und der Sicherheit des eigenen Selbstkonzepts Willen.

Vor dem Hintergrund dieser selbstreflexiven Einschübe und im Bewusstsein der Dialektik, Geschichte erzählen zu wollen, doch im Rahmen seiner Möglichkeiten Geschichte nicht objektiv erzählen zu können, bezieht sich die folgende Darstellung besonders auf eine historische Studie des Ruanders Tharcisse Gatwa, der in seinem Buch »The Churches and Ethnic Ideology in the Rwandan Crises 1900–1994«⁶²⁷ nicht nur detailliert die wichtigsten Etappen der ruandischen Geschichte seit der vorkolonialen Zeit benennt, sondern auch die Rolle der katholischen und protestantischen Kirchen miteinbezieht. Der Ruander Gatwa beruft sich auf eine Vielzahl von Quellen und einschlägiger Literatur und geht dabei nicht immer konform mit den klassischen und von der ruandischen Regierung vorgegebenen Narrativen.

Des Weiteren ist die viel rezipierte, 900 Seiten umfassende Studie von Alison Des Forges, »Kein Zeuge darf überleben«⁶²⁸, sowie das von Gérard Prunier verfasste Werk »The Rwanda Crisis«⁶²⁹, sowie die auf Des Forges und Prunier aufbauende Zusammenfassung von Sebastian Friese in »Politik der gesellschaftlichen Versöhnung«⁶³⁰ zu berücksichtigen. Forges und Prunier gelten als umsichtige und erfahrene historisch Forschende im Gebiet der großen Seen.

⁶²⁷ Tharcisse Gatwa, *The Churches and Ethnic Ideology in the Rwandan Crises 1900–1994*, Oregon 2005; Vgl. auch: Timothy Longman, *Christianity and Genocide in Rwanda*, Cambridge 2010 sowie James J. Carney, *Rwanda before Genocide. Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*, Oxford 2013.

⁶²⁸ Alison Des Forges, *Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda*, Hamburg 2016.

⁶²⁹ Gérard Prunier, *The Rwanda Crisis. History of a Genocide*, London 2014.

⁶³⁰ Sebastian Friese, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda* (ThFr 39), Stuttgart 2010.

212 1 Vorbemerkungen zur historischen Analyse

Im Kampf um die Deutungshoheit im Hinblick auf das ruandische Narrativ tummeln sich Verschwörungstheoretiker und Geschichtsrevisionisten, die entgegen der einschlägigen Quellen und umfassenden Studien entweder den ruandischen Genozid leugnen, oder ihn als einen lange von Paul Kagame und »den Tutsi« geplanten Akt der Machtübernahme konstruieren.⁶³¹ Dieser Geschichtsdeutung wird vorliegend nicht gefolgt.

⁶³¹ Diese Narrative werden beispielsweise vertreten von Edward Herman/David Peterson, *The Politics of Genocide*, New York 2010; Abdul Ruzubiza, *Rwanda l'histoire secrète*, Paris 2005; Pierre Péan, *Noires fureurs, blancs menteurs: Rwanda 1990-1994*, Paris 2014; Christian Davenport/Allan C. Stam, *What Really Happened in Rwanda?*, abrufbar unter: <https://psmag.com/social-justice/what-really-happened-in-rwanda-3432> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021) sowie in Werken des französischen Historikers Bernard Lugan. Nicht selten handelt es sich dabei auch um eine Apologie französischer Politik vor, während und nach dem Genozid, vgl. dazu den Artikel von Francois Misser, »Völkermord? Die Opfer sind selber schuld«, abrufbar unter: <https://taz.de/!498175/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

2 Die Geschichte Ruandas und die Rolle der Kirchen vor dem Genozid

Die vorliegende Einteilung der Geschichte Ruandas in die Etappen »Präkoloniale Zeit«, »Kolonialzeit 1898–1962«, »Die erste und zweite Republik in der Unabhängigkeit bis 1990«, »Die frühen 90er Jahre« sowie »Die Zeit nach dem Genozid« wird nicht nur von einer Vielzahl wissenschaftlicher Arbeiten ähnlich vorgenommen, sondern auch von den sich widersprechenden Narrativen aus Eltringhams Monographie. Die wichtigen »Wegmarken« von Ruandas Geschichte sind also klar und unumstritten, die inhaltliche Füllung der Zeiten zwischen den Wegmarken jedoch nicht.

2.1 Die vorkoloniale Zeit

Die vorkoloniale Geschichte Ruandas lässt sich bis in die frühe Neuzeit zurückverfolgen. Im 17. Jahrhundert installierte König (Mwami) Yuhi Gahindiro ein auf verschiedenen Distrikten aufbauendes, hierarchisches Organisationssystem, welches zu einer starken Akkumulation von Macht und Wohlstand für den Mwami und sein Gefolge führte.⁶³² Diese Unterdrückungsstrukturen, Ungleichverteilungen und Monopolisierungen politischer Macht innerhalb der ruandischen Gesellschaft herrschten fort bis zur Ankunft der deutschen Kolonialherren 1898, für die Ruanda bis zum Ende des Ersten Weltkrieges völkerrechtlich anerkannter Bestandteil Deutsch-Ostafrikas werden sollte. Die im Hinblick auf die Verwaltung weitestgehend autonomen Distrikte Ruandas arbeiteten Ende des 19. Jahrhunderts zwar mit dem zentralen Königreich zusammen und waren zum Teil ökonomisch, politisch, sozial und religiös von diesem abhängig, doch

⁶³² Vgl. Gatwa, Churches, 19. Gatwa stellt das vorkoloniale Ruanda somit nicht als harmonische, gewalt- und unterdrückungsfreie Gesellschaft dar – wie es viele Narrative gerne nahelegen, um die Schuld am Genozid stark auf die Ethnisierung durch die Kolonialverwaltung zu fokussieren –, sondern zeigt differenziert sowohl die harmonisierenden als auch die konfliktfördernden Faktoren auf.

gab es in Ruanda mehrere kleine, vollständig unabhängige Königreiche, darunter rebellische Monarchen, die unterschiedlich große Territorien mit unterschiedlich großer Macht verwalteten.⁶³³ Ruanda kann vorkolonial somit nicht als monolithisches Königreich mit fest verankerten Strukturen gelten, sondern war vielmehr ein »komplexes und verschachteltes Staatsgebilde«.⁶³⁴ Als wichtigste und darüber hinaus kleinste soziale Organisationsform der ruandischen Gesellschaft galten die Clanstrukturen, die sich entweder auf tatsächlich existierende Vorfahren oder aber mythische Narrative gemeinsamer Herkunft beriefen und deren verbindende Elemente verschiedene Symbole wie Totems, gemeinsame Gebete, religiöse Überzeugungen und Rituale waren. Innerhalb der Clans herrschte nach Gatwa starke Solidarität und Brüderlichkeit.⁶³⁵

Die schon vorkoloniale Unterscheidung zwischen den drei Bevölkerungsgruppen der Hutu, Tutsi und Twa lässt sich diesen gesellschaftlichen Strukturen insofern zuordnen, als dass die sich in Folge der Wohlstandsanhäufung, welche vor allem in der Anzahl des Besitzes an Rindern bemessen wurde, herausbildende Elite als »Tutsi« bezeichnet wurde, wohingegen für die ärmere Bevölkerung, welche zumeist auf dem Felde tätig war, das Wort »Hutu« gebräuchlich wurde.⁶³⁶ Diese sozialen Klassen galten in Abhängigkeit vom eigenen Viehbesitz als fluide zu durchdringende Größe. Es kam zu Auf- beziehungsweise Abstiegen unter anderem durch Hochzeiten zwischen Mitgliedern der verschiedenen sozialen Klassen.⁶³⁷ Zwar war ein Großteil der Elite des Landes Tutsi, doch unterdrückten diese nicht nur Hutu, sondern auch Mitglieder ihrer eigenen sozialen Klasse; darüber hinaus gab es auch in Teilen des Landes Hutu-Monarchien und sich in Machpositionen befindende Hutu.

Es ist wichtig festzuhalten, dass alle drei Gruppen gemeinsam in Clans lebten und eine gemeinsame Sprache, Kultur, Poesie, und Religiosität pflegten.

»However, whatever the origin of the Bahutu and Batutsi, they gradually came to form a community of common destiny unified by language, history and culture, religion and vision of the universe, sharing similiar customs and traditions. They

⁶³³ Ebd., 9f.

⁶³⁴ Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung, 25; vgl. auch Des Forges, Kein Zeuge, 55–58.

⁶³⁵ Vgl. Gatwa, Churches, 10f.

⁶³⁶ Eine andere Hypothese besagt, dass Hutu, Tutsi und Twa verschiedene »Rassen« waren, die sich gemeinsam in Folge einer Völkerwanderung im Land Ruanda und Burundi niedergelassen hätten. Tutsi waren demnach Viehhalter, Hutu Bauern und Twa galten als Töpfer und Jäger. Vgl. dazu auch Wilhelm Mensching, Ruanda. Eine Selbstdarstellung des Volkes in alten Überlieferungen, Stadthagen 1987, 11–28.

⁶³⁷ Vgl. Prunier, Rwanda Crisis, 5: »They [Hutu, Tutsi, und Twa (M. S.)] had none of the characteristics of tribes«. Vgl. dazu näher ebd., 9–23.

shared a geographical space, before society was fractured along ethnic and regional lines«⁶³⁸.

Die Kolonialherren fanden somit ein hoch hierarchisiertes Land vor, welches gekennzeichnet war durch starke Macht- und Wohlstandskonzentration einer herrschenden Elite und Ungleichverteilungen zwischen verschiedenen sozialen Klassen, das jedoch zugleich zusammengehalten wurde durch stark einigende und harmonisierende Faktoren wie Sprache, Musik, Mythologie und vor allem Religiosität. Diese sich gegenseitig ausbalancierenden Tendenzen zwischen Ungleichheit und Einigkeit konnten dementsprechend ein guter Ausgangspunkt sein sowohl für eine Ideologie der Ethnizität (Ungleichheit) als auch eine starke Christianisierung des Landes und Instrumentalisierung der Religion für politische Machtvorhaben (Einigkeit).

2.2 Die Kolonialzeit 1898–1962

Die um 1900 von den deutschen Kolonialherren vorgefundene Struktur der ruandischen Gesellschaft wurde für die Intentionen der Verwaltung der Kolonialmächte, die mit möglichst wenig Aufwand viele Ressourcen schöpfen sollte, einer organisatorischen Komplexitätsreduzierung unterzogen.

»Sowohl die Deutschen als auch die Belgier versuchten, Ruanda mit minimalem Kostenaufwand und größtmöglichem Profit zu regieren. Es war naheliegend, sich das eindrucksvolle einheimische Staatswesen zunutze zu machen, doch fanden die Kolonialmächte seine Komplexität störend.«⁶³⁹

Ideologisches Fundament und Motor verschiedener Verwaltungsmaßnahmen, die allein die Tutsi in die Kolonisierungspläne einbezogen und eine gewaltsame Zentralisierung und Vereinheitlichung des komplexen Distrikt-Systems vorsahen, war die sogenannte »Hamitische Theorie«⁶⁴⁰. Vor dem Hintergrund der Faszination für die Rassenidee bei Ethnologen und Kolonialherren dieser Zeit lassen sich die grundlegenden Formulierungen und mythologischen Erzählungen dieser Theorie bereits um das Jahr 1860 festmachen.⁶⁴¹ Sie basiert auf der Vorstellung, dass die Gruppe der Tutsi angesichts ihres angeblich besonderen Phänotyps und eleganten Habitus sowie ihres Talents zur Organisation und Sauberkeit eine von Weißen abstammende Rasse Mesopotamiens sei.⁶⁴² Ausge-

⁶³⁸ Gatwa, Churches, 32.

⁶³⁹ Des Forges, Kein Zeuge, 59.

⁶⁴⁰ Dazu ausführlich Prunier, Rwanda Crisis, 7–9.

⁶⁴¹ Gatwa, Churches, 64.

⁶⁴² Vgl. ebd., 65.

schmückt mit mythischen Erzählungen zeigt die Theorie, wie aufgrund der kognitiven Dissonanzen auf Seiten der Kolonialmacht angesichts einer Gruppe, die nicht den klassischen Stereotypen über schwarze Menschen der damaligen Zeit entsprach, diese sich angeeignet und perfide unterworfen wird, indem darauf rekuriert wird, dass sie eigentlich Weiße seien.

»For many anthropologists such great civilizations could not be the work of inferior beings; there must be a white hand behind them. [...] From then on, such a perversion created a scholarship that associated any artistic, political and cultural creativity of Africans with European or Asian origins.«⁶⁴³

Die hamitische Theorie gilt dabei als die Grundlage für die Ethnisierung der Gruppen; aus alten, fluiden sozialen Klassen werden festgeschriebene Ethnien, die angeblich durch Phänotyp und Charaktereigenschaften klar voneinander zu unterscheiden sind.

»Weil die Europäer dachten, die Tutsi sähen ihnen ähnlicher als die übrigen Ruander, hielten sie die Annahme für plausibel, diese stünden den Europäern in der Evolutionshierarchie näher und seien ihnen auch hinsichtlich ihrer Fähigkeiten ähnlicher. In ihrem Glauben, die Tutsi seien begabter, fanden sie es logisch, daß diese über die Hutu und Twa herrschten, so wie sie es für recht und billig hielten, daß die Europäer über die Afrikaner herrschten.«⁶⁴⁴

Nach der Übernahme des Landes durch Belgien im Anschluss an den Ersten Weltkrieg 1919 kam es dann zu der folgenreichen Maßnahme, dass die ethnische Zugehörigkeit jedes und jeder Einzelnen in den Pass eingetragen wurde. Aus fluiden Zuschreibungen wurden statische, feste Größen, die unhinterfragbar die sozialen Identitäten der Bevölkerung festschrieben.

»Die einzelnen Gruppen waren nicht mehr flexibel und formlos, sondern starr und auf Dauer angelegt, so daß einige zeitgenössische Europäer begannen, sie als »Kasten« zu bezeichnen.«⁶⁴⁵

Im Hinblick auf die Bedeutung der Institution der Kirche für die Ethnisierung des Landes hebt Gatwa den engen Zusammenhang zwischen missionarischer und politischer Tätigkeit im Kolonialisierungsprozess hervor.⁶⁴⁶ So nahm die Kolonialverwaltung an, dass die christliche Religion die Assimilation an europäische Arbeits- und Grundhaltungen bewirke und somit ein stabilisierender und für die kolonialen Intentionen förderlicher Faktor sei. Für die Christianisierung

⁶⁴³ Ebd., 66f.

⁶⁴⁴ Des Forges, *Kein Zeuge*, 61.

⁶⁴⁵ Ebd., 64.

⁶⁴⁶ Vgl. Gatwa, *Churches*, 86f.

des Landes gab es somit eine wechselseitige Unterstützung zwischen Kolonialherren und Missionaren vor allem der katholischen, später auch der protestantischen Kirche.⁶⁴⁷ Die Missionare selbst eigneten sich dabei die hamitische Theorie an. Ihre theologische Denkweise war infiziert von sozialdarwinistischem Gedankengut, der grundlegend positiven Haltung gegenüber jeglicher Form von Autorität des Staates sowie anti-ökumenischen Visionen vom Christentum.

»The missionaries were influenced by conservative and anti-ecumenical theologies. This situation may have led some to commit a double mistake: to associate the gospel with the powerful, and to introduce a divided Christianity in a society that did not know divisions before.«⁶⁴⁸

Die Missionare verfolgten im Zuge der Christianisierung die Strategie, zunächst die Eliten von der neuen Religion zu überzeugen, sodass von diesen ausgehend Massentaufen im ganzen Land stattfinden konnten. Die Eliten waren entsprechend der vorherigen Verwaltungsmaßnahmen fast ausschließlich Tutsi, die auch entsprechend in den Missionsschulen den absoluten Vorrang im Hinblick auf (Aus-)Bildung und Machteinfluss gegenüber den Hutu genießen konnten.⁶⁴⁹

»And since the Tutsi were the »natural-born chiefs« they had to be given priority in education so that the church could enhance its control over the future élite of the country.«⁶⁵⁰

Somit förderte die Institution der Kirche als »Promoter of Racial Ideology«⁶⁵¹ sowohl die Festschreibung angeblich vorhandener ethnischer Unterschiede, als auch die Diskriminierung und Unterdrückung der Hutu, die die Mehrheit des Landes darstellten.

Die ruandischen Eliten vor Ort haben insofern stark mit den Kolonialherren kooperiert, als dass sie die Fremdzuschreibung zu einer Selbstzuschreibung machten und jene Ideologie ausschmückten mit alten Traditionen, Mythen, Ritualen und Sprachbildern.

»Es überrascht nicht, daß die Tutsi diese Vorstellungen von ihrer Überlegenheit begrüßten, die sich mit ihren eigenen Überzeugungen deckten. [...] Sie lieferten Infor-

⁶⁴⁷ Eine detaillierte Darstellung der Unterschiede zwischen den Tätigkeiten der katholischen und protestantischen Kirche würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

⁶⁴⁸ Ebd., 63. Ob die ruandische Gesellschaft tatsächlich angesichts der Ungleichverteilung und Hierarchisierung keine Spaltungen kannte und ob Gatwa sich hier in gewissem Maße nicht selbst widerspricht, sei dahingestellt.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., 86f.

⁶⁵⁰ Prunier, *Rwanda Crisis*, 33.

⁶⁵¹ Gatwa, *Churches*, 59–105.

mationen an Kleriker und Akademiker in Europa, die ihrerseits als erste die Geschichte Ruandas schriftlich niederlegten. Das Ergebnis dieser Zusammenarbeit war eine hochentwickelte und überzeugende, gleichwohl inakkurate Geschichtsschreibung Ruandas, die sowohl den Interessen der Tutsi diente, als auch die Annahmen der Europäer bestätigte.«⁶⁵²

Gewissermaßen wurde die Ideologie, die von außen herangetragen wurde, auch von der großen Mehrheit der herrschenden Klassen als sehr nützlich und keinesfalls kritisch gesehen.⁶⁵³

»The (re)construction of groups [...] is not a once-and-for-all action, but a dialectical process as the negotiation of the ›reality of ethnicity‹ is tossed back and forth from external theoretician to internal theoretician and back again.«⁶⁵⁴

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Änderung der europäischen Kolonialpolitik sowie Unabhängigkeits- und Demokratiebestrebungen in vielen Teilen Subsahara-Afrikas kommt es im Verhältnis zwischen den Kolonialherren und den Machthabern des Landes zu einem Koalitionswechsel. Sowohl die Kolonialherren als auch die Kirchen unterstützten im Laufe der 50er Jahre nicht länger die Minderheitenelite der Tutsi, sondern die bis dahin unterdrückte Mehrheit der Hutu. Dabei verpassten es die Kolonialpolitik und vor allem die Kirche, die Fehlentscheidungen der Vergangenheit – im Sinne der Unterstützung von rassistischer Diskriminierung und der hamitischen Theorie – anzuerkennen und somit einen Beitrag zur Versöhnung zwischen den ethnischen Polaritäten zu leisten; sie kehrten die Verhältnisse vielmehr ins Gegenteil um, indem sie im Schatten der hamitischen Mythen, die unverkennbar soziale Antagonismen, Neid- und Gewaltpotenziale implizieren, das Machtmonopol nun ausschließlich den einst Unterdrückten zusprachen.

»Yesterday's oppressed became the oppressors of today.«⁶⁵⁵

Dies führte zur sogenannten »sozialen Revolution« von 1959 (oder auch »dem ersten Genozid an den Tutsi« – je nach Betrachtungsweise und Narrativ),⁶⁵⁶ deren Ereignisse bis heute fest im kollektiven Gedächtnis des Landes verankert sind und großen Einfluss auf den Lauf der Geschichte haben sollten. Im Zuge

⁶⁵² Des Forges, Kein Zeuge, 62.

⁶⁵³ Vgl. Eltringham, Accounting for Horror, 11: »The classifier's model has been internalized by the classified. [...] None of this implies that what have become known as ›ethnic groups‹ emerged from a vacuum and are wholly the construct of anthropology/colonialism.«

⁶⁵⁴ Ebd., 12.

⁶⁵⁵ Gatwa, Churches, 107.

⁶⁵⁶ Vgl. zur Diskussion um die Ereignisse 1959 Eltringham, Accounting for Horror, 44–50.

der Revolution, die damals von den später Herrschenden, der Partei »Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement« (MRND), als Akt der Befreiung der Hutu von ihren einstigen Unterdrückern propagiert wurde, kam es zu landesweiten Pogromen und Massakern gegen Tutsi, die daraufhin zu großen Teilen versuchten, in die Nachbarländer zu flüchten. Schätzungen zufolge belief sich die Zahl der Flüchtlinge in den ersten Jahren nach 1959 auf 336.000.⁶⁵⁷ Obwohl nur ein kleiner Teil der Tutsi während der Kolonialzeit die Herrschaft unter der Hand der Kolonialherren übernahm, wurde ein großer Teil dieser mittlerweile als Ethnie verstandenen Gruppe nicht nur aufgrund von Rachsucht, sondern auch aus Machtgründen angegriffen.

»Der politische und materielle Gewinn aus der Gewalt gegen Tutsi lieferte Beamten und anderen Personen einen starken Anreiz, den Kreis der Zielpersonen für Gewaltakte von der begrenzten Gruppe der Machthaber auf sämtliche Tutsi auszuweiten. [...] Unter der neuen republikanischen Regierung wurden alle Ruander weiterhin als Hutu, Tutsi oder Twa gekennzeichnet, doch die Ausweispapiere, einst eine Garantie auf Privilegien für Tutsi, dienten nun dazu, sie im Arbeitsleben und bei der Ausbildung zu diskriminieren.«⁶⁵⁸

Die rassistische Ideologie wurde voll und ganz von Seiten des Volkes und der politisch Verantwortlichen übernommen, fortan sollte vor allem die soziale Identität »Hutu« oder »Tutsi« über das Geschick der Einzelnen entscheiden.

2.3 Die erste und zweite Republik in der Unabhängigkeit bis 1990

Nachdem im Jahr 1962 der Hutu Grégoire Kayibanda im Rahmen der ersten demokratischen Wahlen Ruandas als Präsident gewählt und damit formell die Unabhängigkeit Ruandas beschlossen wurde, trat zunächst der schwelende Konflikt zwischen den Ethnien der Hutu und Tutsi in den Hintergrund, da die Machtverteilung nun aus Sicht einer bedeutenden Mehrheit des Volkes als gerecht und die systematische Ausgrenzung der Tutsi als eine konsequente Strafe für die lange Phase der Unterdrückung in der kolonialen Zeit angesehen wurde. In den Vordergrund traten nun Spannungen zwischen den Hutu-Clans im Norden und den herrschenden Clans im Süden des Landes, die Anfang der 70er Jahre im Militärputsch von General Juvénal Habyarimana (ranghöchster Offizier der ruandischen Streitkräfte) mündeten.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Vgl. Prunier, *Rwanda Crisis*, 61f.; Friese, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 28.

⁶⁵⁸ Des Forges, *Kein Zeuge*, 66.

⁶⁵⁹ Vgl. ebd., 66–69.

Der Hutu Habyarimana, der aus dem Norden angriff, proklamierte 1973 die sogenannte Zweite Republik.⁶⁶⁰ Im Laufe seiner Regierungszeit installierte Habyarimana ein monolithisches Regime in Ruanda, welches ihm eine stark auf seine Person konzentrierte Machtposition unter dem Deckmantel einer modernen afrikanischen Demokratie zusicherte. So galt seine Partei MRND laut der 1978 in Kraft getretenen Verfassung als einziger Referenzrahmen politischer Aktivitäten; jede Ruanderin und jeder Ruander musste folglich dieser Partei beitreten, was Ruanda offiziell zu einem Einparteienstaat werden ließ.⁶⁶¹ Habyarimana hatte nicht nur die Macht über Militär und Parlament, sondern auch über die Inhalte und die Personalentscheidungen im Rechts-, Bildungs- und Öffentlichkeitssektor. Er implementierte einmal wöchentlich sogenannte Animationstreffen, die der Glorifizierung der MRND sowie dem Aufbau seines Personenkultes dienen sollten. Bei diesen Treffen »handelte es sich um Propagandaveranstaltungen mit eigens zu Ehren von Habyarimana und der MRND verfaßten Gedichten, Musikvorträgen und Tänzen.«⁶⁶²

Nach einer kurzen Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs – welcher erst durch kräftige Auslandshilfen ermöglicht wurde –, der Stabilisierung des Landes und der Errichtung einer gut funktionierenden Infrastruktur in den Städten, wodurch das monolithische Regiment Habyarimanas in den 70er und 80er Jahren trotz Korruption, mehrerer Menschenrechtsverletzungen (vor allem gegenüber der Gruppe der Tutsi) und organisierter ethnischer und regionaler Diskriminierung⁶⁶³ legitimiert werden konnte, veränderte sich die Situation geradezu schlagartig Mitte der 80er beziehungsweise Anfang der 90er Jahre.

Die Kirchen hatten während der Regierungszeit Kayibandas und vor allem Habyarimanas die Rolle eines unterstützenden Staatsorgans eingenommen, welches in den politischen Einparteienstaat fest integriert war und der MRND blinden Gehorsam leistete. So unterstützte die Kirche beispielsweise die in der präkolonialen Zeit verwurzelte Tradition der Sakralisierung des Königs.⁶⁶⁴ Habyarimana baute um seine Rolle des Präsidenten einen starken Personenkult aus, der ihn als charismatischen Halbgott propagierte. Er bezeichnete sich selbst als »Vater der Nation«, »Mann des Friedens« und galt auch in den Narrativen der Kirchen als die Inkarnation essenzieller Werte und als Symbol der Einigkeit und Einheit Ruandas. Die kirchlichen Hierarchien profitierten stark von dieser

⁶⁶⁰ Gatwa beschreibt ein typisches Muster, bestehend aus drei Phasen, für die postkoloniale Zeit in ganz Subsahara-Afrika, welches auch auf Ruanda zutrifft. »[T]he period of passion for independence, the eruption of military rule, and the era of re-democratization in the 1990s.« Gatwa, Churches, 111. Die Zweite Republik fällt demnach in die zweite Phase.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., 115.

⁶⁶² Des Forges, Kein Zeuge, 69.

⁶⁶³ Vgl. Gatwa, Churches, 115–126.

⁶⁶⁴ Ebd., 111.

Art der Unterstützung, indem ihnen etwa Sitze im Zentralkomitee der Einheitspartei eingeräumt wurden.⁶⁶⁵

Die kirchlichen Laien übernahmen entsprechend ihrem starken und ungebrochenen Vertrauen zu den kirchlichen Hierarchien die Narrative derselben.

»Both clergy and laity became more committed to the regime than to the gospel.«⁶⁶⁶

Betrachtet man die Mechanismen der Unterstützung des Regimes von Seiten der protestantischen Kirche, fällt eine große Nähe zur neulutherischen Tradition deutscher Theologien auf,⁶⁶⁷ die durch die ersten Missionare Anfang des Jahrhunderts in das Land hineingetragen worden war und bereits in Deutschland für das Versagen der Kirche gegenüber der staatlichen Autorität im Ersten wie auch im Zweiten Weltkrieg sorgte. So fand Gatwa im Archiv der Presbyterianischen Kirche einen Brief aus dem Jahr 1986 an den Präsidenten, der deutlich macht, inwiefern die protestantische Kirche Ruandas die Staatsautorität Habyarimanas unterstützte und ihre Legitimität theologisch untermauerte. In dem Brief heißt es:

»Our fundamental conviction which determines our teaching is that those who oppose the ruling authority, whatever pretext they have, resist God's order and call a condemnation upon themselves because the authority is in the service of God for the good of human beings (Rom. 13.2–4).«⁶⁶⁸

2.4 Die frühen 90er Jahre

Eine multifaktoriell bedingte Krise des Staates in den frühen 90er Jahren führte die Kirche zu einem Umdenken im Sinne einer Neupositionierung, ersten kritischen – wenn auch verhaltenen – pro-demokratischen Verlautbarungen und Versuchen von friedensfördernden Handlungen, die jedoch den Lauf der Geschichte, der im Genozid von 1994 mündete, nicht mehr aufhalten konnten.⁶⁶⁹ So war der Staat angesichts des Verfalls der internationalen Kaffeepreise aufgrund des globalisierten Marktes einerseits konfrontiert mit einer prekären sozio-ökonomischen Situation, die zu Massenverelendung führte und durch das Problem der Überbevölkerung und damit den Kampf um verbleibende (Land-) Ressourcen verstärkt wurde.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Vgl. Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung, 28; Des Forges, Kein Zeuge, 69–71.

⁶⁶⁶ Gatwa, Churches, 130.

⁶⁶⁷ Vgl. dazu exemplarisch Reuter, Grundlagen, 52f.

⁶⁶⁸ Archiv der Presbyterianischen Kirche Ruandas, zitiert nach Gatwa, Churches, 139.

⁶⁶⁹ Vgl. ebd., 181–218.

⁶⁷⁰ Vgl. ebd., 281; Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung, 29.

»Ende der achtziger Jahre kam es auf dem internationalen Markt zu einem massiven Preisverfall bei Kaffee, der 75 Prozent des Außenhandels von Ruanda ausmachte. Ruanda zählte plötzlich zu den vielen Schuldnerländern, die strikte finanzpolitische Maßnahmen der Weltbank und der Geberländer akzeptieren mußten.«⁶⁷¹

Darüber hinaus wurde eine neue nationale und internationale politische Bewegung durch das Ende des Kalten Krieges stark, die den Einparteienstaat durch die Forderung von politischen Reformen stark unter Druck setzte und erste oppositionelle Kräfte im Land erwachsen ließ. 1991 wurde von Präsident Habyarimana infolge dieses nationalen und internationalen politischen Drucks eine Verfassungsänderung vorgenommen, die erstmals nach Jahrzehnten totalitärer Herrschaft ein Mehrparteiensystem errichtete.

Trotz dieser leichten und vor allem nur vordergründigen Demokratisierungstendenzen spitzte sich die Situation weiter zu, da eine hohe Anzahl der ins Ausland geflohenen Tutsi verlangte, ins Land zurückkehren zu können. »Man geht davon aus, dass zu Anfang der 1990er Jahre zwischen 510.000 und 775.000 Ruander im Ausland lebten.«⁶⁷² Diesen Flüchtlingen sprach Habyarimana kein Rückkehrrecht zu.

Ein Teil der im Ausland lebenden Geflüchteten (zumeist schon in der zweiten Generation) formierte aufgrund dieser Unrechtssituation im Jahr 1987 die sogenannte Ruandan Patriotic Front (RPF), eine überwiegend aus Tutsi bestehende Armee unter der Führung des heutigen Staatspräsidenten und Tutsi Paul Kagame, die zu Teilen schon mit dem ugandischen Präsidenten Museveni mitgekämpft und eine entsprechende professionelle militärische Ausbildung genossen hatte. Die RPF griff im Oktober 1990 den Norden Ruandas an, mit dem Ziel, die Diktatur Habyarimanas militärisch zu stürzen und demokratische, rechtsstaatliche Strukturen mit dem Bleiberecht für alle Geflohenen zu verankern.⁶⁷³ Der Angriff, der bürgerkriegsähnliche Zustände zwischen Hutu und Tutsi in weiten Teilen des Landes hervorrief, konnte vom Regime gestoppt werden. In Folge der Angriffe verschärfte sich die Situation im Land in Bezug auf die ethnischen Konflikte enorm. Die Propaganda und Interpretation der Geschehnisse von Seiten des Regimes und der gleichgeschalteten Medien⁶⁷⁴ lautete, dass die RPF wieder prä-koloniale Zustände – ganz im Sinne der hamitischen Theorie – im Lande installieren wolle.

⁶⁷¹ Des Forges, *Kein Zeuge*, 73.

⁶⁷² Friese, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 30.

⁶⁷³ Vgl. zum Folgenden Gatwa, *Churches*, 185–187; Friese, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 30–35.

⁶⁷⁴ Ein wichtiger Motor der propagandistischen, menschenverachtenden Hetze gegen Tutsi war der Radiosender »Radio Télévision Libre des Mille Collines« (RTLM). Vgl. dazu näher Milo Rau, *Hate Radio*, Berlin 2014.

»Der Angriff lieferte Habyarimana die Gelegenheit, seiner an der Basis wegbrechenden Macht ein neues Fundament zu geben, indem er die Ruander im Kampf gegen den Feind vereinte.«⁶⁷⁵

Es kam in Folge der Ereignisse vermehrt zu Massakern gegen Tutsi, da diese beschuldigt wurden, mit der RPF zusammenzuarbeiten, um die alte Monarchie wiederherzustellen. Tutsi, erkennbar am Eintrag in ihren Pässen, standen mehr und mehr unter Generalverdacht.

»Das damalige Klima in Ruanda war also geprägt von Bürgerkrieg, wirtschaftlicher Not, gewaltsamer politischer Auseinandersetzung, Unsicherheit und Straflosigkeit und wurde begleitet von bösartiger Propaganda. In diesem Klima entstand die Idee, die Konflikte mit Völkermord ein für allemal zu erledigen.«⁶⁷⁶

Trotz mehrmaliger Versuche eines Waffenstillstandes im Rahmen des sogenannten Arusha-Abkommens scheiterten alle friedensfördernden Maßnahmen. Die Maschinerie der Vorbereitung des Völkermordes war in vollem Gang und das unter stiller Beobachtung der internationalen Völkergemeinschaft.⁶⁷⁷ Jene Maschinerie lief dann am Abend des 6. Aprils 1994, nachdem das Flugzeug des Präsidenten Habyarimana mit Raketen abgeschossen worden war und dieser ums Leben kam, erstmals auf Hochtouren.

Die Haltung der Kirchen zu den kriegerischen Zuständen und der Krise im Land war ambivalent.⁶⁷⁸ Einerseits wurden Stimmen lauter, die an die durch Christus geschenkte Einheit der Kinder Gottes appellierten und alle ethnischen Gruppen Ruandas an deren gemeinsame Vorfahren, den Kanyarwanda, erinnerten. Die Kirche verurteilte in ihren Schreiben ethnische Spaltungen, Menschenrechtsverletzungen sowie Neid und Hass unter der Bevölkerung. Andererseits bezog sie im Hinblick auf den Bürgerkrieg klar Stellung für die MRND und verurteilte jegliche Aktivitäten der RPF. Diese Parteilichkeit der Kirche und Blindheit gegenüber den gefährlichen Machenschaften der Regierung lässt Gatwa zu dem Schluss kommen:

»In endorsing publicly the policies of ethnic and regional equilibrium in an attempt to minimize the negative impact of ethnocentrism on many people who were discriminated against, the church hierarchy failed to call the state and the nation to the

⁶⁷⁵ Des Forges, Kein Zeuge, 76.

⁶⁷⁶ Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung, 32.

⁶⁷⁷ Welche Institutionen tatsächlich beteiligt waren und inwiefern die internationale Völkergemeinschaft verwickelt ist in den ruandischen Genozid 1994, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher erörtert werden. Vgl. im Blick auf die Rolle der stummen und passiven Bystander eindrücklich Roméo Dallaire, Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda, Surrey 2004.

⁶⁷⁸ Vgl. zum Folgenden Gatwa, Churches, 195–218.

necessity of justice for all. Clearly, their support for the MRND policies was unequivocal.«⁶⁷⁹

2.5 Der Genozid 1994

Des Forges benennt als den wichtigsten und ursächlichen Faktor der Durchführung des Genozids nicht etwa Rassenhass, Armut oder Überbevölkerung, sondern den Willen zum Machterhalt einer modernen Elite.

»Diese kleine, privilegierte Gruppe brachte zunächst die Mehrheit gegen die Minderheit auf, um der zunehmenden Opposition innerhalb Ruandas Herr zu werden. Dann jedoch, angesichts der sowohl auf dem Schlachtfeld als auch am Verhandlungstisch erzielten Erfolge der RPF, änderten die Machthaber ihre Strategie der ethnischen Teilung und setzten statt dessen auf den Völkermord.«⁶⁸⁰

Die zuvor aufgebauten stark hierarchisierten Strukturen machte sich diese Elite während des Völkermords zu Nutze. Der zentralisierte Staatsapparat mitsamt seiner Verwaltungsinstitutionen funktionierte auch nach dem Tod des Präsidenten Habyarimanas gut.

»Anordnungen des Ministerpräsidenten wurden an den betreffenden Präfekten weitergeleitet, der sie wiederum an die Bürgermeister weitergab, die in ihren Kommunen Versammlungen einberiefen, bei denen sie diese Anweisungen der Bevölkerung vorlasen.«⁶⁸¹

Der ruandische Genozid gilt jedoch nicht nur aufgrund der minutiösen Planung und strukturierten Gesellschaftsstruktur als einer der effektivsten und schnellsten Genozide der jüngeren Geschichte. Jean Hatzfeld benennt zutreffend, dass vor allem die räumlichen Begebenheiten eines Landes die Art des in ihm stattfindenden Genozides, die Instrumentalisierung der Sprache durch Propaganda, die Tötungsweisen, den Habitus der Mörderinnen, Mörder und Opfer sowie die Effektivität des Mordens in beträchtlicher Weise prägen. Bis heute ist Ruanda gekennzeichnet durch seine dörflichen Strukturen. Ein Großteil des Landes (vier von fünf Familien) bezieht seinen Unterhalt aus den eigenen landwirtschaftlichen Erträgen und ist demnach auf enge nachbarschaftliche Beziehungen und die Hilfe untereinander – etwa im Falle von Abwesenheit oder Krankheit – angewiesen. Diese engen Beziehungsverflechtungen der Bürgerinnen und Bürger

⁶⁷⁹ Ebd., 195.

⁶⁸⁰ Des Forges, Kein Zeuge, 16.

⁶⁸¹ Ebd., 24.

untereinander beantwortet auch die Frage, wie die meisten Opfer von ihren Mördern aufgespürt werden konnten.

»Die Mörder mussten ihre Opfer gar nicht unterscheiden können, denn sie kannten sie. In einem Dorf weiß man eben alles voneinander.«⁶⁸²

Des Weiteren wurden keine industriellen Techniken wie in städtischen Genoziden, sondern vielmehr die alltäglichen Werkzeuge zum Töten verwendet, die den meisten von ihren Feldarbeiten bekannt waren. »Auf den Feldern geschehen sämtliche Verrichtungen in Handarbeit. Das Töten in den Sümpfen geschah also auf die gleiche Weise.«⁶⁸³ Auch die Art der sprachlichen Dehumanisierung, die das Töten als Akt der Desinfektion legitimiert, ist auf die örtlichen Begebenheiten zurückzuführen. »In dem Agrarland Ruanda wurde mit dem Völkermord die Absicht verfolgt, den Boden zu desinfizieren und von den *bäuerlichen Kakerlaken* zu reinigen.«⁶⁸⁴

Die Kirchen galten dabei für die Verfolgten während des Genozids – trotz der jahrzehntelangen Unterstützung der Institution für die organisierte Diskriminierung und Unterdrückung der Tutsi – zunächst als Schutzort. Niemand ging davon aus, dass innerhalb dieser Gebäude getötet werden würde. Doch das Gegenteil war der Fall. Innerhalb der Mitarbeitenden kam es sogar zur aktiven Beteiligung durch das Organisieren der Tötungen sowie das Töten selbst. Longman geht davon aus, dass nirgends mehr Leute während des Genozids umgekommen sind als in den Kirchen:

»Not only were the vast majority of those who participated in the killings Christians, but the church buildings themselves also served as Rwanda's primary killing fields. [...] Organizers of the genocide exploited the historic concept of sanctuary to lure tens of thousands of Tutsi into church buildings with false promises of protection; then Hutu militia and soldiers systematically slaughtered the unfortunate people who had sought refuge, firing guns and tossing grenades into the crowds gathered in church sanctuaries and school buildings, and methodically finishing off survivors with machetes, pruning hooks, and knives.«⁶⁸⁵

⁶⁸² Ebd., 71.

⁶⁸³ Ebd., 74.

⁶⁸⁴ Ebd., 75 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁸⁵ Longman, *Christianity and Genocide*, 5.

3 Ruanda nach dem Genozid

Top-Down- und Bottom-Up-Initiativen der Versöhnung

Der Genozid konnte nach ca. 100 Tagen der Verfolgungen, Vergewaltigungen und Ermordungen von der unter der Führung des heutigen Präsidenten Paul Kagame stehenden Armee der Ruandischen Patriotischen Front durch minutiös geplante Feldzüge beendet werden.⁶⁸⁶ Im Zuge der Befreiungsaktionen kam es auch von Seiten der RPF zu Verstößen gegen das humanitäre Völkerrecht durch Tötung unbewaffneter Zivilisten, Racheakte und Massaker nach Beendigung der Kampfhandlungen. Des Forges schätzt die Zahl der Opfer aufgrund der Tötungen der RPF auf ca. 60.000.⁶⁸⁷

Viele Hutu und Völkermörderinnen und -mörder flüchteten aufgrund des Sieges der RPF ins umliegende Ausland und planten von da aus die gewaltsame Rückeroberung und ethnische Säuberung des Landes – ein Bedrohungsszenario, welches bis heute tief in Politik und Gesellschaft imprägniert ist, wie noch zu zeigen sein wird.⁶⁸⁸ Die RPF mitsamt ihren Gefolgsleuten etablierte in den folgenden Jahren eine nationalistisch-patriotische und auf Sicherheit setzende Regierung mit stark bewaffnetem Militär, die schon früh »jegliche Feindschaft aufgrund ethnischer Unterschiede« verneinte und lehrte, »daß in vorkolonialer Zeit

⁶⁸⁶ Teile des vorliegenden Kapitels wurden bereits als Beitrag eines Sammelbandes veröffentlicht. Vgl. Maximilian Schell, »Einheit und Versöhnung« als Staatsraison und kirchlicher Handlungsrahmen. Über (Un-)Möglichkeiten staatlichen und kirchlichen Handelns im ruandischen Versöhnungsprozess, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *In der Kraft des Geistes. Kirche in gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen*, Leipzig 2021, 199–224.

⁶⁸⁷ Vgl. des Forges, *Kein Zeuge*, 32–35; 823–860. Die Racheakte, Massaker und Ermordungen seitens der RPF sind nur schlecht dokumentiert. Vgl. dazu näher Victor Peskin, *Victor's Justice Revisited: Rwandan Patriotic Front Crimes and the Prosecutorial Endgame at the ICTR*, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence*, Wisconsin 2011, 173–183.

⁶⁸⁸ Vgl. im Hinblick auf die geschichtlichen Verflechtungen und kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Ruanda und Kongo einschlägig David Van Reybrouck, *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin ³2016.

alle Ruander in Harmonie zusammengelebt hätten, bevor dann die Kolonialherrscher zwischen den ethnischen Gruppen unterschieden.«⁶⁸⁹ Paul Kagame, zunächst Vizepräsident und Verteidigungsminister, wurde im April 2000 offiziell zum Präsidenten gewählt. Das Amt hat er bis heute inne. Die autoritär geführte Regierung etablierte die Staatsraison der »Unity and Reconciliation« und implementierte eine Vielzahl von Maßnahmen, die im Folgenden skizziert werden.

3.1 Staatliche und rechtliche Maßnahmen

Die Top-Down-Initiativen für Versöhnung können zur besseren Verständlichkeit und Einordnung den thematischen Feldern »Sicherheit und Stabilität«, »Wahrheit und Gerechtigkeit«, »Identität und Erinnerung« sowie »Wirtschaft und Vision« zugeordnet werden. Die Darstellung kann angesichts der hochkomplexen Geschichte Ruandas nach dem Genozid nur skizzenartig geschehen und soll exemplarisch aufzeigen, welche Top-Down-Maßnahmen von Seiten einer Regierung eingesetzt werden können, die sich selbst und ihre Implementierungen dezidiert als »versöhnend« versteht. Ob diese Maßnahmen zugleich als wegbereitende Maßnahmen der Versöhnung gelten können, ist in einer anschließenden theologisch-ethischen Betrachtung unter Einbezug der oben entfalteten Kriterien zu analysieren.

3.1.1 Sicherheit und Stabilität

Das Ruanda nach dem Genozid kann als Polizei- und Sicherheitsstaat bezeichnet werden. Die Ruandische Patriotische Front wurde unmittelbar nach dem Sieg über die Genozidäre de facto eine über das Land monolithisch herrschende Partei, auch wenn seit dem Inkrafttreten der Verfassung 2003 eine plurale demokratische Parteienlandschaft als fundamentales Regierungsprinzip des Staates gelten soll.⁶⁹⁰ Die militärischen Einheiten der RPF gingen in die offiziellen Streitkräfte über und bilden neben den nationalen Nachrichtendiensten eine wichtige Säule im Staatsapparat.⁶⁹¹

Echte politische Opposition gegen die RPF und den Präsidenten, eine kritische und von der Regierung unabhängige Zivilgesellschaft sowie freie Mei-

⁶⁸⁹ Des Forges, *Kein Zeuge*, 814.

⁶⁹⁰ Vgl. Kazuyuki Sasaki, *Beyond Dichotomies. The Quest for Justice and Reconciliation and the Politics of National Identity Building in Post-Genocide Rwanda*, Bradford 2009, 346–348.

⁶⁹¹ Vgl. Philip Reyntjens, *Political Governance in Post-Genocide Rwanda*, Cambridge 2015, 21, der von »Militarization of the Political Landscape« spricht.

nungsäußerung und Pressefreiheit sind bis heute fehlende Bestandteile der politischen und gesellschaftlichen Landschaft.⁶⁹² Zugleich ist es der Regierung gelungen, dass innerhalb des Landes seit 1998⁶⁹³ zwischen den Konfliktparteien friedliche Koexistenz als minimale Bedingung des Zusammenlebens vorherrscht. Gewalthandlungen im Inneren des Landes sind gegenwärtig sehr gering, die Polizeipräsenz vor allem in den wachsenden urbanen Regionen ist hoch.⁶⁹⁴ Ruanda wird aufgrund der sicheren und stabilen Atmosphäre im Land zu einem beliebten touristischen Ausflugsziel.⁶⁹⁵

Das politische Narrativ der Regierung sowie alle implementierten Maßnahmen zur Sicherheit und Stabilität sind dabei eng verknüpft mit dem Genozid 1994. Die leitende Handlungsmaxime ist die des »Never Again« und der »Unity and Reconciliation« zum Aufbau eines zukunfts- und auf dem Weltmarkt konkurrenzfähigen Staates Ruanda. Die »National Unity and Reconciliation Commission« (NURC), die 1999 durch ein parlamentarisches Gesetz geschaffen wurde, gilt als ein von der Regierung eingesetztes Instrument, welches die nationale Einheit im Sinne eines »Wir sind alle Ruanderinnen und Ruander« durch die Förderung von Graswurzel-Projekten, Bildungsmaßnahmen und Forschungsinitiativen fördern soll.⁶⁹⁶ Die ethnischen Konstruktionen Hutu, Tutsi und Twa und die damit implizierten und von den Kolonialherren etablierten Rassismen gelten für die Regierung als die Wurzel des Konflikts und Genozids. Daher setzt die Regierung den Fokus auf ein Modell einfacher Rekategorisierung⁶⁹⁷ der Identitätsbildung, in dem die sozialen Identitäten Hutu, Tutsi und Twa zugunsten der übergeordneten nationalen Identität »Ruanderinnen und Ruander« aufgegeben werden. An die Gräueltaten des Genozids wird jährlich durch kollektive Rituale erinnert. Ideell sollen allen Ruanderinnen und Ruandern gleiche Bildungs- und Teilhabechancen unabhängig von (de jure nicht mehr existenter) Ethnie und Geschlecht zugesprochen werden. Politische und gesellschaftliche Stabilität soll darüber hinaus durch einen wachsenden und effizienten Wirtschaftssektor und damit steigenden nationalen Wohlstand gewährleistet werden.

⁶⁹² Vgl. dazu näher Johan Pottier, *Re-imagining Rwanda. Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 2002; Straus/Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda*; Reyntjens, *Political Governance*; Hankel, *Ruanda*.

⁶⁹³ In der Zeit zwischen 1994 und 1998 werden der RPF Menschenrechtsverletzungen in der Region Ostkongo und im Nordwesten Ruandas gegen Hutu-Flüchtlinge angelastet; vgl. dazu näher Reyntjens, *Political Governance*, 99–123.

⁶⁹⁴ Vgl. *Rwanda 2019 Crime & Safety Report*, abrufbar unter: <https://www.osac.gov/Country/Rwanda/Content/Detail/Report/807911aa-6005-4d1b-b795-15f4aeb96095> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁶⁹⁵ Vgl. den Artikel von Dan Ngabonziza, *Rwanda Named 4th Best World Destination For 2020*, abrufbar unter: <https://www.ktpress.rw/2019/11/rwanda-named-4th-best-world-destination-for-2020/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁶⁹⁶ Vgl. dazu näher Sasaki, *Beyond Dichotomies*, 328f.

⁶⁹⁷ Vgl. dazu die Ausführungen zur sozialen Identität im zweiten Teil.

Wie zu zeigen sein wird, gelingt es der Regierung einerseits, immer wieder neue Maßnahmen und Initiativen mit dem Ziel der »Unity and Reconciliation« zu implementieren, andererseits sind diese Maßnahmen geleitet durch ein bestimmtes und starres Narrativ, welches mit eiserner Hand durchgesetzt wird und wenig bis keine Kritik an der regierenden Partei der RPF und dem Präsidenten Paul Kagame zulässt. Diskursräume für Opfer von Gewalttaten der RPF werden seitens der Regierung nicht gewollt und unterdrückt. Das hat spezifische machtpolitische Gründe:

»Das politische Kapital Paul Kagames, sein internationales Ansehen als Reformier, der ein hoch traumatisiertes Land in einen ökonomisch aufstrebenden afrikanischen Musterstaat verwandelt, hängt an seiner Reputation als Militär, der gerettet, nicht gerächt oder »gesäubert« hat.«⁶⁹⁸

Eine Öffnung der Diskursräume würde unvermeidbar zur Schwächung von Kagames Machtposition führen, da auch die Gewaltopfer der RPF, die unter Kagames Führung stand und steht, angehört werden könnten und damit die Integrität und Führungskraft Kagames radikal in Frage gestellt werden würde.

»If Rwandan journalists, human rights advocates, lawyers, prosecutors, and judges were allowed to act with complete freedom, some would investigate past killings and unsolved disappearances. At least a few of those investigations would undoubtedly suggest the guilt of the figures in the government or RPF. If indicted, some might testify that their acts were sanctioned or ordered by high officials, perhaps even the president himself. That may be why Rwandan leaders promote »unity and reconciliation« rather than, like their counterparts in South Africa, »truth and reconciliation.«⁶⁹⁹

Jener restriktive Kurs der Regierung hat also sicherlich mit hegemonialen und machtpolitischen Interessen eines Politikers, der ungern die Führung und Macht abgibt, zu tun. Doch inwiefern diese Öffnung der Diskursräume zu einer Destabilisierung des Landes und damit erneutem Gewaltkonflikt führen würde – beispielsweise durch das Entflammen alter Stereotype und Hutu-Tutsi-Antagonismen –, ist schwer einzuschätzen. Die Gefahr, dass ins umliegende Ausland geflohene Genozidäre die Macht zurückerlangen wollen und auf eine ethnische Säuberung aus sind, wird von Seiten der Regierung hoch eingeschätzt.

An diesem Punkt entscheidet sich, welche Deutungsperspektive vom Beobachtenden eingenommen wird. Wird der Genozid und die Versöhnungspolitik Ruandas nach 1994 nur als Maskerade eigentlich hegemonialer Interessen einer

⁶⁹⁸ Andrea Böhm, Wenn die Opfer töten. UN-Bericht über Ruanda, abrufbar unter: <https://www.zeit.de/2010/36/Ruanda-Voelkermord> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁶⁹⁹ Stephen Kinzer, A Thousand Hills. Rwanda's Rebirth and the Man Who Dreamed It, New Jersey 2008, 334.

Elite verwendet, oder verfolgt die Regierung neben dem Machterhalt noch über sie selbst hinausgreifende substanzielle Ziele, die dem Schutz der Nation vor erneuter Gewalt und der Versöhnung einer traumatisierten Gesellschaft dienen? Die vorliegende Untersuchung wird letztere Deutungsperspektive einnehmen, ohne zugleich Ruanda einseitig als Prototypen gelingender kollektiver Versöhnung zu feiern.⁷⁰⁰

3.1.2 Wahrheit und Gerechtigkeit

Ruandas Regierung sah sich unmittelbar nach dem Genozid konfrontiert mit der justiziellen Aufarbeitung von Gewaltverbrechen unvorstellbaren Ausmaßes unter der Beteiligung der internationalen Gemeinschaft, des Staates Ruanda sowie einzelner Bürgerinnen und Bürger. Die infrastrukturellen Voraussetzungen dafür waren durch das Ausmaß der Zerstörung so gut wie nicht vorhanden, zugleich stellte sich die Inhaftierung der Täterinnen und Täter zum Schutz der Bevölkerung als notwendig dar. Die Herausforderung für die Regierung war somit enorm:

»prosecuting tens of thousands for the crimes committed against hundreds of thousands while building for the first time an independent, fair and efficient justice system in the country«.⁷⁰¹

Nach und nach etablierten sich gerichtliche Aufarbeitungsmechanismen auf drei verschiedenen Ebenen: das »International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR)« mit Sitz in Arusha, Tanzania,⁷⁰² nationale Gerichte, die auf der Strafverfolgung durch ruandische Behörden fußen, sowie lokale sogenannte »Gacaca«-Gerichte, die auf der ruandischen Tradition gemeinschaftlicher Konfliktlösungsmechanismen basieren und die durch partizipative, die örtlichen Strukturen

⁷⁰⁰ Im Folgenden beziehen sich Verweise auf Kritik am Vorgehen Ruandas vor allem auf Verfasserinnen und Verfasser, die sich dem Forschungsgebiet der »Critical Human Rights« zuordnen lassen. Diese Veröffentlichungen beurteilen aufgrund der vorliegenden Menschenrechtsverletzungen das Ruanda nach 1994 sehr kritisch. Dagegen lassen sich Veröffentlichungen finden, die die Versöhnungspolitik Ruandas aufgrund des Kontextes und der geschichtlichen Situation positiver, wenn nicht gar überschwänglich positiv, beurteilen. Vgl. exemplarisch Kinzer, *A Thousand Hills*; Colin M. Waugh, *Paul Kagame and Rwanda. Power, Genocide and the Rwandan Patriotic Front*, Jefferson 2004; Albert Helber, *Über tausend Hügel musst du gehen, RUANDA. Erfolgreicher Aufbruch nach einem Völkermord*, Neckenmarkt 2013.

⁷⁰¹ Sasaki, *Beyond Dichotomies*, 257.

⁷⁰² Vgl. näher Des Forges, *Kein Zeuge*, 863: »Der Gerichtshof ist zuständig für Völkermord, für Verbrechen gegen die Menschlichkeit sowie für schwere Verstöße gegen den gemeinsamen Artikel 3 der Genfer Konventionen und gegen deren Zusatzprotokoll II. Die Jurisdiktionsbefugnis des Gerichtshofs erstreckt sich auf Personen jeder Staatsangehörigkeit, die derartige Verbrechen in Ruanda verübt haben«.

einbeziehende Verfahren Paradigmen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Versöhnung miteinander zu verbinden versuchen.⁷⁰³

Das 1996 implementierte »Genocide Law« regelte erstmals die Strafverfolgung von Genozid sowie Verbrechen gegen die Menschlichkeit und teilt die Angeklagten in vier Kategorien auf, »je nach dem Grad der Verantwortlichkeit an den ihnen zur Last gelegten Verbrechen, die nach dem 1. Oktober 1990 und vor dem 31. Dezember 1994 lagen.«⁷⁰⁴ Des Forges beschreibt:

»In Kategorie 1 werden die Planer, Organisatoren, Anstifter oder Täter des Völkermordes und der Verbrechen gegen die Menschlichkeit zusammengefasst. [...] Kategorie 2 schließt diejenigen ein, die sich als Täter oder Teilnehmer des Totschlags oder der Körperverletzung mit Todesfolge schuldig gemacht haben. In die Kategorie 3 werden diejenigen eingeteilt, die ihren Opfern schwere Verletzungen zufügten, während Kategorie 4 diejenigen Personen einschließt, die sich wegen Eigentumsdelikten zu verantworten haben.«⁷⁰⁵

Mit Hilfe dieser Kategorien konnten zwischen 1999 und 2003 ca. 9.000 Anklagen auf der Ebene nationaler Gerichte bearbeitet werden.

»The pace of trials was a remarkable achievement for a government with limited resources, particularly compared with the highly disappointing results of the ICTR: ten years after its creation, millions of dollars had been spent, but only 23 convictions and three acquittals had been handed down by the end of 2004.«⁷⁰⁶

Doch angesichts noch 130.000 ausstehender Fälle sowie überfüllter Gefängnisse mit teils unschuldig Inhaftierten⁷⁰⁷ entschied sich die Regierung 1998 für die flächendeckende Durchführung der Gacaca-Gerichtsbarkeit, die schnelle und faire Verfahren durch die Partizipation der gesamten ruandischen Gesellschaft versprach.

Gacaca-Gerichte basieren auf der Tradition vorkolonial dörflicher Schlichtungsmechanismen, bei denen lokale Älteste Familien- beziehungsweise Gemeinschaftskonflikte in Anwesenheit der Dorfgemeinschaft lösten. Oftmals ging es dabei um Landbesitz, Erbrecht, Ehestreitigkeiten, Eigentumsdelikte, Lohnkosten etc. Die Schlichtung hatte dabei weniger die retributive Schuldspaltung

⁷⁰³ Vgl. dazu näher Sasaki, *Beyond Dichotomies*; Friese, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*; Phil Clark, *The Gacaca Courts. Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda. Justice without Lawyers*, Cambridge 2010; Bert Ingelaere, *Inside Rwanda's Gacaca Courts. Seeking Justice after Genocide*, Wisconsin 2016; Hankel, *Ruanda*; Don Webster, *The Uneasy Relationship between the ICTR and Gacaca*, in: Straus/Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda*, 184–193.

⁷⁰⁴ Des Forges, *Kein Zeuge*, 878.

⁷⁰⁵ Ebd., 878f.

⁷⁰⁶ Sasaki, *Beyond Dichotomies*, 261.

⁷⁰⁷ Vgl. ebd., 262.

und Bestrafung der Täterin beziehungsweise des Täters im Sinn als vielmehr die restaurative Wiedereingliederung der beziehungsweise des Angeklagten in die Dorfgemeinschaft durch Wiedergutmachungsleistungen.⁷⁰⁸ Basierend auf dieser Tradition entschied sich die Regierung für ein neues juridisches Gerechtigkeitssystem, innerhalb dessen alle Verbrechen der Kategorien 2–4 verhandelt werden sollten. Unter dem Einsatz von durch die Bevölkerung gewählten Laienrichtern sollte jeweils in Anwesenheit der Dorf- und Stadtgemeinschaft Recht gesprochen werden. Das Gacaca-System sollte durch retributive, restaurative und stark partizipatorische Elemente »versöhnliche Gerechtigkeit«⁷⁰⁹ ermöglichen, da es einerseits formal-rechtlich Täterinnen und Tätern Gefängnisstrafen auferlegen konnte, andererseits der Perspektive und Teilnahme der Opfer ein großer Stellenwert im Prozess eingeräumt wurde und Wiedergutmachungsleistungen seitens der Täterinnen und Täter in das Rechtsurteil integriert wurden. Des Weiteren konnten sich ein Schuldbekennnis sowie die Vergebungsbitten seitens der Täterinnen und Täter strafmildernd auf das Urteil auswirken.⁷¹⁰

Die Gacaca-Gerichtsbarkeit ermöglichte es somit der Regierung innerhalb der Zeit von 2002 bis 2012 über eine Million Anklagen zu bearbeiten und somit einen Großteil individueller Völkermordverbrechen juristisch zu verfolgen. Die Gacaca-Gerichtsbarkeit wurde dabei von Seiten internationaler Forscher und verschiedener Menschenrechtsorganisationen vor allem im Hinblick auf zwei Schwachpunkte kritisiert.

Erstens wird darauf hingewiesen, dass die Laienrichter keine zufriedenstellende professionelle juristische Ausbildung erhalten haben und die Prozesse nicht den Ansprüchen eines unabhängigen und neutralen Gerichtsverfahrens genügten. Kritisch angemerkt werden hierbei unter anderem »the absence or inadequacy of defence council, limited appeal rights, high risk of encouraging false confessions by defendants, and no protection for witnesses, judges and other participants«⁷¹¹. Diesem Einwand ist zu entgegnen, dass angesichts der Situation und des Kontextes Ruandas die Gacaca-Gerichte – auch wenn sie nicht allen Ansprüchen internationaler Normen eines fairen Prozesses genügten – aus der Perspektive der *restorative justice* einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Wiederherstellung gestörter Beziehungen leisteten. Angesichts überfüllter Gefängnisse und einer Vielzahl aufzuarbeitender Verbrechen gelang es durch die breite Teilnahme der Bevölkerung, das Erlebte in der Gemeinschaft und unter den Bedingungen der Endlichkeit aufzuarbeiten. Gerechtigkeit wird damit nicht verstanden im Sinne strikter Observanz internationaler Kriterien und Normen, sondern »as an evolving process toward the interconnected goals

⁷⁰⁸ Vgl. ebd., 263f.

⁷⁰⁹ Vgl. ebd., 278.

⁷¹⁰ Vgl. zu dieser *confession procedure* sowie den ihr inhärenten Ambivalenzen ebd., 282–284.

⁷¹¹ Ebd., 289.

of retribution, reparation and restoration [...] built on the informal dispute resolution mechanism in which ordinary community members play critical roles in deliberative procedures.«⁷¹²

Zweitens wird die singuläre Ausrichtung der Gacaca-Gerichte allein auf Genozidverbrechen und somit auf die Tätergruppe der Hutu kritisiert. Kriegsverbrechen der RPF und Verbrechen von Tutsi-Zivilisten waren laut Gesetz nicht in Gacaca-Gerichten, sondern in gewöhnlichen öffentlichen Gerichtsverfahren zu verhandeln.⁷¹³ Das Vertrauen in öffentliche Gerichtsverfahren ist jedoch angesichts der starken Kontrolle der RPF auch über die Justizgewalt innerhalb des Landes stark geschwächt bis nicht vorhanden.⁷¹⁴ Sazaki formuliert kritisch:

»Human rights violations committed by the RPF forces and the national army of the RPF-led government before, during and after the genocide remain a taboo subject in post-genocide Rwanda.«⁷¹⁵

Die Regierung begründet ihr Vorgehen, indem sie die singuläre Bedeutung von Genozidopfern hervorhebt, die nicht gleichgesetzt werden dürfen mit Opfern von Befreiungsschlägen oder Racheakten.

»The RPF killings tend to be portrayed as violence that was either »necessary« intervention for stopping the genocide or »understandable« acts of vengeance by soldiers who lost their loved ones in the genocidal massacres of 1994.«⁷¹⁶

Dieses Narrativ steht Beobachtungen von Amnesty International und Human Rights Watch diametral entgegen, die von systematischen Massentötungen der RPF an (Hutu-)Zivilistinnen und Zivilisten ausgehen.⁷¹⁷

Es zeigt sich ein ambivalentes Bild der politischen und rechtlichen Implementierungen in Bezug auf das Themenfeld »Wahrheit und Gerechtigkeit«. Hinsichtlich der Aufarbeitung von Völkermordverbrechen schaffte die Regierung ein den Umständen entsprechendes effektives System mit retributiven und restaurativen Elementen zur Aufarbeitung von Schuld und Wiedereingliederung der Täterinnen und Täter in die Gesellschaft. Dass die Opfer eines Genozids öffentlich angehört werden und Anerkennung durch das Teilen ihrer Wahrheit sowie Wiedergutmachungen und Vergebungsbitten seitens der Täterinnen und Täter erhalten, ist ein nicht zu unterschätzender Aspekt für die Versöhnung ei-

⁷¹² Ebd., 324. Vgl. zu dieser Kritik auch Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung, 203–220.

⁷¹³ Vgl. Sazaki, Beyond Dichotomies, 291f.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., 292.

⁷¹⁵ Ebd., 294.

⁷¹⁶ Ebd.

⁷¹⁷ Vgl. für eine Auflistung der Studien ebd., 295.

ner Transformationsgesellschaft. Die Aufarbeitung bleibt jedoch partiell und bezieht nur einen Teil der Geschichte ein. Bis heute konnten nicht alle Verbrechen verhandelt werden.

Es bleibt offen, ob eine Aufarbeitung der Verbrechen seitens der RPF zu erneuten Konflikten führen würde, da durch die Infragestellung der Integrität des Präsidenten auch sein nationales und internationales Ansehen sowie sein politisches Kapital schwinden und sich alte ethnische Stereotype, die die ruandische Situation ganz im Sinne der hamitischen Theorie als von Kagame gewollte Vorherrschaft der Tutsi über die Hutu interpretieren, wieder Bahn brechen könnten.⁷¹⁸

3.1.3 Identität und Erinnerung

Schon die Begrifflichkeit »Unity and Reconciliation« verrät, wie wichtig eine einheitliche Identität für den Versöhnungsprozess aus Sicht der ruandischen Regierung ist. Die Regierung entschied sich durch die Implementierung von Gesetzen, die »Divisionismus« und »Genozid-Ideologie«⁷¹⁹ unter Strafe stellen, für eine einfache Rekategorisierung im Sinne der Rekategorisierungsmodelle des Ansatzes sozialer Identität. Die konfliktträchtigen sozialen Identitäten Hutu, Tutsi und Twa sind zu Gunsten der übergeordneten nationalen Identität »Ruanda« aufzugeben. Durch die Hervorhebung der Einheit verspricht sich die Regierung ein Zusammenwachsen der ehemals feindseligen Gruppen, die aus Perspektive der RPF schon vorkolonial eine harmonische Einheit gebildet haben.

Mit Blick auf die an jener Politik oft formulierte Kritik, die für die Öffnung eines ethnischen Diskurses und die Aufrechterhaltung der alten Subidentitäten plädiert, schreibt die ruandische Theologin Nagayu Muke 2016 in ihrer Dissertation:

»However, even if Rwandan people see themselves as different categories [als aus dem Exil Wiederkehrende, als Überlebende, als Genozidäre, (M.S.)] this is not a reason to preserve ethnic identities, considering that ethnic division between Hutu and Tutsi was artificially constructed by the colonialists and missionaries. Therefore, the »Ndi Umunyarwanda« [Ich bin Ruander*in] programme is the right strategy in the reconciliation process because it addresses and deconstructs ethnic ideology, and

⁷¹⁸ Dagegen geht Waldorf davon aus, dass die juristische Verfolgung der RPF-Verbrechen nicht dazu führen würde, dass Hutu-Tutsi-Antagonismen wieder aufbrechen. Eine Nicht-Bearbeitung der RPF-Schuld würde vielmehr die Rede vom »double genocide« – also eines angeblichen zweiten, von Tutsi an Hutu verübten Genozids – verstärken. Vgl. Lars Waldorf, Instrumentalizing Genocide. The RPF's Campaign against »Genocide Ideology«, in: Straus/Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda, 48–66, 51.

⁷¹⁹ Vgl. dazu näher Sazaki, Beyond Dichotomies, 349–357.

thus establishes a new national identity based on trust and the unity of one nation as found in the pre-colonial period.«⁷²⁰

Identität und Erinnerung stehen hier in einem engen Verweisungszusammenhang und bedingen sich gegenseitig. Die Ruanderin Nagayu Muke ist mit ihrer Geschichtsinterpretation eines weitestgehend harmonischen vorkolonialen Ruandas dabei auf einer Linie mit dem Geschichtsnarrativ der RPF:

»In contrast to the version of history that dominated under the previous regime, which emphasized the different origins, characteristics, and history of conflict between the three groups [...], the dominant RPF narrative portrays pre-colonial Rwandan society as harmonious and blames Europeans for dividing Rwandans into »ethnic« groups. It claims that the colonial powers then helped the Hutu elite remove the Tutsi elite from power and that the accompanying violence was the beginning of a period of constant persecution that culminated in the 1994 genocide.«⁷²¹

Die Regierung kämpft durch die Gesetzgebung gegen Diskriminierung und Hass aufgrund ethnischer Zugehörigkeit und unterstreicht zugleich durch ihr Geschichtsnarrativ, dass ethnische Zugehörigkeit eine dem Land genuin von außen auferlegte Last darstellt, die es zu überwinden gilt. Es wird unübersehbar an die zerstörerische Kraft der alten Identitätszuschreibungen durch eine Vielzahl verschiedener Genozid-Gedenkstätten und jährliche kollektive Erinnerungsrituale im April erinnert.

Durch das 2008 implementierte »Genocide Ideology Law« soll laut Regierung das zerstörerische Narrativ des »historischen Revisionismus« verhindert werden, welches den Genozid als lange von Paul Kagame geplanten Hinterhalt bezeichnet, der ihm ermögliche, an die vorkolonialen und kolonialen Machtverhältnisse der Vorherrschaft der Tutsi über die Hutu anzuknüpfen. Jegliche Relativierung und Trivialisierung des Genozids stehen seitdem unter harter Strafe. Die Leugnung des Genozids stellt dabei eine echte und tatsächliche Gefahr für den Wiederaufbau der Gesellschaft dar:

»[G]enocide denial thrives within certain Rwandan exile circles in Europe and Congo, and is then channeled to wider audiences using the Internet [...]. Negationists insist that what occurred in 1994 was simply war and self-defense, not genocide.

⁷²⁰ Nagaju Muke, Ministry of Reconciliation in the Context of Ethnic Ideology and Genocide: A Theological Evaluation of the Presbyterian Church in Rwanda, Stellenbosch 2016, abrufbar unter: <https://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/100154> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁷²¹ Lyndsay McLean Hilker, Young Rwandan's Narratives of the Past (and Present), in: Straus/Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda, 316–330, 318.

This argument is made easier by the fact that the Rwandan genocide, like other twentieth-century genocides, happened in the context of war.«⁷²²

Der Kampf gegen ethnische Diskriminierung, Anti-Tutsi-Propaganda sowie die Trivialisierung eines Genozids sind angesichts des enormen Opferleides unbeding-
t zu würdigen. Allerdings haben die genannten politischen und rechtlichen
Implementierungen im Kontext Ruanda aus Menschenrechtsperspektive ihre
spezifischen Schattenseiten. Die größte Kritik wird an der Interpretationsoffen-
heit der Termini »Divisionismus« und »Genozid Ideologie« geübt, die es der Re-
gierung ermögliche, politische und zivilgesellschaftliche Opposition zum
Schweigen zu bringen.⁷²³

»Over the past few years, ›genocide ideology‹ has become the dominant accusation
to stifle political dissent and independent civil society voices.«⁷²⁴

Nicht nur klare Infragestellungen des Genozids und Hassrede, sondern auch ein
vom öffentlichen Narrativ leicht abweichendes Narrativ oder die Frage nach
Massentötungen seitens der RPF können unter den Geltungsbereich des Geset-
zes zur Genozid-Ideologie fallen.

Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf die Re kategorisierung der Sub-
identitäten in eine übergeordnete Identität und damit das Verbot des ethnischen
Diskurses. Nigel Eltringham argumentiert, dass die meisten Ruanderinnen und
Ruander für die Versöhnung nicht die Wiederherstellung eines prä-kolonialen
harmonischen Ruandas ohne ethnische Unterschiede imaginieren.

»Rather they salvage what was good from a personal past immediately prior to the
genocide, a past in which, unlike the government’s account of pre-colonial Rwanda,
ethnicity was undoubtedly present and must be faced head on, relativized rather
than wished away.«⁷²⁵

⁷²² Waldorf, *Instrumentalizing Genocide*, 50.

⁷²³ Vgl. exemplarisch ebd.; Joseph Sebarenzi, *Justice and Human Rights for All Rwandans*, in: Straus/Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda*, 343–353; Timothy Longman, *Limitations to Political Reform. The Undemocratic Nature of Transition in Rwanda*, in: ebd., 25–47; Sazaki, *Beyond Dichotomies*, 350–357; Yakaré-Oulé Nani Jansen, *Denying Genocide or Denying Free Speech? A Case Study of the Application of Rwanda’s Genocide Denial Laws*, in: *Northwestern Journal of International Human Rights* 12/2 (2014), 191–213.

⁷²⁴ Waldorf, *Instrumentalizing Genocide*, 52.

⁷²⁵ Nigel Eltringham, *The Past Is Elsewhere. The Paradoxes of Proscribing Ethnicity in Post-Genocide Rwanda*, in: Straus/Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda*, 269–282, 278; vgl. auch Susanne Buckley-Zistel, *Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-Genocide Rwanda*, in: *Africa* 76/2 (2006), 131–150.

Eltringham zeigt auf, dass die ethnische Zugehörigkeit für viele Ruanderinnen und Ruander nach wie vor eine große Rolle spielt, jedoch nicht etwa zur Untermauerung genozidaler Propaganda und Hassrede, sondern vielmehr im Sinne einer Hoffnung auf ethnische Koexistenz und somit die Relativierung der einst zerstörerischen Unterscheidungen.⁷²⁶

Die sozialpsychologischen Studien in Bezug auf die ruandische Identitätspolitik sind abwägend und können dem Modell einfacher Rekategorisierung angesichts der mit Konflikt beladenen sozialen Identitäten Hutu, Tutsi und Twa zunächst eine relative Existenzberechtigung zusprechen.

»However, as the subordinate categories in Rwanda are associated with extreme intergroup conflict, the dual recategorization approach could be problematic. Salient intergroup boundaries are often characterised by intergroup anxiety and distrust, and when the group lines are retained the risk of a return to conflict remains high [...]. Also, in extreme cases such as Rwanda, perhaps the need for inclusiveness is more acute than the need for distinctiveness?«⁷²⁷

Das einfache Rekategorisierungsmodell ist besonders in Kontexten, die auf eine stabile soziale Gemeinschaft aus sind, dem dualen Rekategorisierungsmodell vorzuziehen. Angesichts der hohen Salienzen der sozialen Identitäten der Subgruppen Hutu, Tutsi und Twa wird jedoch eine vorsichtige Öffnung vom einfachen zum dualen Rekategorisierungsmodell als für Ruanda versöhnende Maßnahme in Erwägung gezogen.

»An ideology of unity can serve as a constructive vision, but only if it is more flexible (e.g., allowing double identities) and more gently held.«⁷²⁸

3.1.4 Wirtschaft und Vision

Wirtschaftliche Entwicklung und damit wachsender Wohlstand gilt für die Regierung als einer der wichtigsten Versöhnungsfaktoren des Landes. Es ist die Vision Ruandas, Wissensgesellschaft, internationales Dienstleistungszentrum

⁷²⁶ Vgl. dazu auch Christine Schliesser, Die Pflicht zur Erinnerung als Pflicht zur Gerechtigkeit (Paul Ricœur) – Erinnerung und Versöhnung im Blick auf das post-genozidale Ruanda, in: ZEE 60 (2016), 117–130. Schliesser fokussiert dabei vor allem die Schattenseiten der Erinnerungspolitik Ruandas und fordert eine Öffnung des ethnischen Diskurses. Vgl. aus dem deutschsprachigen theologischen Raum auch Katharina Peetz, Reflections on Commemorative Practices in Rwanda and Germany, in: Bedford-Strohm et al. (Hg.), Reconciliation and Just Peace, 203–208.

⁷²⁷ Moss, Beyond Conflict, 445.

⁷²⁸ Ervin Staub, The Challenging Road to Reconciliation in Rwanda: Societal Processes, Interventions and Their Evaluation, in: Journal of Social and Political Psychology 2/1 (2014), 505–517, 515.

und »middle-income-country« zu werden und dadurch langfristig die Unabhängigkeit von internationaler Entwicklungshilfe zu garantieren.

»Tragender Pfeiler dafür soll ein starker und effizienter Staat sein mit einer produktiven und marktorientierten Landwirtschaft, einer wettbewerbsfähigen Privatwirtschaft mit einem Schwerpunkt auf Dienstleistungen, einem leistungsfähigen Erziehungs- und Gesundheitswesen und einer modernen Infrastruktur.«⁷²⁹

Durch die Effizienz der ruandischen Verwaltung, eine »Zero-Corruption-Policy« sowie tatkräftige Unterstützung internationaler Geldgeber fanden in den vergangenen Jahren sichtbare Transformationen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen statt.

»Die Armutsquote in der Bevölkerung ging zurück, der Besuch der Grundschule nähert sich 100 Prozent, die Zahl der Hochschulstudenten stieg auf 87.000. Eine staatliche Krankenversicherung erfasste 2013 90 Prozent der Bevölkerung, das Bevölkerungswachstum sank auf 2,6 Prozent pro Jahr.«⁷³⁰

Des Weiteren implementiert die Regierung immer wieder Gesetze, die die Sicherheit und Lebensqualität der Ruanderinnen und Ruander erhöhen sollen, »such as mandating seat-belt usage, banning the use of plastic bags, forbidding public urination and spitting, and requiring people to wear shoes when in public«⁷³¹.

Doch auch hier lässt sich das ruandische Modell nicht voreilig als Vorzeigemodell bestimmen. Ruanda ist in hohem Maße abhängig von internationalen Geldgebern.⁷³² Die Transformation von einer traditionellen landwirtschaftlichen Subsistenzwirtschaft zu einer modernen Dienstleistungsgesellschaft mit einem von der Regierung geleiteten Landwirtschaftssektor birgt das Risiko eines wachsenden Anteils einer arbeits- und landlosen Bevölkerungsschicht.⁷³³

»Weder die Wissensgesellschaft noch die kommerzialisierte Landwirtschaft wird genügend Arbeitsplätze haben. Wie in anderen Wachstumsländern liegt die Lösung in der Industrialisierung, die möglichst arbeitsintensiv sein müsste.«⁷³⁴

⁷²⁹ Peter Molt, Modell Ruanda? Zum Stand der Entwicklung in Ruanda und dessen Bedeutung als Vorbild für das restliche Afrika, in: *Auslandsinformationen* 3 (2017), 58–69, 60.
⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Timothy Longman, *Limitations*, 42.

⁷³² Vgl. Eugenia Zorbas, *Aid Dependence and Policy Independence. Explaining the Rwandan Paradox*, in: Straus/Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda*, 103–117.

⁷³³ Vgl. dazu näher Molt, *Modell Ruanda?*, 60–67.

⁷³⁴ Ebd., 67.

Molt plädiert daher im Hinblick auf die Verantwortung internationaler Geldgeber – nicht ohne paternalistischen Unterton – »sorgfältig die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Auswirkungen der jeweiligen Programme zu analysieren und die Zusammenarbeit so zu gestalten, dass sie die Machtkonzentration und Konfliktpotenziale nicht verstärkt.«⁷³⁵

3.2 Zivilgesellschaftliche Akteure und die Kirchen

Versöhnungsprozesse von Transformationsgesellschaften sind vor allem dann vielversprechend, wenn nicht nur Politik und Recht Initiativen und Programme implementieren, sondern auch die Gesellschaft auf Graswurzel-Ebene und auf der Ebene zivilgesellschaftlicher Organisationen und Institutionen für Versöhnung eintritt. Viele Besucherinnen und Besucher Ruandas können schnell die Vielzahl von Versöhnungs- und Hilfsprojekten innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Organisationen beobachten.⁷³⁶ Die Organisation IBUKA (Remember) tritt für die finanziellen und sozialen Rechte der Genozid-Überlebenden ein, die Organisation AVEGA AGAHOZO (Association of Genocide Widows) bildet ein Netzwerk für Witwen des Genozids und hilft ihnen beim Aufbau eines würdevollen Lebens nach dem Genozid; nicht zu vergessen die Vielzahl lokaler kirchlicher Projekte und NGOs (meist aktiv in ländlichen Gebieten), die professionelle Begleitung bei der Traumaverarbeitung für Täterinnen, Täter und Opfer anbieten und inter-individuelle Versöhnungsprozesse begleiten.⁷³⁷ Kunstzentren fördern den künstlerischen und musikalischen Ausdruck,⁷³⁸ verschiedene Forschungszentren und Institute beschäftigen sich wissenschaftlich mit Fragen des Friedens und der Versöhnung.⁷³⁹

Auch wenn auf den ersten Blick diese Initiativen für eine vitale Zivilgesellschaft in Ruanda sprechen, zeigen nähere Analysen, dass die gesellschaftlichen Organisationen stark abhängig von der ruandischen Regierung sind und ihnen Autonomie weitestgehend fehlt.

⁷³⁵ Ebd.

⁷³⁶ Vgl. dazu näher Longman, *Limitations*, 27–30; Reyntjens, *Political Governance*, 57–63.

⁷³⁷ Vgl. dazu neben der unten beschriebenen Versöhnungsarbeit der Gemeinde Remera auch das Projekt »Christian Action for Reconciliation and Social Assistance« CARSA: <https://www.peaceinsight.org/conflicts/rwanda/peacebuilding-organisations/christian-action-reconciliation-and-social-assistance-carsa/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁷³⁸ Vgl. exemplarisch das INEMA-Arts-Centre Kigali: <https://www.inemaartcenter.com> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁷³⁹ Vgl. exemplarisch das Institute of Research and Dialogue for Peace (IRDPP): <https://www.irdp.rw> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

»Unfortunately, civil society in Rwanda today, despite the continuing appearance of vitality, fails to stand as an independent social voice, having been effectively suppressed and co-opted by the RPF.«⁷⁴⁰

In einer Vielzahl von Fällen wurden Initiativen verboten, die dem Regime kritisch gegenüberstehen oder vom offiziellen RPF-Metanarrativ der Geschichte abweichen.⁷⁴¹ Jedoch findet aus Sicht des Autors eine vorsichtige Öffnung im Hinblick auf zugelassene kritische Stimmen besonders auf dem Gebiet von Wissenschaft und Forschung sowie im kirchlichen Bereich statt. Auf internationalen Konferenzen in Kigali und Kibuye etwa über Themen der Versöhnung und die Frage nach transgenerationalen Traumata konnte im öffentlichen Raum über die Bedeutung multipler Erinnerungen verschiedener Geschädigtengruppen oder die Wichtigkeit einer offenen Zivilgesellschaft für das Gelingen von Versöhnungsprozessen diskutiert werden. Studiengänge zur Konflikt- und Friedensforschung⁷⁴² tragen ebenso zu einer vorsichtigen Diskursöffnung bei wie der Öffentlichkeit zugängliche Ergebnisse verschiedener ruandischer Forscher. So formuliert etwa das in Kigali ansässige »Institute for Research and Dialogue for Peace«:

»Non-governmental institutions including civil society, political parties, and the media are called upon through this research to play a more significant role in the citizens' participation process [...]. It is clear that a culture of critical thinking is taking long to be internalized in Rwanda. However, as revealed by this study, radio seems to be the preferred channel of information flow to the citizens. There is need for a study aimed at identifying strategies to replace the practice of informing and sensitizing citizens and instead adopt strategies to encourage open and contradictory debate on issues of national interest.«⁷⁴³

Für ein Land mit einem Anteil von ca. 90% gläubigen Christen sollen zuletzt wichtige Aktivitäten der Kirchen, exemplarisch am Fallbeispiel der presbyterianischen Kirche Ruandas (EPR), aufzeigt sein.

⁷⁴⁰ Longman, *Limitations*, 27.

⁷⁴¹ Vgl. dazu ebd., 27–31; Reyntjens, *Political Governance*, 57–63.

⁷⁴² Vgl. etwa den Bachelor-Studiengang »Peace and Conflict Studies« an der Universität PIASS: <http://piass.ac.rw/peace-and-conflict-studies/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).

⁷⁴³ IRDP, *Citizen Participation and Democracy in Rwanda*, Kigali 2010, 71.

3.2.1 Die Kirchen als Bottom-Up-Akteurinnen im Versöhnungsprozess

Die Kirchen unterstützten vor 1994 mehrheitlich⁷⁴⁴ die konstruierten ethnischen Differenzen, Vorurteile und Stereotype zwischen Hutu und Tutsi sowie die jeweilige unterdrückende Politik der Mächtigen im Land. Heute sind viele Kirchen wichtige Akteurinnen des Versöhnungsprozesses, wie vorliegend exemplarisch anhand der presbyterianischen Kirche (EPR) gezeigt wird.⁷⁴⁵

Ein theologischer und institutioneller Bewusstseinswandel der EPR lässt sich bereits ablesen am 1996 formulierten Schuldbekennnis,⁷⁴⁶ das auf einer Synode in Ruanda verfasst wurde. Pascal Bataringaya, heutiger Präsident der EPR, formuliert in seiner Dissertation »Versöhnung nach dem Genozid«⁷⁴⁷, dass das von Bonhoeffer formulierte stellvertretende Schuldbekennnis der Kirche⁷⁴⁸ maßgebender Impulsgeber für das Schuldbekennnis der EPR war.⁷⁴⁹ Die Synode bekennt dabei stellvertretend die Schuld der Kirche vor und während des Genozids. Das Bekenntnis wird mit folgenden Worten eröffnet:

»An alle Ruanderinnen, Ruander und alle Gläubigen, es ist Zeit für die Kirche, ihre Schuld zu bekennen, weil sie sich für die Vernichtung des Menschen, also des Abbildes Gottes, schämt, die in unserem Land geschehen ist.«⁷⁵⁰

⁷⁴⁴ Vgl. zu den – vergleichsweise wenigen – Friedens- und Protestbewegungen der Kirchen Christine Schliesser, *From »a Theology of Genocide« to a »Theology of Reconciliation? On the Role of Christian Churches in the Nexus of Religion and Genocide in Rwanda*, in: *Religions* 9/34 (2018), 1–14.

⁷⁴⁵ Vgl. auch ebd.; vgl. im Hinblick auf die Versöhnungs- und Friedensarbeit der EPR auch die detaillierte empirische Analyse von Célestin Nsengimana, *Peacebuilding Initiatives of the Presbyterian Church in the Post-Genocide Rwandan Society. An Impact Assessment* (Globethics.net Focus 24), Genf 2015. Vgl. auch Muke, *Ministry of Reconciliation*. Es bedarf weiterer Untersuchungen, ob die presbyterianische Kirche im Versöhnungsprozess eine Sonderrolle gegenüber den anderen Konfessionen einnimmt oder beispielsweise die katholische oder anglikanische Kirche ähnliche Möglichkeitsräume auslotet und zu einer kritischen Partnerin und einem Gegenüber des Staates im Versöhnungsprozess wird. Es sei an dieser Stelle jedoch erwähnt, dass die katholische Kirche erst 2017 durch Papst Franziskus ihre Mitschuld am Genozid 1994 bekannte.

⁷⁴⁶ Christine Schliesser geht fälschlicherweise davon aus, dass es sich bei diesem Schuldbekennnis um das sogenannte »Detmolder Schuldbekennnis« handelt. Vgl. ebd., 8: »Yet it was the EPR that issued the first official confession of guilt, the so-called »Confession of Detmold« of 1996.« Dies ist nicht der Fall. Das Schuldbekennnis von Detmold basiert auf Zusammenkünften ruandischer und europäischer Christinnen und Christen aus verschiedenen konfessionellen Kontexten, wohingegen das Schuldbekennnis der EPR auf einer Synode in Ruanda verfasst wurde.

⁷⁴⁷ Bataringaya, *Versöhnung*.

⁷⁴⁸ Vgl. DBW 6, 125–136.

⁷⁴⁹ Vgl. Bataringaya, *Versöhnung*, 161.

⁷⁵⁰ Ebd., 162.

Im Sinne Bonhoeffers bekennt damit die Kirche ihre Verantwortung als eine Kollektivperson mit eigenem Aktzentrum, die in ihrer ethischen Ausrichtung auf das Reich Gottes ihre Aufgaben verfehlt hat.

Neben dem Schuldbekenntnis ist es das Ziel der EPR, Pfarrerinnen und Pfarrer durch intensive Ausbildung mit genügend theologischem Rüstzeug auszustatten, um angesichts aufkommender ethnischer Diskriminierungen eine kritische Stimme im Land sein zu können.⁷⁵¹ Die Friedensethik Dietrich Bonhoeffers gilt für das Versöhnungshandeln der Presbyterianischen Kirchen in Ruanda als inspirierend und motivierend. Erkennbar ist dies nicht nur an der thematischen Ausrichtung der Dissertation des Kirchenpräsidenten, sondern auch am regen Austausch mit Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern sowie Christinnen und Christen aus aller Welt zur Person und zum Werk Dietrich Bonhoeffers.⁷⁵²

Anhand der Abschlusserklärung einer 2014 von der EPR mitorganisierten internationalen Tagung »Reconciliation and Just Peace« wird deutlich, dass auch eine notwendige Distanz zum Staat Gegenstand der Reflektion der EPR ist:

»We pledge to encourage our churches to become public churches which witness to the gospel not only in our personal lives but also in politics and society. Churches should not shy away from politics but at the same time should not to be swallowed by it. In relation to politics, the church should keep a reasonable and critical distance. We need a Public Theology which teaches us to bear witness in the public square.«⁷⁵³

So plädiert auch der Ruander Nsengimana vor dem Hintergrund seiner empirischen Untersuchungen für einen Ausbau der prophetischen Mission der EPR im Gegenüber zum Staat:

»EPR should enhance its prophetic mission through advocating for the voiceless and other vulnerable people challenging decision makers on irrelevant policies.«⁷⁵⁴

Anhand dieser Beispiele zeigt sich paradigmatisch, dass der Diskurs über die Rolle der Kirche als kritisches Gegenüber zum Staat und die potenzielle Verantwortung der Kirche zum Widerstand gegen einen totalitären Staat gegenwärtig und wesentlich ist.

Wie im letzten Teil der Arbeit anhand des Fallbeispiels der Gemeinde Remera noch zu zeigen sein wird, ist es darüber hinaus ein großes Anliegen der

⁷⁵¹ Vgl. Schliesser, *Theology of Reconciliation*, 9.

⁷⁵² Vgl. dazu die Dokumentationen, die durch internationale Tagungen und Workshops der EPR in Zusammenarbeit mit der Ruhr-Universität Bochum entstanden sind: Bedford-Strohm et al. (Hg.), *Reconciliation and Just Peace*; Bedford-Strohm et al. (Hg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation*; Jähnichen et al. (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer. Life and Legacy*; Bataringaya et al. (Hg.), *Overcoming Violence*.

⁷⁵³ Bedford-Strohm et al. (Hg.), *Reconciliation and Just Peace*, 233–234, 233.

⁷⁵⁴ Nsengimana, *Peacebuilding*, 117.

EPR, Gemeindemitglieder bei der individuellen Traumaverarbeitung sowie etwaigen interpersonellen Versöhnungsprozessen (raum-)sensibel zu begleiten.

Zuletzt sei noch auf das sogenannte »Detmolder Schuldbekennnis« hingewiesen, welches auf einer Initiative ruandischer und europäischer Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen basiert und paradigmatisch für die Möglichkeit und Vision steht, durch das Bekennen der Schuld *aller* beteiligten Gruppen einen nachhaltigen Weg der Versöhnung zu ebnet.⁷⁵⁵ 24 ruandische und europäische Christinnen und Christen, darunter Vertreterinnen und Vertreter der Tutsi und Hutu versammelten sich 1996 in Detmold zum zweiten Mal zum Austausch über Erlebtes angesichts des Genozids 1994. Nach Angabe der Unterzeichnenden entstand eine besondere Atmosphäre und Offenheit des Treffens und es kam zur Formulierung eines kollektiven stellvertretenden Schuldbekennnisses, welches als ein Zeugnis für die Bereitschaft zur Versöhnung zwischen allen beteiligten Gruppen stehen soll.⁷⁵⁶

Das Besondere an diesem Schuldbekennnis ist, dass die Einzelpersonen der beteiligten Gruppen – mit Bonhoeffer gesprochen – Schuld für die Versäumnisse und Verletzungen ihrer jeweils zugehörigen ethnischen Kollektivperson übernehmen. So heißt es programmatisch in der von allen Beteiligten formulierten Eingangspassage:

»Das rwandische Volk wird sich nicht versöhnen können, wenn nicht jede Volksgruppe bereit ist, vor dem Leiden der anderen niederzuknien, ihr jeweils eigenes Verbrechen vor der anderen zu bekennen und ihre Opfer um Vergebung zu bitten.«⁷⁵⁷

Die Schuld der Kollektivperson der Hutu wird sodann radikal und konkret benannt:

»Wir schämen uns der Schrecken und Grausamkeiten, die die Hutu den Tutsi zugefügt haben: Menschen wurden gefoltert; Frauen wurden vergewaltigt; Schwangeren wurden die Bäuche aufgeschlitzt; [...] es wären noch tausend andere zynische Methoden zu nennen, mittels derer Menschen entwürdigt und in Hohn und Spott zu Tode gebracht wurden.«⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Detmold Confession 1996, abrufbar unter: <https://www.kirchenkreissaarostbutare.de/detmolder-bekennnis-deutsch-u-englisch/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021). Vgl. dazu näher Schliesser, *Theology of Reconciliation*; Katharina Peetz, *Das Schuldbekennnis von Detmold und sein Stellenwert für den ruandischen Versöhnungsprozess*, in: Enxing (Hg.), *Schuld*, 249–261; Jörg Zimmermann, *Dokument der Versöhnung. Ein Erfahrungsbericht zum »Bekennnis von Detmold« von Christen aus Ruanda und Europa*, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 138 (1997), 311–316.

⁷⁵⁶ Vgl. Detmold Confession.

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ Ebd.

Das Schuldbekenntnis der Hutu schließt ab mit einer Vergebungsbitte und der Zusage der Buße im Leben der Einzelnen.

Auch die Kollektivperson der Tutsi bekennt ihre Schuld im Hinblick auf die gemeinsam erlebte Geschichte und die von den Hutu erlebte Unterdrückung durch die Tutsi während der vorkolonialen und kolonialen Periode.

»Wir bitten unsererseits Gott und die Hutu um Vergebung für die blinde Unterdrückung und Rache, die jenseits jeder legitimen Verteidigung von unseren Angehörigen gegenüber der Hutu-Bevölkerung geübt wurde. [...] Auch wir bitten Gott und unsere Hutu-Geschwister um Vergebung für eine gewisse arrogante und verächtliche Haltung, die wir ihnen gegenüber im Laufe unserer Geschichte im Namen eines lächerlichen Komplexes ethnischer Überlegenheit eingenommen haben.«⁷⁵⁹

Auch die europäischen Christinnen und Christen bekennen ihre Schuld, was hier – nicht zuletzt aufgrund der eigenen Zugehörigkeit des Verfassers zur Kollektivperson der europäischen Christinnen und Christen – ungekürzt wiedergegeben werden soll:

»Wir, in Detmold versammelte Christen aus der westlichen Welt, sind dankbar für die Freundschaft, für das Vertrauen und für die Einladung, die unsere rwandischen Brüder und Schwestern an uns ausgesprochen haben, damit wir ihr gebet [sic], ihre Überlegungen, das Hören auf ihre Leiden und ihre Hoffnung teilen können. Wir bekennen, dass wir seit Ankunft der ersten Europäer in Rwanda nachhaltig dazu beigetragen haben, die Spaltungen in der rwandischen Bevölkerung zu vertiefen. Wir bedauern, dass wir in einem unberechtigten Gefühl von Überlegenheit und Sicherheit Menschen diskriminiert haben. Wir haben verallgemeinert und die einen für gut und die anderen für schlecht gehalten. Wir bedauern, dass unsere Länder durch Waffenlieferungen an alle Kriegsparteien die Gewalt gefördert haben. Wir bedauern, dass wir bezüglich der Flüchtlinge in den Jahren der Unabhängigkeit geschwiegen und sie im Stich gelassen haben. Wir bedauern, dass wir bezüglich des Völkermordes und der Massaker des Jahres 1994 geschwiegen und das rwandische Volk im Stich gelassen haben. Wir bedauern, dass wir es an der Bereitschaft haben fehlen lassen, zuzuhören und die Leiden unserer rwandischen Freunde zu teilen. Für all das Böse bitten wir Gott und unsere rwandischen Schwestern und Brüder, die wir nicht als solche respektiert haben, aufrichtig um Vergebung. Wir wollen uns verpflichten, uns in der Nachfolge Jesu auf den Weg des Zuhörens, des Respektes und der Solidarität zu machen.«⁷⁶⁰

Während das Schuldbekenntnis der EPR die ethischen Verfehlungen der Kollektivperson Kirche innerhalb Ruandas in den Blick nimmt, handelt es sich beim

⁷⁵⁹ Ebd.

⁷⁶⁰ Ebd.

Detmolder Schuldbekanntnis um die Verfehlungen der ethnischen beziehungsweise kulturellen Sub-Identitäten, die zur übergeordneten Identität der Christinnen und Christen gehören. Beide Schuldbekanntnisse haben ihren ganz eigenen Wert. Während ersteres die institutionelle und theologische Kehrtwende der EPR impliziert und somit die Grundlage für ein neues Vertrauensverhältnis innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bilden kann, zielt letzteres auf die Anerkennung der Schuld und des Leidens beteiligter ethnischer und kultureller Kollektivpersonen. Zugleich durchbricht das Detmolder Schuldbekanntnis das starre Metanarrativ der Regierung, indem auch die Gruppe der Tutsi ihre Schuld bekennt. Schuldbekanntnisse können von verschiedenen Kollektivpersonen innerhalb des Spektrums multipler sozialer Identitäten des Selbstkonzepts stellvertretend ausgesprochen werden.

Es zeigt sich anhand der Arbeit der EPR und der Programmatik des Detmolder Schuldbekanntnisses, dass Kirche als Akteurin innerhalb einer vom Staat gerahmten und ausgerichteten Öffentlichkeit Möglichkeits- und Handlungsspielräume ermöglicht, in denen vorsichtig neue wegbereitende Maßnahmen der Versöhnung erprobt werden können. Es entstehen Räume, in denen theologisch über Bedingungen einer harmonischen Gesellschaft reflektiert wird, in denen die Geschichten Einzelner angehört werden, in denen Gruppen eine Stimme erhalten, die im öffentlichen Raum aufgrund der politischen Rahmenbedingungen nur schwer gehört werden könnte. Diese Potenziale der Kirche als besonderer »Raum der Versöhnung« gilt es im letzten Teil der Arbeit theologisch zu reflektieren. Zuvor sollten jedoch abwägend die Top-Down- und Bottom-Up-Initiativen des Versöhnungsprozesses in Ruanda ins Gespräch gebracht werden mit dem oben entfalteten christozentrischen Konzept der Versöhnung.

4 Theologisch sozial-ethische Einordnung

Der ruandische Versöhnungsprozess vor dem Hintergrund der christozentrischen Versöhnungskonzeption

Die im zweiten Teil der Arbeit entfalteten Kriterien einer christozentrischen Versöhnungskonzeption können auf überpersonaler Ebene anhand der Top-Down-Initiativen der Regierung Ruandas grundlegende wegbereitende Maßnahmen im Versöhnungsprozess wiedererkennbar machen. Hierzu sind die Maßnahmen auf die im Anschluss an Barth entwickelten Kriterien der Gerechtigkeit, Resilienz und Wahrheit vor dem Hintergrund von *Tyrannie, Lähmung und Ideologie* zu beziehen.

Zunächst konnte eine umfassende Sicherheitspolitik für die Einhegung von Gewalt innerhalb einer seit Jahrzehnten von Krisen, Kriegen und Genozid geplagten Region sorgen, die friedliche Koexistenz fernab der *Tyrannie* (im Sinne einer Gewaltherrschaft, die bestimmte Bevölkerungsgruppen diskriminiert und verfolgt) ermöglicht. Seit Ende der 90er Jahre können die Menschen in Ruanda sicher leben, ohne Angst vor Verfolgung, Massentötung und gewalttätigen Übergriffen aufgrund ethnischer Zugehörigkeit. Die rigorosen Sicherheitsmaßnahmen Ruandas, die Einschränkung der Meinungs- und Pressefreiheit und der Fokus auf ein bestimmtes geschichtliches Narrativ können unter dem Gesichtspunkt des Schutzes vor Tyrannie zwar nicht entschuldigt oder gerechtfertigt, müssen jedoch angesichts der revisionistischen politischen Akteure außerhalb und innerhalb des Landes, die sich vor-genozidale Zustände und Unterdrückungsverhältnisse zurückwünschen und jegliche Narrative, die ihnen zuspiesen, politisch für ihre Intentionen instrumentalisieren, verantwortet werden.

Stephen Kinzer erinnert angesichts der harschen Kritik vor allem westlicher Menschenrechtsaktivistinnen und -aktivisten an die mit in die Beurteilung einzubehelnde Raum- und Zeitdimension im Kontext Ruandas:

»Human Rights Watch, Amnesty International, and other human rights groups do a great service when they expose very real abuses that occur in Rwanda, but they fail to place these abuses in a wider context and thus judge the government too harshly. Rwandan leaders have sought to shape a governing system that meets their coun-

try's unique needs in an unimaginably delicate period. Under the umbrella of authoritarian rule, they have stabilized their country and set it on a path toward a better future.«⁷⁶¹

Es muss die Frage nach der Wirklichkeitsgemäßheit⁷⁶² der Kritik gestellt werden; ob also angesichts der kurzen Zeitspanne zwischen Genozid und Gegenwart und auch der geringen Raumressourcen des Landes der ethische Maßstab einer institutionalisierten Demokratie an ein zentralafrikanisches Land, welches sich zudem in einem brodelnden Konfliktherd befindet, angelegt werden kann. Die Einschränkungen der Freiheit und Verstöße gegen Menschenrechte sind jedoch nicht schlichtweg zu ignorieren, sondern vielmehr kritisch im Blick zu behalten, nicht nur von Seiten der internationalen Gemeinschaft, sondern auch von Seiten zivilgesellschaftlicher Akteure, wie unten noch auszuführen ist.

Entsprechend können auch die Gacaca-Initiative, die national-gerichtliche Aufarbeitung, der Fokus auf wirtschaftliche Entwicklung, die kollektiven Erinnerungsrituale sowie die Integration zivilgesellschaftlicher Akteure und Kirchen als wegbereitende Versöhnungsmaßnahmen im Kampf gegen die *Lähmung* der Gesellschaft wiedererkannt werden. Täterinnen und Täter des Genozids werden an ihre Schuld erinnert und zugleich in die nationale Gemeinschaft als übergeordnete Identitätskategorie integriert, indem sie als Teil eines neu aufzubauenden Staates angesprochen und so zum Mitwirken ermutigt werden. Opfer des Genozids werden mit ihrem Leid nicht sich selbst überlassen durch die Implementierung kollektiver Erinnerungsrituale. Zugleich werden sie ausgerichtet auf eine gemeinsame Vision eines prosperierenden und unabhängigen Ruandas. Wissenschaft, Forschung und Kirche tragen zudem zu einer Öffnung von statischen Narrativen bei.

Im Hinblick auf das Kriterium der *Ideologie* ist die Situation Ruandas ambivalent zu beurteilen. Es konnte einerseits gezeigt werden, dass der Staat rigoros gegen jene Ideologie ankämpft, die den Genozid 1994 mit verursachte. Angesichts der Akteure im In- und Ausland, die den Genozid relativieren und/oder auf Rache an »den Tutsi« aus sind, ist dieses Vorgehen von enormer Wichtigkeit.

⁷⁶¹ Kinzer, *A Thousand Hills*, 331.

⁷⁶² Vgl. zu Bonhoeffers Begriff der Wirklichkeitsgemäßheit im Rahmen des verantwortungsethischen Entwurfes der »Struktur des verantwortlichen Lebens« DBW 6, 256–288. »Weil es nicht um die Durchführung irgendeines grenzenlosen Prinzips geht, darum muß in der gegebenen Situation beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überhaupt. Es muß der Blick in die nächste Zukunft gewagt, es müssen die Folgen des Handelns ernstlich bedacht werden, ebenso wie eine Prüfung der eigenen Motive, des eigenen Herzens versucht werden muß. Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein. Es muß auch dabei noch die Frage nach dem Möglichen gestellt, *es kann nicht immer sofort der letzte Schritt getan werden.*« Ebd., 267 (Hervorhebung M.S.).

Es ist fraglich, ob und inwiefern Paul Kagame vom RPF-Metanarrativ abweichende Narrative und Kritik seitens zivilgesellschaftlicher Akteure erlauben und den Diskurs über die konfliktträchtigen sozialen Identitäten »Hutu, Tutsi und Twa« zulassen wird.⁷⁶³ Die Gefahr besteht, dass ein Machtverlust seinerseits zu einer Destabilisierung der Gesellschaft und damit zu einem erneuten Aufblühen von Konflikt und Gewalt führen könnte.

Zugleich besteht im Hinblick auf die Politiken, die jegliche Kritik an der Regierung mit dem Verweis auf die »Genozid-Ideologie« im Keim ersticken, die Gefahr, dass das Motto »Einheit und Versöhnung« selbst zu einer neuen Ideologie verkommt, die nur denjenigen eine öffentliche Stimme verleiht, die dem Metanarrativ voll und ganz zustimmen und in keinerlei Opposition zur Regierung stehen. Es konnte gezeigt werden, dass durch die Überformung des Gesetzes zur Genozid-Ideologie auch solche Stimmen zum Schweigen gebracht werden, die Kritik an der RPF beziehungsweise ihrer Politik fernab revisionistischer Tendenzen und Anti-Tutsi-Propaganda üben. Diese Machtdemonstrationen seitens der Regierung könnten auf Dauer das Vertrauen der Bürgerinnen und Bürger in die auf Stabilität und Versöhnung zielenden Absichten der Regierung zerstören und den Aufbau einer demokratischen, auf zivilgesellschaftlichen Strukturen fußenden öffentlichen Sphäre behindern. Die Kirchen könnten als zivilgesellschaftliche Akteurinnen einer stark regulierten Öffentlichkeit an dieser Stelle – zweifellos unter Inkaufnahme von hohen Risiken und nicht zu unterschätzenden Gefahren – eine wichtige Rolle einnehmen. Sollte erkennbar werden, dass das Handeln der Regierung nicht mehr der Stabilisierung und dem Schutz der Gesellschaft, sondern mehr und mehr der Stabilisierung und Immunisierung der politischen Macht dient, können die Kirchen gemeinsam ihre Stimmen erheben und die Regierung an ihre Verantwortung erinnern. Dazu Christine Schliesser:

»When the state speaks of justice and democracy, the churches in Rwanda and beyond need to ask critically: Whose justice is being advocated – and whose justice is being neglected? What kind of democracy is being pursued – and what are its blind spots?«⁷⁶⁴

Im Sinne der dargelegten Theoriearchitektur formuliert: Die Kirchen sind mit ihrem spezifisch theologischen Versöhnungsverständnis dem Auftrag verpflichtet, tyrannische, lähmende und ideologisierende Tendenzen öffentlicher Ak-

⁷⁶³ Dazu Kinzers Einschätzung: »Kagame is well positioned to direct a calibrated opening of Rwandan society. He dominates the political scene and has absolute control over the military. Even if he concludes that truly free elections would lead Rwanda back toward genocide, which may well be true, he could democratize the RPF and broaden the base of his government.« Kinzer, *A Thousand Hills*, 333.

⁷⁶⁴ Christine Schliesser, *Whose Justice? Which Democracy? Justice, Reconciliation and Democracy in Post-Genocide Rwanda – Challenges to Public Theology*, in: *IJPT* 12 (2018), 24–37, 37.

teure – auch der Kirchen selbst – zu kritisieren und sich somit von Methodisierungen und Instrumentalisierungen der Versöhnung abzugrenzen. Die Kirchen bejahen dabei konkrete Schritte der Wegbereitung, die Stabilität und Sicherheit herstellen, aber hinterfragen Akteure, die sich als letzte Instanz und einzigen Garanten der Versöhnung ausgeben und dadurch kritische Widersprüche und Gerechtigkeitsansprüche ausblenden.

Dass die Kirchen in Ruanda bereits – teils implizit, teils explizit – starre öffentliche Strukturen aufweichen und Metanarrative in Frage stellen, konnte im Falle der EPR gezeigt werden. Die EPR wird den im Anschluss an Bonhoeffer entfalteten Kriterien der »Anerkennung von Individualität«, des »stellvertretenden kollektiven Schuldbekenntnisses« und der »realen Buße« durch ihr öffentliches Handeln auf mehreren Ebenen gerecht: Individuelle Leidensgeschichten können im Raum der Kirche thematisiert werden.⁷⁶⁵ Der EPR liegt daran, theologisch versiert die Rechtfertigungsbotschaft in den Gemeinden und der Gesellschaft zu implementieren, um so etwaigen Depersonalisierungen und damit diskriminierenden sozialen Identitätsdynamiken entgegenzuwirken. Die EPR hat zudem als Kollektivperson öffentlich ihre Schuld bekannt und bekennt sich als Kollektiv mitverantwortlich für den Wiederaufbau der Gesellschaft und die Wiedergutmachung der eigenen Verfehlungen. Das »Bekenntnis von Detmold« kann dabei als weitere wichtige wegbereitende Maßnahme zivilgesellschaftlicher Akteure angesehen werden, die einer Ideologisierung der Versöhnungsbotschaft entgegentritt, da die Schuld nicht nur der Kollektivperson der Hutu, sondern auch der Tutsi und der Europäerinnen und Europäer benannt wird. Die EPR weicht damit prototypisch an vielen Stellen starre Strukturen, Narrative und politisch stark vorgegebene Räume heilsam auf. Sie schenkt vielen verschiedenen Stimmen und Erinnerungen Raum, ohne das unsägliche Leid der Opfer des Genozides zu relativieren oder einem stereotypisierenden, revisionistischen und gefährlichen Anti-Tutsi-Narrativ zu erliegen. Welche Strahlkraft sie damit auch auf nicht-kirchliche Kollektive, Organisationen und politische Institutionen besitzt, bleibt abzuwarten.

⁷⁶⁵ Vgl. dazu näher die Ausführungen im folgenden Teil.

Vierter Teil

Kirche als Raum der Versöhnung

1 Die Zeit- und Raumdimension im Diskurs um gesellschaftliche Versöhnungsprozesse⁷⁶⁶

Im letzten Teil der Untersuchung wird die sozial-ethische Perspektivierung der besonderen öffentlichen Rolle der Kirche innerhalb von Transformationsgesellschaften auf die Analysekatégorie des Raums zugespitzt. Die bisher erarbeiteten sozial-ethischen Kriterien der Anerkennung von Individualität, des stellvertretenden kollektiven Schuldbekenntnisses und der tätigen Buße als Prinzipien versöhnenden Handelns der Kirche⁷⁶⁷ können so erweitert werden, indem im Anschluss an den sogenannten *spatial turn* der Sozialwissenschaften⁷⁶⁸ die Kategorie des Raums und der Raumgestaltung besondere Berücksichtigung findet.

Die geschichtliche Analyse Ruandas konnte darlegen, dass Kirchenräume gezielt als Vehikel des Mordens genutzt wurden. Eindrücklich beschreibt der Nachfahre ruandischer Geflüchteter und ugandische Theologe und Friedensforscher Emmanuel Katongole seine Raumerfahrung in einem von Mord gezeichneten Kirchengebäude:

»Standing inside the sanctuary, I saw bullet holes in the walls. I looked up and saw the ceiling was stained with splashes of blood. The baptismal font could no longer hold water, having been partially destroyed by a grenade. [...] The body of Christ was

⁷⁶⁶ Teile des vorliegenden Kapitels basieren auf einer Vorstudie des Verfassers, die 2016 erschienen ist: Maximilian Schell, Kirche als Raum der Versöhnung. Zur Bedeutung der Raumdimension in Versöhnungsprozessen am Fallbeispiel der Gemeinde Remera im post-genozidalen Ruanda, in: Clemens Wustmans (Hg.), Öffentlicher Raum. Theologische, religionswissenschaftliche und ethisch-normative Dimensionen (Sozialethische Materialien 4), Kamen 2016, 107–128. Passagen dieses Beitrages wurden dem vorliegenden Kapitel in modifizierter Form zu Grunde gelegt.

⁷⁶⁷ Siehe die Ausführungen in Kapitel 4.3 im zweiten Teil der Untersuchung.

⁷⁶⁸ Der *spatial turn* gilt als Paradigmenwechsel innerhalb des kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurses, der ca. seit den 1980er Jahren eine vermehrte Hinwendung hin zur Thematisierung der Raumdimension vollzieht.

presumably crushed, mixed with the dust of the floor. I thought of the eight thousand bodies buried behind the church.«⁷⁶⁹

Kirchenräume wurden während des Genozids zu Räumen der Zerstörung und des Mordens. Es drängt sich die Frage auf, welche Spuren solche Räume und Raumerfahrungen hinterlassen. Wie kann Kirche als wegbereitende Akteurin sensibel auf diese Erfahrungen eingehen und den ihr gegebenen Raum versöhnend gestalten?

Vor dem Hintergrund der entfalteten christozentrischen Versöhnungskonzeption wird im Folgenden nach wegbereitenden Maßnahmen der Raumgestaltung der Kirche gesucht. Dafür muss der Raum zunächst theologisch gedeutet werden, um die Chancen und Grenzen menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten auszuloten und die Differenzlinie Letztes/Vorletztes im Blick zu behalten. Es ist davon auszugehen, dass der Raum der Kirche auf eine spezifische Art und Weise mit dem Letzten verbunden ist und somit nur bedingt der Gestaltung menschlicher Akteure unterliegt. Besonders Martina Löws »Raumsoziologie«⁷⁷⁰ sowie Matthias Wüthrichs Monographie »Raum Gottes«⁷⁷¹ erweisen sich hier als vielversprechende Gesprächspartner für die Entfaltung sozial-ethischer Kriterien der Raumgestaltung.

Ein kurzer Überblick über die aktuelle Forschungslage der Versöhnungsliteratur mit dem Fokus auf die Differenzlinie Zeit/Raum soll jedoch zunächst die Frage beantworten, wieso die theologische Reflektion der Raumdimension im Hinblick auf gesellschaftliche Versöhnungsprozesse ein lohnenswerter und vielversprechender Beitrag zum interdisziplinären und innertheologischen Diskurs darstellt. Dabei lässt sich feststellen, dass die bisherige Forschungslandschaft stärker die Zeit- als die Raumdimension im Fokus ihrer Untersuchungen hatte.

»Keine Zukunft ohne Versöhnung« – so der Titel einer Monographie des südafrikanischen ehemaligen Erzbischofs, Friedensnobelpreisträgers und Menschenrechtsaktivisten Desmond Tutu,⁷⁷² der gleichsam programmatisch für die Akzentuierung der Zeitdimension in der Landschaft der Veröffentlichungen aus der Friedens- und Versöhnungsforschung steht. So stellt Tutu vor dem Hintergrund seiner langjährigen Erfahrungen und der engagierten Mitarbeit am Friedensprozess in Südafrika in seiner wichtigen Rolle als politischer Akteur der Anti-Apartheids-Bewegung und Vorsitzender der Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) zurecht fest:

⁷⁶⁹ Emmanuel Katongole (unter Mitarbeit von Jonathan Wilson Hartgrove), *Mirror to the Church. Resurrecting Faith after Genocide in Rwanda*, Michigan 2009, 36.

⁷⁷⁰ Löw, *Raumsoziologie*.

⁷⁷¹ Wüthrich, *Raum Gottes*.

⁷⁷² Desmond Tutu, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*. Aus dem Englischen von Axel Monte und Thorsten Nesch, Düsseldorf 2001.

»Versöhnung unterliegt einem langwierigen Prozeß mit Höhen und Tiefen. Versöhnung schafft man nicht über Nacht und ganz bestimmt nicht durch eine Kommission, wie effektiv sie auch immer sein mag.«⁷⁷³

Dass die Zeitdimension für die Erforschung politischer Versöhnungsprozesse nach Gewalttaten, Bürgerkriegen oder Genoziden von hoher Bedeutung ist, soll an dieser Stelle nicht bestritten werden. So hat die Auseinandersetzung in der Forschung mit dem Verhältnis zwischen Zeit und Versöhnung deutlich gemacht, dass Versöhnungsprozesse eben nicht unabhängig sind vom Zeitraum, der sich zwischen den Gräueltaten und der momentan erlebten Gegenwart erstreckt. Aktuelle Veröffentlichungen gehen mehrheitlich nicht davon aus, dass es sich bei Versöhnung um ein Ziel handelt im Sinne eines zu erreichenden potenziellen Endzustandes, der schnellstmöglich etwa in Form einer harmonischen Koexistenz aller erreicht werden müsse,⁷⁷⁴ sondern heben vielmehr die Prozessseite der Versöhnung hervor. So soll deutlich werden, dass Versöhnung niemals ein auf der Zeitachse klar zu bestimmendes Ende hat, sondern sich als übergenerationale Verantwortung aller am Prozess Beteiligten verwirklicht.

»(R)econciliation is never achieved but is an ongoing process that nurtures itself.«⁷⁷⁵

Hinter dieser Einsicht stecken nicht nur der Appell, Versöhnungs- und Friedensprozesse als Aufgabe nicht zu einem gewissen Zeitpunkt einfach aus der Hand zu geben, sondern auch der zur Geduld, einer teilweisen Annahme des Ist-Zustandes und somit einer Entlastung vor zu hohem Erwartungsdruck für die Opfer- und auch die Täterinnen- und Täterseite.

Der bekannte Friedensforscher John Lederach veröffentlichte bereits 1997 ein Modell der vier Zeitdimensionen von Friedens- und Versöhnungsarbeit,⁷⁷⁶ welches vor allem externen Dritten Überblick, Struktur und Planung für den Prozess ermöglichen soll. Ein aktueller und bemerkenswerter Beitrag aus theologischer Perspektive für den Diskurs im Hinblick auf die Zeitdimension stellt

⁷⁷³ Ebd., 226.

⁷⁷⁴ So noch Bar-Tal/Bennink, *Reconciliation*, 14–22, die die »Outcome«-Seite von zwischenmenschlicher Versöhnung stark in den Fokus rücken und diesen potenziellen Outcome als »mutual recognition and acceptance, invested interest and goals in developing peaceful relations, mutual trust, positive attitudes, as well as sensitivity and consideration for the other party's needs and interests« (ebd., 15) imaginieren. Kritiker werfen diesen Konzeptionen vor allem unrealistische Erwartungen, aus denen unzumutbarer Erwartungsdruck besonders für die Opferseite resultiert, vor. Vgl. Bloomfield, *On Good Terms*, 28. Für einen kurzen Überblick zum Diskurs vgl. Sasaki, *Conceptualising Reconciliation*, 12f.

⁷⁷⁵ Daly/Sarkin, *Reconciliation in Divided Societies*, 258.

⁷⁷⁶ Vgl. Lederach, *Building Peace*, 77. Vgl. auch van de Loo, *Versöhnungsarbeit*, 344–347, die sich kritisch mit dem Modell auseinandersetzt.

die »Hölderlin Perspektive« von Martin Leiner dar.⁷⁷⁷ Im Anschluss an Friedrich Hölderlins Novelle »Hyperion«, in der es heißt »Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder«, ⁷⁷⁸ verlegt Leiner im Rahmen seines Modells den Beginn des Versöhnungsprozesses nicht erst auf die Zeit nach dem Konflikt, sondern fokussiert schon jene friedensfördernden Anteile und Akteure vor und während des Konflikts, die durch die Forschung zu eruieren und langfristig auch für die Zeit nach den Gewalttaten zu stabilisieren beziehungsweise zu fördern sind. Hervorzuheben ist hier die theologische Argumentation, auf der dieses Modell basiert. So sei diese Perspektive auf die gesellschaftliche Versöhnung gewissermaßen ein Spiegelbild der schon geschehenen Versöhnung Gottes mit den Menschen durch Jesus Christus am Kreuz.⁷⁷⁹

Nicht zu vergessen im Hinblick auf die Fachdiskussion um die Zeitdimension der Versöhnung sind des Weiteren die zahlreichen Veröffentlichungen zum Problemfeld Erinnern, Vergessen und Vergebung, die sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene sensibel nach dem Verhältnis von Erinnerung und Vergessen fragen.⁷⁸⁰

Dieser kurze und sich gewiss nicht auf Vollständigkeit berufende Abriss über die Forschungslage im Hinblick auf die Zeitdimension macht deutlich, wie wichtig jene als Gegenstand theoretischer Reflektion zur Förderung von Friedens- und Versöhnungsprozessen im Diskurs erscheint.

Wendet man den Blick nun auf die Frage, inwiefern bisher die Raumdimension im Rahmen der Friedensforschung berücksichtigt wurde, fallen sowohl die

⁷⁷⁷ Vgl. Susan Flämig/Martin Leiner, *Reconciliation in the Middle of Dispute*, in: dies. (Hg.), *Latin America*, 7–19, 16–18.

⁷⁷⁸ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe I*, hg. v. Michael Knaupp, München/Wien 1992, 760.

⁷⁷⁹ Vgl. Flämig/Leiner, *Reconciliation in the Middle of Dispute*, 16: »Our small attempts at reconciliation only try to mirror, in a human way, God's act of reconciliation.« Flämig und Leiner berufen sich in ihrer Argumentation auf Jürgen Moltmann, der in seiner Monographie »Ethik der Hoffnung« schreibt: »In der menschlichen wie in dieser kosmischen Dimension ist es wichtig zu erkennen, dass der Friede von Gott schon gemacht ist, es also für Menschen darauf ankommt, zu erkennen und anzuerkennen, was objektiv *sub specie aeternitatis* schon da ist, es sei in menschlichen Konflikten oder im Weltall. ›Gott war in Christus und versöhnte den Kosmos mit sich selbst‹ (2. Kor 5,17). Das ist der ›Friede mitten im Streit‹: In der Tiefe der lähmenden und oft tödlichen Konflikte der Völker herrscht schon dieser *Gottesfriede*. In den göttlichen Tiefen des Weltalls ist alles schon versöhnt.« Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010, 265 (Hervorhebung im Original).

⁷⁸⁰ Vgl. einschlägig Ricœur, *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen*; aktuell aus dem theologischen Diskurs exemplarisch: Sándor Fazakas/Georg Plasger (Hg.), *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung*, Neukirchen-Vluyn 2015; Hartmut von Sass/Johannes Zachhuber (Hg.), *Forgiving and Forgetting* (RPT 82), Tübingen 2015; Michael Beintker, *Schulderinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit*, in: *BThZ* 17/1 (2000), 3–27.

Auswahl der Publikationen als auch die thematische und inhaltliche Breite geringer aus, auch wenn sich eine steigende Tendenz der Veröffentlichungen zum Thema Raum auch in der Friedens- und Versöhnungsforschung vor dem Hintergrund des *spatial turn* der letzten Jahrzehnte erkennen lässt.

Das große Verdienst des *spatial turn* ist es etwa vor dem Hintergrund der Reflexionen von Martina Löw, den Raum nicht mehr als starre Größe wahrzunehmen im Sinne eines vorhandenen, sich nicht verändernden Containers, sondern vielmehr Kriterien entwickelt zu haben, die es ermöglichen, Raum als ständig entstehende, fluide Größe zu beschreiben, die nicht schlicht beispielsweise aus einem Zimmer mit entsprechenden Gegenständen besteht, sondern gerade durch die in ihr agierenden Personen, Handlungen, Symbole, gelebten Traditionen und Rituale immer wieder neu und relational mitgeformt wird.⁷⁸¹

Bereits am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda wird deutlich, wie stark durch das Vorhandensein beziehungsweise Nicht-Vorhandensein von gewissen Raumressourcen der jeweilige Versöhnungsprozess beeinflusst wird. Nicht nur vor dem Hintergrund des Mangels an Platz (die Gefängnisse waren angesichts der Angeklagten überfüllt), sondern auch des Mangels an professionellen, ausgebildeten Richtern, die einen im herkömmlichen Sinne rechtsstaatlichen Gerichtsprozess ermöglicht hätten, sah sich die ruandische Regierung dazu gezwungen, an die alte Tradition der Gacaca-Gerichte anzuknüpfen und Laienrichter in den einzelnen Ortschaften einzusetzen.⁷⁸² Eine sozial-ethische Perspektivierung der Raumdimension im Hinblick auf transitionale Versöhnungsprozesse ermöglicht es, Kriterien zu entwickeln, wie Räume der Versöhnung entstehen und aufrechterhalten und wie etwaige ungerechte und manipulierende Machtstrukturen im Raum sichtbar gemacht werden können. Dabei werden im Anschluss an den *spatial turn* nicht nur die räumlich vorhandenen Infrastrukturen, sondern auch die anwesenden Personen, die von diesen ausgehenden Machtstrukturen, ihre Positionen im Raum zueinander, die vorhandenen Traditionen und Symbole, die zur Raumgestaltung genutzt werden können, die kognitiven Ressourcen der Wahrnehmung der Partizipierenden etc. berücksichtigt.⁷⁸³

Bisherige Veröffentlichungen im Rahmen der Friedens- und Versöhnungsforschung zum Thema Raum konzentrieren sich unter anderem auf die Bedeu-

⁷⁸¹ Die dahinterliegenden Theorien und Modelle werden unten im dritten Kapitel auszuformulieren und theologisch zu modifizieren sein.

⁷⁸² Vgl. dazu Friese, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung, 215: »Es gibt zu viele Verdächtige und Beschuldigte für zu wenig kompetente Richter«.

⁷⁸³ Wie wichtig eine sozial-ethische Perspektivierung des Raums ist, zeigt die Monographie von Martin Schneider, Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raums, Paderborn 2012, die jedoch nicht den Raum von sich gerade transformierenden Gesellschaften im Hinblick auf Versöhnung untersucht, sondern vielmehr Kriterien für den öffentlichen Raum einer gefestigten demokratischen Gesellschaft im Blick hat.

tion, Architektur und inhaltliche Ausgestaltung von Gedenk- und Erinnerungsstätten oder Museen⁷⁸⁴ und die Nutzbarmachung dieser öffentlichen Räume für eine nachhaltige friedensfördernde Pädagogik.⁷⁸⁵ Ein wichtiger Schritt im Hinblick auf die stärkere Berücksichtigung der Analysekategorie »Raum« in Transformationsprozessen sind darüber hinaus einige Veröffentlichungen aus der Transitional-Justice Forschung.⁷⁸⁶

Da im Rahmen der Arbeit der Analysebereich auf den Raum der (sichtbaren sowie verborgenen) Kirche beschränkt werden muss, wird die Frage, inwieweit die Kriterien auf den nicht-kirchlichen Raum zu übertragen sind, beziehungsweise inwieweit kirchlicher und nicht-kirchlicher Raum korrelieren und korrespondieren, nicht beantwortet werden können. Gleichsam bietet die Analyse die nötige Vorarbeit für die theologische Ausarbeitung sozial-ethischer Kriterien für die Raumgestaltung der nicht-kirchlichen Öffentlichkeit von Transformationsgesellschaften. Es muss im Folgenden zunächst die theoretische Grundlage geschaffen werden, die sich mit der Frage beschäftigt, wie der Raum der Kirche als Raum Gottes im Anschluss an Erkenntnisse des *spatial turn* zu denken ist.

⁷⁸⁴ Vgl. exemplarisch Vicki Crowley/Julie Matthews, Museum, memorial and mall: post-colonialism, pedagogies, racism and reconciliation, in: *Pedagogy, Culture & Society* 14/3 (2006), 263–277.

⁷⁸⁵ Vgl. auch Beiträge zur sogenannten Gedenkstättenpädagogik, exemplarisch Werner Nickolai (Hg.), *Erinnern, Lernen, Gedenken. Perspektiven der Gedenkstättenpädagogik*, Freiburg i. Br. 2007.

⁷⁸⁶ Vgl. etwa Annika Björkdahl/Susanne Buckley-Zistel (Hg.), *Spatializing Peace and Conflict. Mapping the Production of Places, Sites and Scales of Violence (Rethinking Peace and Conflict Studies)*, Basingstoke 2016; Susanne Buckley-Zistel, *Raum in den Internationalen Beziehungen. Ein Überblick (essentials)*, Wiesbaden 2021.

2 Den Raum der Kirche als Raum Gottes denken

Die Theologie verfügt über einen reichen Schatz an Narrativen und Reflektionen, die sich mit der Raumdimension befassen. Es lassen sich nicht nur biblische Erzählungen, die von heiligen Stätten und besonderen Gotteserfahrungen an bestimmten Orten handeln (vgl. programmatisch Gen 28,16–19), sondern auch dogmatische Denkansätze, die Raum reflektieren, ausmachen.

Die Tradition »hat in Topoi wie etwa der Lehre von der Allgegenwart Gottes, der Schöpfungstheologie, der Christologie (Präexistenz, Inkarnation, Höllen- und Himmelfahrt, Wiederkunft), der Soteriologie (inhabitatio) und Eschatologie oder in den Debatten um das Abendmahl stets Raumkonzepte mittransportiert und zum Teil auch reflektiert.«⁷⁸⁷

Dass Gott demnach nicht nur zeitlich durch seine Offenbarung in der Heilsgeschichte, sondern auch räumlich erfahrbar ist, war seit eh und je ein wichtiges Paradigma christlicher Theologie.

Im Gefolge der reformatorischen Überlegungen zum Kirchenraum kam es jedoch im Protestantismus zu spezifischen Schwierigkeiten in der Deutung von Räumen, insbesondere der von Kirchenräumen als herausragende Erfahrungsräume von Transzendenz. Durch Martin Luther wurde aus verschiedenen (und guten) Gründen der Kirchenraum entsakralisiert, da Luther jenen nicht mehr als an sich heilige Stätte betrachtete, sondern den Raum gewissermaßen ausrichtete auf seine eigentliche Funktion hin: der Versammlung der Glaubenden im sonntäglichen Gottesdienst und das Hören des Wortes Gottes. So Luther:

»Wu Gott redt, do wohnt ehr. Wo das wortt klingt, do ist Gott, do ist sein hauß, und wen ehr auffhoertt zcu reden, Bo ist auch nymer sein haus do.«⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Ebd., 96.

⁷⁸⁸ WA 14, 386, 28–30.

Diese Entkopplung von Raum und Heiligkeit führte lange Zeit zu einer Untermi- nierung und -bestimmung des Kirchenraums, durch die das Besondere bei- spielsweise einer Gotteserfahrung in gerade diesem bestimmten Raum theo- logisch nicht gedeutet werden konnte.⁷⁸⁹ Vor allem die Fachdisziplin der Kirchenpädagogik innerhalb der Praktischen Theologie versucht als Antwort auf dieses protestantische Kernproblem seit den 1990er Jahren – auch angesichts steigender Aufmerksamkeit an und Besuche von Kirchengebäuden außerhalb des Gottesdienstes – solch eine Deutung vorzunehmen, indem sie die Erkennt- nisse der außertheologischen Wissenschaften im Rahmen des *spatial turn* als Handwerkszeug zu einer theologischen Deutung des Kirchenraums heran- zieht.⁷⁹⁰

Die Suche nach einer theologischen Deutung des Raums markiert auch das Problemfeld des vorliegenden Kapitels. Sie verfolgt die Grundthese, dass die Kir- che ein besonderer Raum der zwischenmenschlichen Versöhnung ist, und ver- sucht diese Erfahrung theologisch einzubetten. Dabei ist der Untersuchungsge- genstand nicht lediglich das Objekt des Kirchengebäudes wie etwa in der Disziplin der Kirchenpädagogik, sondern vielmehr der Raum der ganzen sicht- baren und unsichtbaren Kirche. Hilfreich für die Bearbeitung dieser Thematik ist dabei die systematisch-theologische Untersuchung von Matthias D. Wüthrich, »Raum Gottes«, die auf den Konzeptionen des *spatial turn* aufbauend ver- sucht, den Raum der Kirche als Raum Gottes zu denken. Als eines der Funda- mente seiner Argumentation dient die einschlägige und in den Human- wissenschaften breit rezipierte Studie »Raumsoziologie« von Martina Löw,⁷⁹¹ die mittlerweile als der programmatische Klassiker des *spatial turn* bezeichnet wer- den kann.

⁷⁸⁹ »Und so tut sich hier im Blick auf den Kirchenraum eine doch beklemmende Sprach- losigkeit der Theologie kund, was die räumliche und leibliche Dimension des Ergehens des Wortes Gottes im Gottesdienst angeht. [...] (D)ie protestantische Theologie (ist) nicht fähig [...], Gott und Kirchenraum zusammenzudenken und in diesem Sinne eine Theo- logie des Kirchenraums zu entwickeln.« Wüthrich, *Raum Gottes*, 115. Dass im Zuge des *spatial turn* dieser von Wüthrich diagnostizierten theologischen Sprachlosigkeit intensiv begegnet wurde, zeigen exemplarisch die Veröffentlichungen von Frank Martin Brunn/Sonja Keller (Hg.), *Raum. Kirche. Öffentlichkeit. Dynamiken aktueller Präsenz*, Leipzig 2019 und Anne Koch/Henning Theißen (Hg.), *Raum – Der spatial turn in Theo- logie und Religionswissenschaft*, *VuF* 62/1 (2017).

⁷⁹⁰ Vgl. exemplarisch Hartmut Rupp, *Handbuch der Kirchenpädagogik*, Stuttgart 2006 und Franz-Heinrich Beyer, *Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*, Darmstadt 2008 sowie zur kritischen Auseinandersetzung Wüthrich, *Raum Gottes*, 99–117.

⁷⁹¹ Löw, *Raumsoziologie*.

2.1 Das relationale Raummodell (Martina Löw)

Der *spatial turn* innerhalb des kulturwissenschaftlichen Diskurses der letzten Jahrzehnte hat nicht nur versucht, angesichts starrer Raumauffassungen der Vergangenheit den Raum neu zu denken, sondern hat auch vielversprechende theoretische Neukonfigurationen vorgenommen, die sich einerseits von absolutistischen Raumvorstellungen, die den Raum im Sinne Isaac Newtons (im Rückgriff auf die Erkenntnisse euklidischer Geometrie) als einen Behälter verstehen, der lediglich von Menschen belebt wird und an sich eine eigene Realität jenseits des sozialen Handelns und Geschehens innehat,⁷⁹² andererseits von relativistischen Raumkonzepten, die – wie etwa bei G. W. Leibniz – von der »Räumlichkeit der Körper«⁷⁹³ ausgehen und dabei einzig die Lagebedingungen der Körper zueinander in den Fokus rücken, verabschieden.

Löw entwickelt im Anschluss an das relativistische Raummodell ein Konzept, welches Mensch und Raum nicht als getrennt gegebene Entitäten denkt, sondern den Menschen mit seinem Handeln sowie seiner eigenen Konstruktionsleistung als Raumschaffenden betrachtet. Sie geht dabei von folgender Grunddefinition aus:

»Raum ist eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten. Raum wird konstituiert durch zwei analytisch zu unterscheidende Prozesse, das Spacing und die Syntheseleistung.«⁷⁹⁴

Der Raum ist für Martina Löw also zunächst nicht etwas Gegebenes, welches unabhängig vom sozialen Handeln des Menschen existiert, sondern vielmehr entsteht⁷⁹⁵ Raum durch die Prozesse des Spacings und der Syntheseleistung.⁷⁹⁶ Raum entsteht also einerseits, indem Menschen Güter, Menschen oder auch symbolische Markierungen platzieren und positionieren (*Spacing*). Andererseits bedarf es zur Konstitution von Raum einer *Syntheseleistung*, mit der Menschen

⁷⁹² »Der absolute Raum, der aufgrund seiner Natur ohne Beziehung zu irgendetwas außer ihm existiert, bleibt sich immer gleich und unbeweglich«, Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, hg. v. Ed Dellian, Hamburg 1988, 44. Dieses Modell wird im Folgenden auch als »Containermodell« bezeichnet.

⁷⁹³ »Ich habe mehrfach betont, daß ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte; für eine Ordnung der Existenzen im Beisammen, wie die Zeit eine Ordnung des Nacheinander ist«. Gottfried W. Leibniz, »Streitschriften zwischen Leibniz und Clark«, in: ders., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1966, 120–241, 134.

⁷⁹⁴ Löw, *Raumsoziologie*, 271.

⁷⁹⁵ Löw spricht von einem »prozessualen Raumbegriff, der das Wie der Entstehung von Räumen erfasst«, ebd., 15.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd., 158–161.

über eigene »Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse«⁷⁹⁷ Güter und Menschen zu Räumen zusammenfassen.

Auch im Begriff des (An)Ordnen spiegelt sich die »Dualität von Struktur und Handeln«⁷⁹⁸ in der Löwschen Raumtheorie. Sie betont damit, »daß Räumen sowohl eine Ordnungsdimension, die auf gesellschaftliche Strukturen verweist, als auch eine Handlungsdimension, das heißt der Prozess des Anordnen, inne-wohnt.«⁷⁹⁹ Im Prozess des (An)Ordnen sind bei Löw neben Lebewesen auch *soziale* Güter involviert, die differenziert werden können in primär materielle Güter (wie Tische, Stühle, Häuser) und primär symbolische Güter (wie Lieder, Werte, Verbote oder Vorschriften).⁸⁰⁰ Explizit erwähnt Löw *Lebewesen* als Objekte der Raumkonstitution und geht damit über frühere soziologische Raummodelle hinaus.⁸⁰¹ Nur in den Wechselwirkungen zwischen sozialen Gütern und Lebewesen entsteht Raum.

»Erst der Einbezug solcher komplexer Relationsgefüge ermöglicht es gemäß Löw, nicht nur von einem *relativistischen*, sondern einem *relationalen* Raumbegriff zu sprechen.«⁸⁰²

Die Konstitution von Raum geschieht dabei oftmals ohne auf bewusste Reflexion zurückzugreifen, vor allem dann, wenn das Handeln und die (An)Ordnung in einem Raum in regelmäßigen Praktiken repetitiv ausgeübt werden. Es entstehen *institutionalisierte Räume*, »bei denen die (An)Ordnung über das eigene Handeln hinaus wirksam bleibt und genormte Syntheseleistungen und Spacing nach sich zieht«⁸⁰³. Diese räumlichen Strukturen können Handeln ermöglichen, es aber auch durch die im Raum eingeschriebenen Regeln einschränken. Im Alltagsleben einer Kirchengemeinde stellt vor allem der sonntägliche Gottesdienst einen solchen institutionalisierten Raum dar, der durch seine repetitiv ausgeübten Rituale »Spuren« hinterlässt. Einerseits werden gewisse Verhaltensregeln vorausgesetzt, andererseits ist aus der Perspektive der im Raum Partizipierenden mit einer hohen Erwartungssicherheit und somit mit einem geringeren Aufwand kognitiver Ressourcen zu rechnen.

⁷⁹⁷ Ebd., 159.

⁷⁹⁸ Anna Körs, *Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive*, Hamburg 2010, 71.

⁷⁹⁹ Löw, *Raumsoziologie*, 131.

⁸⁰⁰ Vgl. ebd., 153.

⁸⁰¹ Vgl. ebd., 133f., 154f.

⁸⁰² Matthias D. Wüthrich, *Raumtheoretische Erwägungen zum Kirchenraum*, in: Christoph Sigrüst (Hg.), *Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte*, Zürich 2010, 82–85, 85 (Hervorhebungen M.S.).

⁸⁰³ Löw, *Raumsoziologie*, 164.

2.2 Die Kirche als Raum Gottes (Matthias Wüthrich)

In seiner 2015 erschienen Monographie »Raum Gottes« verfolgt Matthias Wüthrich das Ziel der »Entwicklung eines theologischen Raumverständnisses im Sinne eines systematisch-theologischen Versuches, Raum neu, und zwar auf theologische Weise neu denken zu lernen.«⁸⁰⁴ Der Autor entwirft »auf der Basis des Begriffes des trinitarischen Gottesraums ein theologisches Raumverständnis [...], das seine Erschließungskraft vornehmlich im Bereich der Ekklesiologie zeigt.«⁸⁰⁵ Dabei nimmt er das Modell von Löw auf und modifiziert es für den Raum der verborgenen sowie sichtbaren Kirche.⁸⁰⁶ Ausgangspunkt seiner Überlegungen für ein theologisches Raumverständnis der Kirche sind neben Löws Modell die nicht in ihrer Gänze ausgearbeiteten theologischen Raumverständnisse von Karl Barth, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg.⁸⁰⁷

Grund für die Auseinandersetzung Wüthrichs mit den theologischen Denkmodellen über Raum ist die Suche nach dem theo- und somit ontologischen Fundament der Konzeptionen des *spatial turn*. Es ist zu fragen, ob Löws relationales Raummodell theologisch eingebettet werden kann; ob und wie also ein Raum Gottes gedacht werden kann, der vereinbar ist mit den Grundannahmen der relationalen Raumkonzeption. Alle drei theologischen Raumkonzepte hatten zu jener Zeit noch keine Kenntnis über das Löwsche Raummodell und entwickelten ihre Annahmen über den Raum Gottes somit allein im Zuge ihrer dogmatischen Überlegungen. Somit fand keine simple Anpassung bestimmter Theologumena an die Erkenntnisse der Humanwissenschaften statt und dienen die Entwürfe Wüthrich als theologische Kontrastfolie, an der sich die Erkenntnisse des *spatial turn* aus theologischer Sicht messen lassen müssen.

In Bezug auf die Frage, ob und wie wir uns Gott räumlich denken können, ist allen drei Entwürfen die Rede vom »trinitarischen Gottesraum« gemein.⁸⁰⁸

⁸⁰⁴ Wüthrich, *Raum Gottes*, 15.

⁸⁰⁵ Ebd., 418.

⁸⁰⁶ Ein theologisches Raumverständnis für die Umwelt der Kirche wird dabei von Wüthrich nicht zu entwickeln beansprucht, ähnlich wie auch vorliegend nicht beansprucht wird, den Raum außerhalb der Kirche als Gottes Versöhnungsraum zu reflektieren.

⁸⁰⁷ Vgl. ebd., 279–416. Dabei bezieht sich Wüthrich vor allem auf Karl Barth, *Unterricht in der christlichen Religion II: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen* (1924/25), Karl Barth Gesamtausgabe II, hg. v. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990, 156–165; KD II/1, 518–551; Jürgen Moltmann, *Gott und Raum*, in: ders./Carmen Rivuzumwami (Hg.), *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, Neukirchen-Vluyn 2002, 29–41; ders., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 151–166; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie 1*, Göttingen 1988, 444–449; ders., *Systematische Theologie 2*, 105–123; 173–188.

⁸⁰⁸ Da eine Darstellung der einzelnen Entwürfe den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde, soll im Folgenden allein Wüthrichs Modifikation der Konzepte in Verbindung mit Löws Raummodell skizziert werden, um daraufhin sozial-ethische Kriterien der Raumgestaltung in Versöhnungsprozessen zu entwickeln. Eine nähergehende kritische

Dieser trinitarische Gottesraum ist, wie sich zeigen wird, nicht nur anschlussfähig an Löws Raummodell, sondern modifiziert und erweitert jenes um wichtige, zuvor nicht erörterte Ebenen.

2.2.1 Der trinitarische Gottesraum und der Raum der Kirche »in Christus«

Wüthrich entwickelt im Anschluss an die drei Entwürfe die Grundthese eines trinitarischen Gottesraums. Sie denkt Gott aus immanent-trinitätstheologischer Perspektive nicht raumlos, sondern vielmehr das Wesen Gottes selbst als durch Vater, Sohn und »Heiligen Geist aufgespannten, in sich dynamischen Beziehungsraum«. ⁸⁰⁹ Dabei ist jener aufgespannte Raum, dieses »göttliche Feld« ⁸¹⁰ nicht im Sinne eines räumlichen Containermodells gefasst, etwa so, dass je eine trinitarische Person als ein Teilraum oder Ort vorzustellen sei, der dann statisch zur anderen Person in einer wie auch immer gearteten Relation stünde. Vielmehr lasse sich der trinitarische Gottesraum einzig durch ein relationales Raummodell denken. Die Personen werden so vorgestellt, »dass sie sich jeweils immer schon auf die anderen beiden Personen hin transzendieren und in ihnen einwohnen.« ⁸¹¹ Demnach ist eine »Teilung in Gott [...] nicht denkbar – auch nicht im Sinne von logisch vorausgesetzten Verortungen der Personen als Bedingung des In-Beziehung-treten-Könnens.« ⁸¹² Wüthrich kann dementsprechend im Anschluss an Pannenberg vom »sachlogischen Vorrang der Relationalität vor den Relaten« ⁸¹³ sprechen. Die Beschreibung der innertrinitarischen Beziehung als einer räumlichen, dynamischen, dichten Beziehung ermöglicht es, den Raum Gottes als Hintergrundbedingung des Löwschen relationalen Raummodells anzunehmen, denn:

Auseinandersetzung mit Wüthrichs Konzept muss dabei ausbleiben. Es soll hier lediglich als Ideen- und Impulsgeber für Überlegungen im Hinblick auf das Thema Raum und Versöhnung dienen.

⁸⁰⁹ Wüthrich, *Raum Gottes*, 377–383. Wüthrich problematisiert dabei die zu bedenkenden und mitunter spezifisch neuzeitlichen Verständnisprobleme der Rede von göttlichen Personen im Sinne einer »tritheistischen Fehlleitung des Gottesverständnisses durch die Anwendung des am autonomen, selbstbewussten Subjekt orientierten modernen Personenbegriffes auf Gott.« Ebd., 423. Dabei müsse nach Wüthrich nicht zwangsläufig von Personen gesprochen werden, sie könnten aber zur inhaltlichen Füllung der Vorstellung eines Gottesraums beitragen.

⁸¹⁰ Vgl. zur Erschließungskraft der Feld-Metapher ebd., 421.

⁸¹¹ Ebd., 382.

⁸¹² Ebd.

⁸¹³ Ebd.

»Es gelingt [...], den Gottesraum ohne Containermodell zu denken.«⁸¹⁴

Im Hinblick auf das Verhältnis des trinitarischen Gottesraums zum Raum der Schöpfung stellt Wüthrich fest, dass beide in einem relationalen Raummodell konfiguriert sind, da der Schöpfungsraum im Transzendentalraum selbst begründet und von diesem abhängig ist.⁸¹⁵ Eine Isolierung von immanenter und ökonomischer Trinität im theologischen Reden vom Raum Gottes kann es demnach nicht geben. Der trinitarische Gottesraum wirkt sich in spezifischer Weise auf den Raum der Schöpfung aus. Des Weiteren kann man aus der Konzeption des trinitarischen Gottesraums quasi in einer Linie mit den oben genannten reformatorischen Erkenntnissen zum Raum schlussfolgern, dass »eine ortsräumliche kosmologische Fixierung Gottes, die seinen Ort von anderen anschauungsräumlich abhebt«⁸¹⁶, abzulehnen ist. Jegliche Festlegung auf den einen »Heiligen Raum« würde die Dynamik des dichten trinitarischen Beziehungsgefüges untergraben und Gott und Welt ganz im Sinne eines zu negierenden Containermodells betrachten.

Es ist bis hierhin unbeantwortet, inwiefern sich der trinitarische Gottesraum vom Raum der Schöpfung unterscheidet, wie also »die Differenz zwischen Gott und Welt raumtheoretisch einzuholen«⁸¹⁷ ist. Dabei erweist sich besonders Pannenberg's Konzeption als anschlussfähig. Er begründet in zweifacher Hinsicht eine kategoriale Differenz zwischen Gott und Welt. *Erstens* besteht im trinitarischen Raum ein dichteres, intensiveres Beziehungsgefüge der Personen zueinander als im weltlichen Raum.⁸¹⁸ *Zweitens* – und zum ersten Punkt in starker Korrelation stehend – ist der Raum der Geschöpflichkeit markiert durch Teilung, »die eine Mannigfaltigkeit von Örtern und Teilräumen ermöglicht und hervorbringt«, wohingegen der Raum Gottes »kein festes Unterschiedensein zulässt.«⁸¹⁹

Der Raum der Kirche gilt nach Wüthrich als ein besonderer Raum des Schöpfungsraums. Es gibt drei Möglichkeiten der Interaktion beziehungsweise Abhängigkeit des Raums der Kirche vom trinitarischen Gottesraum. Er könnte lediglich mit ihm korrelieren im Sinne eines *Entsprechungsverhältnisses*, von ihm aufgespannt sein im Sinne eines *Gründungsverhältnisses* oder gar umfasst

⁸¹⁴ Ebd. Wüthrich bezieht sich aus mehrerlei Gründen vor allem auf das Modell von Pannenberg, das die größten Anschlussfähigkeiten für seine Überlegungen bietet.

⁸¹⁵ Vgl. ebd., 421.

⁸¹⁶ Ebd., 382.

⁸¹⁷ Ebd., 382.

⁸¹⁸ Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, 465: »Der wichtigste dieser Unterschiede ist wohl der, daß menschliches Personsein nicht so exklusiv durch die Beziehung zu einer oder zwei anderen Personen konstituiert ist, wie das im trinitarischen Leben Gottes der Fall ist.« Wüthrich überträgt hier Pannenberg's Überlegungen zu den Personen in der trinitarischen Beziehung auf die Rauebene.

⁸¹⁹ Wüthrich, *Raum Gottes*, 382.

sein im Sinne eines *In-Existenzverhältnisses*. Für die Austarierung dieser Möglichkeiten unternimmt Wüthrich den Versuch einer »spatiologisch rekonstruierten Ekklesiogenese«⁸²⁰, in der er der Frage nachgeht, wie das »Gründungsgeschehen von Kirche mittels geeigneter Raumkategorien«⁸²¹ biblisch explorativ⁸²² nachzuerzählen ist.

Anschaulich stellt der Autor zunächst eine in Raumkategorien transformierte Adam-Christus-Typologie dar. Der im narrativen Geschehen der Urgeschichte erste Dialog zwischen Gott und Mensch ist dabei bekanntlich die Frage Gottes an Adam »Wo bist du?«⁸²³ und Adams Antwort: »Ich hörte dich im Garten; da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und verbarg mich.«⁸²⁴ Diese Antwort ist dabei nicht etwa eine Selbstlokalisierung im Sinne von »hier bin ich« als vielmehr eine Beschreibung seines Gottesverhältnisses und (gestörten) Gottvertrauens.

»Hier geht es um die Lokalisierung Adams in einem Beziehungsraum zwischen Gott und ihm. Dieser Gott-Mensch-Beziehungsraum konstituiert sich erst durch Gottes gnädige Anrede an den Menschen.«⁸²⁵

Der sich schämende und schuldig fühlende Mensch verbirgt sich vor Gott, erhält dann aber durch Gottes gnädige Anrede die Möglichkeit, erneut in einen Beziehungsraum mit ihm zu treten. Dass dabei die Anfrage Gottes eine *gnädige*, keine für ewig verurteilende ist, erhält neben der bleibenden Treue Gottes zum Menschen im weiteren Verlauf der Heilsgeschichte durch das Christusgeschehen eine weitere Tiefe und Fülle. Die Kirche (die Ek-klesia) als die Versammlung der Heraus-Gerufenen⁸²⁶ mag auf die Wo-Frage antworten: »Wir sind in Christus« (vgl. 2Kor 5,17).

»(I)n Christus« ergeht der Ruf »Adam wo bist du?« als Ruf der versöhnenden Gnade und ruft den unter den Bäumen verkrochenen Menschen heraus und herein: in Christus. [...] Die Wo-Frage ruft in den durch die Taufe eröffneten Christusraum.«⁸²⁷

⁸²⁰ Ebd., 434.

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Es ist nicht der Anspruch Wüthrichs, die herangezogenen Bibelstellen gänzlich in ihrem exegetischen Kontext zu erfassen, sondern vielmehr aus systematisch-theologischer Perspektive die Bildkraft der Erzählungen für das Gründungsgeschehen von Kirche explorativ fruchtbar zu machen.

⁸²³ Gen 3,9.

⁸²⁴ Gen 3,10.

⁸²⁵ Wüthrich, Raum Gottes, 436.

⁸²⁶ ἐκκαλεῖν = herausrufen.

⁸²⁷ Ebd., 437.

Dabei denkt Wüthrich den Christusraum im Anschluss an Moltmann⁸²⁸ nicht allein als von und durch Christus gestifteten Raum, sondern auch als Lebensraum des Heiligen Geistes sowie als Entsprechungsraum Gottes des Vaters als »maqom« der neuen Schöpfung.⁸²⁹

Damit wird deutlich, dass sich die Kirche zwar im trinitarischen Gottesraum befindet und durch den Heiligen Geist aufrechterhalten wird (In-Existenzverhältnis), von diesem selbst durch das versöhnende Handeln Gottes im Christusgeschehen aufgespannt ist (Gründungsverhältnis), jedoch mit diesem nicht gleichzusetzen ist, da er lediglich in einem Entsprechungsverhältnis steht. Der Raum der Kirche ist wie auch der Schöpfungsraum dem trinitarischen Gottesraum nicht gleichgesetzt, er bleibt immer nur ein Abbild,⁸³⁰ der auf die an ihn immer wieder von neuem gerichtete Frage Gottes »Wo bist du?« antworten muss.

2.2.2 Der interpersonale Raum der verborgenen Kirche

Angesichts der Gestalt der Kirche in der Welt, die nicht nur schlicht ein sichtbarer oder haptisch wahrnehmbarer Raum ist, sieht sich Wüthrich gezwungen, das Löwsche Raummodell nicht nur um die Ebene des trinitarischen Gottesraums, sondern auch um die des »interpersonalen Raums« zu erweitern, der »als Grundlage zur Entfaltung eines ekklesiologischen Raumbegriffes dient.«⁸³¹

Ein interpersonaler Raum setzt zunächst ohne seine spezifisch ekklesiologische Modifikation – also weltanschaulich neutral – die Konstitution eines Raums im Sinne der Löwschen Raumauffassung voraus. Er kann also nur auf Basis des oben genannten (An)Ordners entstehen, führt jedoch in mehrerlei Hinsicht über dieses hinaus. »Das Begriffselement der Interpersonalität zielt auf das Ereignis einer Begegnung zwischen Personen« mit dem Charakter einer »starken Erfahrung«,⁸³² durch die »der ortsräumliche Hintergrund gleichsam absinkt und schwimmt«⁸³³. Der durch das Modell von Löw konstituierte Raum wird also durch den interpersonalen Raum relativ, da durch die intensive Begegnung zweier oder mehrerer Personen die im Raum Partizipierenden jeweils aufeinander hin transzendiert werden.

⁸²⁸ Vgl. Jürgen Moltmann, Der dreieinige Gott, in: Rudolf Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 178–196, 193f.

⁸²⁹ Vgl. Wüthrich, Raum Gottes, 438. Die Erläuterung des *maqom*-Begriffes als spezifischen Gottesnamen im Alten Testament würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Vgl. dazu Magdalene L. Frettlöh, Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *maqom* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Weth, Der lebendige Gott, 197–232.

⁸³⁰ Anders Barth, der Kirche als »Räumlichkeit Jesu Christi im Himmel und auf Erden« bezeichnet, KD II/1, 543.

⁸³¹ Wüthrich, Raum Gottes, 66.

⁸³² Ebd., 83.

⁸³³ Ebd., 84.

»Positionale Raumstellen und Standorte werden [...] relativiert, Abstände und Distanzen zwischen den sich Begegnenden schrumpfen oder dilatieren gemäss der erlebten oder gefühlten Nähe und Ferne zwischen ihnen, gemäss den Enge- und Weitequalitäten und dem Freiheits- und Liebespotential, das die Begegnung freisetzt.«⁸³⁴

In Bezug auf die Kirche muss der Begriff des interpersonalen Raums aus seiner weltanschaulich neutralen Definition nach Wüthrich nun ekklesiologisch transformiert und formatiert werden. So ist die Wo-Frage Gottes nicht nur Anrede an den einzelnen Menschen, sondern konstituiert sogleich einen Raum des Kollektivs, einen bleibenden Beziehungsraum, ein »communiales Beziehungsnetz [...], das aus allen menschlichen Personen besteht, die zusammen den ›Leib Christi‹ (1Kor 12,27) bilden«⁸³⁵. Im Gegensatz zum weltanschaulich neutralen, interpersonalen Beziehungsraum ist der Leib Christi dabei keine flüchtige Größe – der interpersonale Raum löst sich nicht auf, sobald die Personen nicht mehr physisch anwesend sind –, sondern er bleibt durch seine Triangulierung mit dem *extra nos*, welches durch Christus begründet ist, ein von direkter leiblicher Anwesenheit unabhängiger, über die ganze Weite von Gottes Schöpfung sich erstreckender Raum. So bildet hier nicht die Nähe zu meinem unmittelbaren Nächsten das Kriterium für den interpersonalen Raum, sondern vielmehr die Nähe zu Christus selbst, der die vermittelnde Instanz verkörpert. Wüthrich unterstreicht:

»In Christus‹ ist auch der unbekannte Fremde mein Nächster!«⁸³⁶

Die Ortsgemeinde selbst gilt dabei nicht als Inbegriff des interpersonalen Raums – dieser nämlich verbindet alle Christinnen und Christen der Welt im Raum der verborgenen Kirche –, sie ist vielmehr eine »vorzügliche Realisierung des interpersonalen Raums der Kirche«⁸³⁷. Der interpersonale Raum inkludiert die Getauften dabei nicht durch Homogenisierung der zueinander in Beziehung Stehenden, sondern ist vielmehr als eine durch den Geist begründete »plurale Einheit«⁸³⁸ zu verstehen – wie auch der trinitarische Raum selbst eine plurale Einheit ist.

»Der interpersonale Raum der Kirche ist weder in einem physikalischen noch in einem psychologischen Sinne ein homogener Raum zu nennen. Herkömmliche religiöse, gesellschaftliche und geschlechtliche Differenzen werden in ihm nicht einfach

⁸³⁴ Ebd. Als anschauliches Beispiel nennt Wüthrich den Tanzraum, bei dem die Tanzenden den sie umgebenden Raum in völlig veränderter Art wahrnehmen, gar völlig ausblenden und sich Formen gegenseitiger leiblicher Verschmelzung ausbilden.

⁸³⁵ Ebd., 444.

⁸³⁶ Ebd., 445.

⁸³⁷ Ebd.

⁸³⁸ Ebd., 446.

nivelliert und ausgelöscht. Doch diese Differenzen erfahren in Christus eine heilsame, verbindende Neuperspektivierung.«⁸³⁹

Die oben im Anschluss an Bonhoeffer dargelegten Überlegungen zum Verhältnis von Individualität und Kollektivität im Raum der Kirche erhalten an diesem Punkt eine genuin spatiologische Neuperspektivierung. Die Anerkennung von Individualität, die Depersonalisierungstendenzen im Kollektiv vorbeugt, hat nach Wüthrich eine spezifisch räumliche Dimension. Kirche wird als global räumliches Kollektiv der Diversität gedacht. So kann Wüthrich schlussfolgern, dass im interpersonalen Raum der Kirche einst oder noch immer »widergöttliche, gottlose zwischenmenschliche Beziehungen im Lichte göttlicher Gnade«⁸⁴⁰ stehen.

2.2.3 Der soziale Raum der sichtbaren Kirche

Die bisherigen Ausführungen zum Raum der Kirche fokussierten vor allem den verborgenen Raum, der nur durch den Glauben zugänglich ist. Er stellt dem Einzelnen die zu-mutende Wo-Frage und setzt diesen gleichsam in einen dynamischen interpersonalen Raum, der ihn mit anderen Getauften der ganzen Schöpfung verbindet.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich nun auf eine mögliche sichtbare Außenseite der Kirche⁸⁴¹ und tragen somit dem Sachverhalt Rechnung, dass die geglaubte Kirche auch eine in der Welt sichtbare, soziale Gestalt annehmen kann im Sinne einer örtlichen Infrastruktur der Ortsgemeinde, die neben den an ihr Partizipierenden erkennbar ist durch ihre Gebäude in einem räumlich abgesteckten geographischen Bereich, ihre Veranstaltungen, Projekte und natürlich ihren Gottesdienst mit der Predigt und dem Austeilen des Abendmahls als Zentrum der Aktivitäten.

»Die Wo-Frage Gottes spielt also gemäss protestantischer Ekklesiologie in einem bestimmten sozialen, personalen Setting und hat selbst einen liturgisch angebbaren Ort, der sich je und je an konkreten Orten vollzieht – oder zumindest vollziehen kann.«⁸⁴²

Im Hinblick auf das Raumkonzept befinden wir uns hier auf der Ebene des von Löw entfalteten Raummodells. Zur Beschreibung der entstehenden Räume der sichtbaren Kirche bedarf es also keiner Modifikation desselben. Das relationale Modell eignet sich in besonderer Weise zur Beschreibung von räumlichen Settings der Kirche, da es mit ihm nicht nur möglich ist, die Räumlichkeiten im

⁸³⁹ Ebd.

⁸⁴⁰ Ebd.

⁸⁴¹ Vgl. ebd., 447–456.

⁸⁴² Ebd., 449.

Hinblick auf die Gegenstände, Symbole und Anmutungsqualitäten (architektonische Voraussetzungen beziehungsweise mit den Worten Löws die »Struktur« des Raums), sondern auch im Hinblick auf die in ihr agierenden leiblichen Akteure, ihren liturgischen Vollzügen, ihrem Habitus und ihren (Macht-)Verhältnissen zueinander zu untersuchen.

Das relationale Raummodell erinnert daran, dass ein Raum nicht an sich als »gut« oder »heilig« bezeichnet werden kann. Vielmehr muss das gesamte Spacing des Raums (also auch die in ihm Handelnden) sowie die möglichen Syntheseleistungen der am Raum Partizipierenden imaginiert werden. Für einen Gottesdienst hieße das exemplarisch: Welche Symbole werden verwendet und sichtbar gemacht, welche Rituale und Traditionen werden zelebriert; wer nimmt Teil, wer ist exkludiert und inkludiert; wie ist die Sitzanordnung; wo steht der Altar; wie wird das Abendmahl ausgeteilt; wer steht im Mittelpunkt des Gottesdienstes (Prediger, Chor oder die Gemeinde etc.); mit welchen Geschichten und Erinnerungen partizipieren die Getauften am Gottesdienst; welche biographischen Erinnerungen sind mit dem Raum verbunden etc.?

Der Gottesdienst gilt dabei im Anschluss an Löw wie oben ausgeführt als institutionalisierter Raum. Das Teilhaben an institutionalisierten Räumen benötigt weniger kognitive Reflexion des Geschehens, da das Raumerlebnis gewissermaßen schon auf einer Raumerfahrung basiert. Für Versöhnungsprozesse scheint dieser Aspekt von nicht zu unterschätzender Bedeutung zu sein, wie unten noch auszuführen ist.

Dabei unterscheidet sich der sichtbare, institutionalisierte Raum der Kirche in spezifischer Weise von anderen, profanen institutionalisierten Räumen⁸⁴³ durch sein besonderes Verhältnis zum interpersonalen und trinitarischen Raum, in die er hineingerufen wird und sich aufgehoben weiß. Der sozial sichtbare Raum wird somit gleichsam durchdrungen von den tieferen, verborgenen Raumebenen des Glaubens und (ent-)steht somit niemals in Isolation.

»Im Ereignis der Anrede Gottes werden die den sozialen Raum der sichtbaren Kirche prägenden zwischenmenschlichen Beziehungen in ein völlig neues Licht gestellt und zum interpersonalen Raum der geglaubten Kirche transformiert. [...] (D)urch den Ruf in den interpersonalen Raum der Kirche erfährt der soziale Raum eine signifikante Neukonfiguration und Umcodierung. [...] Die Personen sind nicht mehr die, die sie vorher waren, obwohl ihre herkömmliche religiöse, gesellschaftliche und geschlechtliche Identität nicht einfach nivelliert und ausgelöscht wurde. Doch ihre Identität (und damit ihre Beziehungen) wird im Lichte Christi neu perspektiviert und relationiert.«⁸⁴⁴

⁸⁴³ Zu denken ist hier etwa an wissenschaftliche Vorlesungen, Gerichtsverhandlungen, Wartezimmer etc.

⁸⁴⁴ Ebd., 452f.

Die im profanen Raum vermeintlich festgesetzten Identitäten und Geschichten der Einzelnen werden im sozial sichtbaren Raum der Kirche, der Teil hat am trinitarischen und interpersonalen Raum, dynamisiert und in Bewegung versetzt. Im sozial sichtbaren Raum der Kirche wird durch die Verbindung zum trinitarischen Raum dem beziehungsweise der Einzelnen die zu-mutende, aber auch gnädige Wo-Frage Gottes gestellt; durch die Verbindung zum interpersonalen Raum aller Getauften der Schöpfung weiß sich der beziehungsweise die Einzelne aufgehoben in einem Kollektiv, welches Differenz zulässt und gleichsam zusammengehalten wird durch die vermittelnde Mitte, die den versöhnenden Namen Jesus Christus trägt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die Löwische Raumkonzeption könnte nur eine Ebene der Raumpartizipation der Getauften auffangen. Die Erweiterung des Konzepts um die Ebene des trinitarischen Raums, der alle weiteren Räume aufspannt, sowie um die des interpersonalen Raums, in dem der Einzelne sich durch die trianguläre Beziehung mit dem *extra nos* mit allen Getauften verbunden weiß, ermöglicht es, den Raum der Kirche und seine Besonderheit gegenüber dem Raum der Umwelt theoretisch zu durchdringen und theologisch zu deuten.

3 Zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse im Raum Gottes

Im Folgenden soll der erarbeitete Theoriekomplex vor dem Hintergrund der oben entfalteten christozentrischen Versöhnungskonzeption fruchtbar gemacht werden für eine spezifische Herausforderung des Raums der Kirche: die Wiederherstellung von gestörten Beziehungen unter einst oder noch immer verfeindeten Gemeindemitgliedern und -gruppen innerhalb einer Transformationsgesellschaft.

Im Hinblick auf die Möglichkeiten der Gestaltung ist zunächst ersichtlich: Sowohl der trinitarische als auch der interpersonale Raum aller Getauften gilt als gegeben und durch den/die Einzelne(n) nicht beeinflussbar. Die ersten beiden Raumebenen sind in spezifischer Weise durch das Letzte konstituiert. Diese Raumebenen bieten die Grundbedingung und das Fundament für die Möglichkeit der Entstehung des sozial sichtbaren Raums der Kirche. Allein letzterer kann offen sein für die wegbereitende Gestaltung und Beeinflussung der Christinnen und Christen im Vorletzten. Für diese Raumgestaltung gilt es vor dem Hintergrund der oben entfalteten christozentrischen Versöhnungskonzeption, sozial-ethische Kriterien zu entwickeln, da allein auf dieser Raumebene alle anderen Ebenen über die Verborgenheit hinaus sichtbar und erfahrbar gemacht werden können. Wie müssen die Räume der Kirche gestaltet werden? Welche Möglichkeiten stehen zur Verfügung, um alle Raumebenen sichtbar zu machen und so das Potenzial des Raums der Kirche vollends zu nutzen? Es wird zu zeigen sein, inwiefern durch diese Überlegungen die oben entfaltete christozentrische Versöhnungskonzeption der Wegbereitung ihre spezifisch spatiologische Zuspitzung erhält.

Wenngleich die bewusste Raumgestaltung allein im Raum der sozial sichtbaren Kirche stattfinden kann, gibt sowohl die Ebene des trinitarischen Gottesraums als auch die Ebene des interpersonalen Raums aller Getauften wichtige Impulse und Hinweise, auf welche Art und Weise der sichtbare Raum gestaltet werden muss. Aus diesem Grunde erfolgt die Ausarbeitung sozial-ethischer Kriterien entsprechend dem oben Dargestellten im Dreischritt – von der tiefsten, verborgenen Raumebene bis hin zur äußerlich sichtbaren.

3.1 Die gnädige Wo-Frage im trinitarischen Gottesraum

Der trinitarische Gottesraum ist der alle geschöpflichen Räume aufspannende und ermöglichende Transzendentalraum und kann selbst als in sich dynamisch und relational gedacht werden. Durch das besondere Entsprechungs-, Gründungs- und In-Existenzverhältnis zum Raum der Kirche bietet die Teilhabe an dieser Raumebene in Versöhnungsprozessen besondere Potenziale der Schuld- sowie Traumaverarbeitung von Seiten der Täter und Opfer.

Dem/der Getauften »in Christus« wird durch den trinitarischen Gottesraum die gnädige »Wo-Frage« gestellt, die ihn/sie in Bewegung versetzt. In Bezug auf einen Versöhnungsprozess ist diese Frage sowohl für die Täterinnen und Täter als auch die Opfer in gewisser Art eine Zumutung.⁸⁴⁵ Sie werden durch diesen Ruf gleichsam herausgerufen aus einem Ort, der ein Versteck oder ein Gefängnis vor Gott war, hinein in die Weite des ChristusRaums. Täterin beziehungsweise Täter und Opfer müssen sich vor Gott angesichts seines trinitarischen Raums, der allein durch den Glauben zugänglich ist, neu verorten. Der im zweiten Teil entfaltete erste hermeneutische Schlüssel der christozentrischen Versöhnungskonzeption, der Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung denkt und nach der Bedeutung der theologischen Rede von der Vergebung der Sünden für die Täter- und Opferseite fragt, lässt sich vor diesem Hintergrund gewissermaßen spatiologisch umcodieren, wodurch neue Bedeutungsdimensionen erkennbar werden.

Die Täterin beziehungsweise der Täter muss sich angesichts dieser Wo-Frage und des Anspruchs des Sich-in-Beziehung-Setzens zu Gott mit seinem alten Versteck, gebaut aus Schuld- und Schamgefühlen, auseinandersetzen. Er wird durch die Wo-Frage in Bewegung versetzt, in einen relationalen Raum der Beziehung zum trinitarischen Gott und zum Nächsten gerufen, der gleichsam nicht die Atmosphäre eines ewig verurteilenden Gerichts ausstrahlt, sondern vielmehr die der Versöhnung, die im Geschehen am Kreuz unwiderruflich begründet ist und durch den Einbruch des Letzten ins Vorletzte immer wieder erfahrbar wird. Er beziehungsweise sie befindet sich also einerseits in einem Raum, in dem ihm beziehungsweise ihr Versöhnung zugesprochen, ihm beziehungsweise ihr aber andererseits immer wieder die Frage gestellt wird:

»Wo bist du? Versteckst du dich noch immer?«

Durch die Wo-Frage Gottes und damit den Anspruch des Sich-in-Beziehung-Setzens zu ihm beziehungsweise der eigenen Verortung gegenüber dem trinitarischen Gottesraum tritt dieselbe Ambivalenz zwischen seinem Zorn und seiner

⁸⁴⁵ Vgl. zum Begriff der Zumutung des theologischen Versöhnungsbegriffs Stephanie van de Loo, Versöhnung als Zumutung. Bosnische Frauen und eine Theologie der Versöhnung, in: PThl 28/2 (2008), 104–119.

gnädigen Vergebung zu Tage, die auch für Martin Luther der Schlüssel zur Freiheit eines schuldbeladenen Menschen war:

»Zum Herrn, zum Herrn, und sonst nyrgent hyn, eben zu dem der da zurnet und strafft, und zu keynem andern. Das antworten aber ist, das es balde besser wird und wirst balde fulen, das der zorn gelinder und die straffe senffter wird. [...] Das ist nu nicht anders denn mit rechtem glauben des hertzen ruffen. Denn der kopff lest sich nicht auffrichten noch die hende sich auffheben, das hertz sey denn zuvor auffgerichtet. Wilchs sich also auffrichtet, wie ich gesagt habe, das es durch des geysts beystand zu dem zornigen Gott leufft und unter dem zorn gnade sucht. Lest Gott straffen und thar sich dennoch zu gleich seyner guete troesten. Da mercke du, wilch eyn scharff gesichte das hertze muesse haben, das mit eytel zorn und straffe von Gott umbgeben ist und doch keyne straffe noch zorn, sondern gnade und guete sihet und fulet.«⁸⁴⁶

Das Partizipieren am Versöhnungsraum der Kirche stellt sich für den Täter beziehungsweise die Täterin so gleichsam als Gabe und Aufgabe dar. Er beziehungsweise sie selbst gestaltet diesen relationalen Raum mit. Dabei sind die Möglichkeiten der Bewegung aus dem Versteck z. B. das Schuldeingeständnis, die Reue, die Entschuldigung, die Bitte um Vergebung, die Wiedergutmachung und die Zusage zur Umkehr hinein in den Christusraum. Diese Bewegung ist gemäß der Vorstellung der Wegbereitung kein Garant für das Funktionieren von Versöhnung mit dem beziehungsweise der Nächsten; der Raum, in dem er beziehungsweise sie sich bewegt, ist schließlich nur Abbild des trinitarischen Raums, der der Grund allen Seins, aller Versöhnung ist.⁸⁴⁷

Doch selbst ohne die Versöhnung mit dem beziehungsweise der Nächsten, ohne die zugesprochene Vergebung des Opfers bleibt er beziehungsweise sie dazu berufen, in Bewegung zu bleiben. Das Ausbleiben von Versöhnung mit dem Mitmenschen ist keine Sackgasse mehr, denn in Christus ist er beziehungsweise sie befreit zum Handeln, in Christus befindet er beziehungsweise sie sich nicht in einem statischen, den Einzelnen fest zementierenden Raum. Im Raum der Kirche steht der Täter beziehungsweise die Täterin nicht nur seinem Opfer gegenüber, sondern auch dem Gott, der sich mit ihm beziehungsweise ihr ver-

⁸⁴⁶ WA 19, 223–224, Z. 10–18; Z. 20–23. Vgl. auch Moos, Vergebung und Sühne, 97: »Das Geheimnis der Vergebung ist religiös das Geheimnis der Einheit des zornigen und des vergebenden Gottes.«

⁸⁴⁷ Mit Pannenberg kann man den trinitarischen Gottesraum auch als den versöhnten, aus göttlicher Liebe bestehenden Raum schlechthin bezeichnen, da die Personen durch das Band göttlicher Liebe zusammengehalten werden: »In den Beziehungen der trinitarischen Personen zueinander ist ihr Dasein als Personen (ihr Sein als Hypostasen) ganz und gar durch diese bestimmten wechselseitigen Beziehungen erfüllt, so daß sie außerhalb dieser Beziehungen gar nichts sind. Darum fällt ihr Dasein als Personen mit der göttlichen Liebe zusammen.« Pannenberg, Systematische Theologie 1, 465.

söhnt (hat) und ihm beziehungsweise ihr zuspricht, durch ein Leben der Vergebung in Bewegung zu bleiben, so wie Gott selbst ein Raum der Bewegung ist, der durch das Band der Liebe zusammengehalten wird.

Das *Opfer* vernimmt die Wo-Frage Gottes mit ganz anderen Ohren. Das In-Christus-Sein bedeutet hier das Herausrufen aus dem Raum, der dauerhaft gefangen hält, der das Opfer für immer *nur Opfer* sein lassen will. Weniger ein Versteck als vielmehr ein Gefängnis ist es, dessen Wände durch die Wo-Frage eingerissen werden wollen. Das Vernehmen des Rufes und der Suche Gottes ist auch das Vernehmen der Wirklichkeit Gottes, die sich gegen die erfahrene Realität der schrecklichen Tat stellt, indem sie bewusst macht, dass die Ebenbildlichkeit, die Würde, die vor Gott ewig gilt, durch die grausame Tat des Täters beziehungsweise der Täterin nicht genommen ist. Es ist der Ruf, der sagt: »(M)eine Kraft ist in den Schwachen mächtig.«⁸⁴⁸ Wohin diese Bewegung im Christusraum in Bezug zum Täter beziehungsweise zur Täterin führt, ist für Außenstehende ungewiss und muss es auch bleiben. Die Bewegung kann münden in friedlicher Koexistenz, Toleranz, Vertrauen oder auch Vergebung.

Das (einstige) Opfer kann nicht vom Mitmenschen in eine Ecke gedrängt werden, denn Gott ist es, der es führt, ihm allein gehört Raum, er allein stellt die zumutende Wo-Frage. Da Kirche nur Abbild, also in gewisser Weise gebrochener Raum des trinitarischen Raums ist, kann Vergebung im Sinne bedingungsloser Gnade – die durch den trinitarischen Raum verbürgt ist – nicht zu einer Forderung an das Opfer werden. Die Vergabungsperspektive muss stets im eschatologischen Horizont betrachtet werden. Es gibt Hoffnung auf Vergebung, doch oft kann sie zu Lebzeiten nicht erreicht werden.

Vor dem Hintergrund der oben dargelegten Theoriearchitektur, welche Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung denkt, lässt sich der trinitarische Gottesraum auf das Feld der Versöhnung hin deuten, wodurch die Konzeption wiederum spatiologisch perspektiviert werden kann und neue Bedeutungsräume entstehen. Die oben dargelegten Überlegungen zur konsequenzenreichen Vergebung der Sünde für Täterin und Täter und zum aus den Kommunikationszusammenhängen von Unversöhntheit, Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit befreienden Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Opfer, erhalten an dieser Stelle ihre räumliche Zuspitzung.⁸⁴⁹ Im Raum des Vorletzten ermöglicht das Letzte bewegende Transformationen, die nicht aufoktroiyert werden können.

Opfer und Täter beziehungsweise Täterin stehen sich im Raum der Kirche nicht einfach unmittelbar und isoliert gegenüber, sie partizipieren vielmehr an einem Raum der Versöhnung, dessen Ursprung, vermittelnde Mitte und Ziel der aus Vater, Sohn und Heiligem Geist bestehende, dynamisch in Bewegung bleibende trinitarische Raum ist. Sowohl Täter beziehungsweise Täterin als auch

⁸⁴⁸ 2Kor 12,9.

⁸⁴⁹ Vgl. die Ausführungen im zweiten Teil.

Opfer können durch die zumutende, aber gnädige Wo-Frage unabhängig voneinander beten:

»Du stellst meine Füße auf weiten Raum« (Ps 31,9).

Der dynamische trinitarische Raum verwehrt des Weiteren durch seine relationale Beziehungs- und Wesensart jede Möglichkeit auf eine Fixierung von bestimmten Versöhnungsorten im Sinne eines Containermodells. So wenig wie sich Gott an einem bestimmten Ort festhalten und auffindbar machen lässt, so wenig kann auch Versöhnung im Raum der Kirche ortsmäßig gebunden werden. Allein die Anwesenheit eines Kirchengebäudes reicht nicht als Garant für einen gelingenden Versöhnungsprozess. Allein die Errichtung einer Gedenkstätte oder eines Mahnmals ist kein Garant für gelingende Versöhnungsprozesse. Diese sind immer gebunden an die im Raum Partizipierenden und schlussendlich an die Gnade und den Segen Gottes für seine Geschöpfe.

Versöhnungsräume gilt es somit immer wieder im alltäglichen christlichen Leben in verschiedensten Settings zu ermöglichen. Dieses Kriterium korreliert stark mit der oben genannten Erkenntnis im Hinblick auf das Zusammenspiel der Zeitdimension mit Versöhnung. So, wie Versöhnung als langandauernder Prozess bezeichnet werden muss, der nicht an einem Zeitpunkt zum Ende kommt, gilt sie hier als weiträumige, die Lebensräume der einzelnen Christinnen und Christen und Bürgerinnen und Bürger dynamisch durchdringende Größe, die nicht punktuell örtlich festzuschreiben ist.

Im Hinblick auf die *Raumgestaltung* auf der Raumebene der sozial sichtbaren Kirche liefert die Beschäftigung mit dem trinitarischen Raum und die aus ihm entstehende Wo-Frage an die Getauften somit wichtige Impulse:

Erstens sollten die Räume der Gemeinde so gestaltet werden, dass jeder und jede Einzelne die zumutende und gnädige Wo-Frage als gnädige, aber auch auffordernde, zuweilen zornige Botschaft vernehmen kann. Dabei kann die dargestellte Raummetaphorik wie z. B. Verortung durch das Sich-in-Beziehung-Setzen zu Gott, Befreiung aus dem Versteck für den Täter beziehungsweise Gefängnis für das Opfer, Bewegung aus der Sackgasse des vermeintlich Unvergebaren etc. bewusst narrativ beispielsweise in Predigt oder Seelsorgegespräch eingesetzt werden, um somit neue Potenziale der Schuld- und Traumaverarbeitung zu entfalten. Der Vorteil an diesen Bildern ist unter anderem in der Ansprache des ganzen Menschen vor Gott zu sehen – Verortung ist sowohl leibliches, als auch psychisches Geschehen. Dies unterstreicht, dass es im Rahmen von Versöhnungsprozessen oftmals nicht ausreicht, allein um Entschuldigung zu bitten oder Vergebung zu gewähren. Es geht um einen Lebenswandel, um die Umkehr der ganzen Person, denn nur so wird gemeinsames Leben – oftmals gezwungenermaßen auf engstem Raum – möglich.

Zweitens sollte ein Versöhnungsprozess alle Räume der Gemeinde durchdringen. Es wurde deutlich, dass sich Versöhnungsprozesse so wenig wie der trinitarische Gottesraum selbst festlegen lassen auf einen bestimmten Ort. Wie

genau diese multiplen Räume entstehen können und wer dabei in- beziehungsweise exkludiert wird, soll unten noch weiter ausgeführt werden.

3.2 Versöhnung in triangulärer Beziehungsstruktur – Der interpersonale Raum aller Getauften

Die zweite Ebene des verborgenen Raums der Kirche ist die des interpersonalen Raums, der durch seine trianguläre Beziehungsstruktur zwischen Mensch, Christus als dem *extra nos* und Mitmensch alle Getauften der Schöpfung miteinander verbindet und unabhängig von körperlicher Anwesenheit starke Erfahrungen, die die Ebene des sozial sichtbaren Raums relativieren und durch die vermittelnde Instanz Jesus Christus selbst den Fremden zu meinem Nächsten werden lassen, ermöglicht.

Im Hinblick auf Versöhnungsprozesse nimmt dieser interpersonale Raum für alle Beteiligten eine wichtige Bedeutung ein. So ist nicht nur an einen durch Christus zwischen Täterin beziehungsweise Täter und Opfer vermittelnden sozialen Raum der Ortsgemeinde zu denken, der das grausame Erlebte, die brutalen Geschichten und nicht zu vergessenden Erinnerungen transzendiert, die Beteiligten neu zueinander ausrichtet und somit gleichsam zur Auseinandersetzung im Füreinander appelliert, sondern auch an einen Raum, der den ganzen Leib Christi mit jedem einzelnen seiner Glieder (kollektiv und individuell gedacht) auf der ganzen Welt in den Versöhnungsprozess miteinbezieht und so die vor Ort unter den gestörten Beziehungen und Lebensverhältnissen Leidenden aus der Isolation herausholt.

Im Versöhnungsprozess ist die Ortsgemeinde niemals auf sich allein gestellt. Sie ist Teil einer Kirche, die in jedem ihrer Glieder Botschafterin der Versöhnung ist (2Kor 5,18–21). Der beziehungsweise die Einzelne sowie die Gemeinde wissen sich somit verbunden mit den Getauften der ganzen Welt, die teilweise ähnliche katastrophale Erfahrungen von Zerstörung oder heilende Erfahrungen von Versöhnung gemacht haben. Des Weiteren werden in diesem Raum auch die vermeintlich Distanzierten involviert, die in die Entstehungsgeschichte des Konflikts direkt oder indirekt – etwa durch die Verwandtschaft mit schuldbeladenen Generationen – involviert sind.

Kein Genozid der jüngeren Geschichte konnte isoliert ohne Dritte entstehen beziehungsweise ausgeglichen werden. So ist der ruandische Genozid ohne die Beteiligung der Kolonialmächte an der Entwicklung ideologischen Gedankenguts Anfang des 20. Jahrhunderts oder ohne die stumme und passive Beobachterrolle der Vereinten Nationen während der Geschehnisse im April 1994 nicht vorstellbar. Die trianguläre Beziehungsstruktur des interpersonalen Raums ruft auch die physisch nicht Anwesenden in einen Verantwortungsraum, indem jene ihre eigene Beteiligung und Schuldverstrickung hinterfragen und entsprechende Konsequenzen – etwa im Sinne eines Schuldbekenntnisses, der Bitte um

Vergebung und/oder Ausgleichsleistungen und -zahlungen etc. – ziehen müssen. Das Fürbittengebet im Gottesdienst, ökumenische Diskurse, internationale Tagungen, Austauschereferenzen wie z. B. Auslandsaufenthalte und Segenswünsche sind der sichtbare Ausdruck dieser sonst verborgenen Raumdimension, an der alle Getauften immer partizipieren.

Im Hinblick auf die normative Dimension für die Ebene der sozial sichtbaren Gestalt der Kirche bietet die Raumebene des interpersonalen Beziehungsraums wichtige Impulse:

Der verborgene, interpersonale Raum der Kirche muss im Versöhnungsprozess einerseits immer wieder bewusst, andererseits immer wieder über seine Verborgenheit hinaus sichtbar gemacht werden. Die *Bewusstmachung* des triangulären interpersonalen Beziehungsraums geschieht aus sozial-ethischer Perspektive vornehmlich durch Kommunikation. Sie vollzieht sich beispielsweise im (Fürbitten-)Gebet, welches um die Erhaltung und Stärkung des triangulären Beziehungsraums zwischen Selbst (hier auch als kollektives Selbst mitgedacht), Gott und Mitmensch durch Gott bittet, oder durch Erzählungen von Begegnungen mit anderen Christinnen und Christen auf der Welt, die vom Versöhnungshandeln Gottes und dem der Mitmenschen erzählen. Die *Sichtbarwerdung* des interpersonalen Raums korreliert dementsprechend stark mit der Bewusstmachung desselben durch Kommunikation. Überall wo kommuniziert wird, entsteht auch nach dem relationalen Raummodell ein sichtbarer Raum. Jedoch soll der Aspekt des Sichtbaren darüber hinaus den Fokus auf die leibliche Anwesenheit im interpersonalen Raum legen. So kennzeichnet sich der interpersonale Raum der Kirche – im Gegensatz zum weltanschaulich neutralen Konzept – zwar dadurch, dass leibliche Anwesenheit der sich im Raum Befindenden nicht vorausgesetzt wird, jedoch ist zu unterstellen, dass vermehrt starke Erfahrungen vor allem durch physisch wahrnehmbare Begegnungen gemacht werden können. Somit sind Räume zu eröffnen, die die ökumenische Dimension der Kirche, die Verbindung aller ihrer Glieder zum einen Leib Christi sichtbar werden lassen.

3.3 Versöhnende Raumgestaltung im sozialen Raum der sichtbaren Kirche

Der sozial sichtbare Raum der Kirche kann theoretisch erfasst werden durch das Löwische Raummodell. Es wird demnach nicht die starre Hülle des Raums in den Blick genommen, sondern auch die in ihm handelnden Personen, die genutzten Symbole, Liturgien und Traditionen. Diese Perspektive auf den Raum liefert wichtige Impulse für die Raumgestaltung mit Täter- und Opfergruppen, die stark geprägt sind von den Raumerfahrungen des Genozids und deren Traumatisierungen nach den Erkenntnissen der Psychologie – wie in einem ersten Schritt zu zeigen sein wird – niemals kontext-, also raum-frei, zu denken sind. In einem

zweiten Schritt wird der Frage nachgegangen, für wen welche Räume innerhalb einer Gemeinde entstehen sollten, damit Versöhnung mitsamt all den verschiedenen, komplexen Erwartungshaltungen und Ressourcen der im Friedensprozess Beteiligten ermöglicht wird. Es geht hier konkret um die Frage nach bewusster Inklusion beziehungsweise Exklusion von Täter- beziehungsweise Täterinnen und/oder Opfergruppen in bestimmten Raumsettings der Gemeinde.

3.3.1 Spuren des Konflikts im institutionalisierten Raum der sichtbaren Kirche

Die Kirchengemeinde kann als ein Raum vorgestellt werden, der aus vielen institutionalisierten Teilräumen besteht. Im Zentrum steht der sonntägliche Gottesdienst, bei dem repetitiv ein und dieselbe Liturgie mit wiedererkennbarer Struktur, sich wiederholenden Gesängen und Gebeten, partizipativen Handlungen etc. ausgeführt wird. Diese Repetition eröffnet nach Löw einen institutionalisierten Raum, der zwar einerseits stark reglementierend auf die Partizipierenden einwirkt, andererseits jedoch hohe Erwartungssicherheit bietet und somit weniger Aufwand an kognitiven Ressourcen zur Bewegung im Raum beziehungsweise zum Verständnis einzelner Handlungen von Nöten ist.

Was passiert jedoch, wenn innerhalb dieses positiv konnotierten, institutionalisierten Raums plötzlich eine Unterbrechung der Erwartungssicherheit derart stattfindet, dass dort Grausamkeiten wie Verfolgung, Vergewaltigung, gar Massenmord ausgeübt werden? Mit der Löwschen Raumtheorie ist anzunehmen, dass durch die Gewalttaten nicht nur ein Vertrauensbruch gegenüber Menschen beziehungsweise bestimmten Kollektiven stattfindet, sondern auch gegenüber kompletten Raumsettings wie z. B. dem institutionalisierten Raum eines Gottesdienstes. Die Syntheseleistung eines bestimmten Spacings wird durch Gewaltverbrechen nachhaltig beeinflusst. Eine Gewalttat in einem Kirchengebäude hat demnach auch nachhaltigen negativen Einfluss auf die Wahrnehmung des Symbols des Kreuzes, der Tradition des Abendmahls, des Amtes der Pfarrerin beziehungsweise des Pfarrers etc.

Transformationsgesellschaften stehen nicht selten vor der bitteren Erkenntnis, dass während des Konflikts beziehungsweise der Gewaltepisode einst vertrauenswürdige Orte des Friedens zu *institutionalisierten Räumen des Tötens* werden konnten. Nicht nur Kirchen werden zu Schauplätzen von organisierten, oftmals rituell anmutend ausgeübten Gräueltaten, auch touristische öffentliche Plätze, Krankenhäuser, Gerichtsgebäude etc. verwandeln sich innerhalb kürzester Zeit in Räume der Angst. Die zuvor zumeist positiv hinterlassenen Spuren eines institutionalisierten Raums werden im Genozid innerhalb kürzester Zeit ausgelöscht. Eine raumsensible Friedens- und Versöhnungsforschung stellt sich daher die Frage, wie nicht nur das Vertrauen in den Mitmenschen, sondern auch in die Lebens- und Alltagsräume wiederhergestellt werden kann.

Aus der Perspektive der Psychologie wurde im Rahmen verschiedener Experimente zur Konditionierung der Furcht festgestellt, wie bedeutsam der Raum

beziehungsweise der Kontext für das Erlernen bestimmten angstbezogenen Verhaltens ist. Nach dem Prinzip der klassischen und operanten Konditionierung⁸⁵⁰ kann das Raumsetting, in dem etwas Schreckliches beziehungsweise die erste Angstreaktion erlebt wird, fortan – ähnlich wie ein konditionierter Stimulus – den Einzelnen zur wiederholten Angstreaktion triggern. Die Lerntheorie spricht hier von »contextual cues«⁸⁵¹. Die moderne kognitive Verhaltenstherapie versucht daher, Angstpatientinnen und -patienten nicht nur im Therapiezimmer, sondern im Rahmen der sogenannten systematischen Desensibilisierung auch am Ort des Geschehens im angstbesetzten Kontext zu behandeln. Passierte dies nicht, kam es in der Vergangenheit vielfach zum sogenannten »renewal«. Auch wenn sich die Patienten im Therapiezimmer angstfrei fühlten, kam es, sobald sie sich wieder im angstbesetzten Kontext aufhielten, erneut zur erlernten Angstreaktion.⁸⁵²

Der kurze Exkurs macht deutlich: Der Raum und seine Geschichte in ihm haben eine große, nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Angst- und Traumabewältigung des beziehungsweise der Einzelnen. Im Hinblick auf die *normative Dimension* ist für den sozial sichtbaren Raum der Kirche daher im ersten Schritt festzuhalten:

Es gilt, nicht nur die Geschichte der Täterinnen, Täter und Opfer, sondern auch die des Raums zu erzählen. Dabei sollte offengelegt werden, inwiefern der institutionalisierte Raum der Kirche mit seinen lebensbejahenden Ritualen, Symbolen und seiner frohen Botschaft von der Versöhnung Gottes mit seinen Geschöpfen missbraucht wurde und durch grausame Handlungen zu einem institutionalisierten Raum des Tötens werden konnte. Die Geschichte und die Spuren des institutionalisierten Raums können aufgearbeitet werden in Predigten, Gebeten und Andachten, durch Gedenkstätten und -veranstaltungen, Gemeindeführungen mit auswärtigen Besucherinnen und Besuchern oder auch dadurch, dass die Täterinnen und Täter den Hinterbliebenen der Getöteten den Ort zeigen, an dem ihre Geliebten umgekommen sind.⁸⁵³ So kann es für die im Raum Partizipierenden möglich werden, dass der institutionalisierte Raum des Tötens wieder als ein durch Christus selbst gestifteter und durch ihn geheiligter Raum der Versöhnung und des Friedens wahrgenommen wird.

⁸⁵⁰ Vgl. zu verschiedenen Erklärungsmodellen der Angst Heinz Walter Krohne, *Psychologie der Angst. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2010, 194–202.

⁸⁵¹ Vgl. Michael Domjan, *The Principles of Learning and Behavior*, Wadsworth ©2010, 288–292.

⁸⁵² Vgl. ebd., 307–311.

⁸⁵³ Letzteres spielt eine wichtige Rolle im Kontext Ruandas, wo Opfer ihren Täterinnen und Tätern oftmals erst vergeben konnten, nachdem ihnen die Tötungsorte gezeigt worden waren.

3.3.2 Das Verhältnis von Exklusion und Inklusion der Täter- und Opfergruppen im sozialen Raum der sichtbaren Kirche

Angesichts der Komplexität von Versöhnungsprozessen, die oft Gefahr laufen, neue Machtverhältnisse und Zwangsstrukturen zwischen Täter beziehungsweise Täterin und Opfer zu schaffen, gilt es im Hinblick auf die normative Dimension der Raumgestaltung der sozialen Gestalt der Kirche vorsichtig auszuloten, inwiefern bestimmte Raumgestaltungsmaßnahmen zur Versöhnung beitragen oder sie behindern. Im Versöhnungsprozess ist dieser Sachverhalt besonders für die Frage nach bewusster Exklusion beziehungsweise Inklusion der Täter- und Opfergruppen für ein gewisses Raumsetting von Bedeutung.⁸⁵⁴ Wer darf wann und wo partizipieren? Welche besonderen Angebote gibt es für Täter- und Opfergruppen? Wie geht man mit jenen um, die nicht vergeben wollen und können? Für die Beantwortung dieser Fragen müssen sich die jeweiligen verantwortlichen Akteure der Raumgestaltung zunächst ihrer Ansprüche und Intentionen im Versöhnungsprozess bewusst werden.

Die Versöhnungsforschung unterscheidet im Hinblick auf die Intentionen und auch die damit einhergehenden Überzeugungen der Akteure von Versöhnungsprozessen zwischen verschiedenen *Graden* oder auch *Stärken* der Versöhnung.⁸⁵⁵ Dabei wird differenziert zwischen schwachen Formen der Versöhnung, wie z. B. friedlicher Koexistenz, Anerkennung der grundlegenden Rechte des Anderen (minimalistischer Ansatz), und starken Formen der Versöhnung, wie z. B. Vergebung, Harmonie, eine gemeinsame Vision etc. (maximalistischer Ansatz).⁸⁵⁶ Je nach Verortung der Akteure zu einem der Ansätze werden sich die jeweiligen Prozesse unterscheiden im Hinblick auf den Zumutungsgrad, die An-

⁸⁵⁴ Des Weiteren sollte – falls beide Gruppen im Raum anwesend sind – im Anschluss an das relationale Raummodell das besondere Augenmerk auf die räumliche Beziehung der Gruppen zueinander, also deren Platzierung im Raum, die eventuelle Widerspiegelung von Machtverhältnissen und (sozialer) Ungleichheiten durch die jeweilige Positionierung, abfällige oder wertschätzende Gesten etc. gelegt werden. Eine genaue Konzeption der Raumverteilung bei gleichzeitiger Anwesenheit von Täter- beziehungsweise Täterinnen- und Opfergruppe kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Vgl. dazu näher Löw, *Raumsoziologie*, 210–217. Löw setzt sich hier mit der Frage von Raum und sozialer Ungleichheit auseinander und schlägt vor, »bei der Analyse der ›Konstitution von Räumen‹ vier Ebenen sozialer Ungleichheit zu unterscheiden« (ebd., 214). Die Reich-tums-, die Wissens-, die Rang- und die Assoziations-Dimension. Ohne diese Ebenen hier im Einzelnen ausführen zu können beziehungsweise in die Überlegungen gänzlich mit einfließen zu lassen, ist das Konzept der vorliegenden Arbeit anschlussfähig an Löws Überlegungen, da es versucht, sowohl den Bedürfnissen der Täter- und der Opfergruppen gerecht zu werden, als auch Hierarchisierungen beziehungsweise Bevorzugung der Gruppen zu vermeiden.

⁸⁵⁵ Vgl. die Ausführungen zu humanwissenschaftlichen Bedeutungsdimensionen im ersten Teil.

⁸⁵⁶ Vgl. Sasaki, *Conceptualising Reconciliation*, 10f.

sprüche an die Beteiligten, aber auch die Gefahr vor subtilen Zwangsmechanismen – etwa durch einen unreflektierten Appell an alle Opfer zur bedingungslosen Vergebung.

Die Frage nach der Verortung der Akteure im sozialen Raum der Kirche zwischen den Polen der starken oder schwachen Form der Versöhnung kann im Hinblick auf die Raumgestaltung nur vor dem Hintergrund des bisher Reflektierten beantwortet werden und muss theologisch eingebettet sein. Dabei wird deutlich, dass im Raum der Kirche sowohl minimalistische als auch maximalistische Ansätze integriert werden können.

Eine einseitige Ausrichtung auf *maximalistische Ansätze* verbietet sowohl die christozentrische Theoriearchitektur, die Versöhnungsprozesse im Sinne der Wegbereitung und damit die Möglichkeit der Vergebung als der menschlichen Kontrolle letztlich entzogenes Phänomen versteht, als auch die spatiologische Perspektive auf den Raum der Kirche, der lediglich Abbild des trinitarischen Raums ist, somit in einem gebrochenen Verhältnis zu diesem steht und angesichts der unerlösten Schöpfung im eschatologischen Horizont betrachtet werden muss. Nicht jedes Gemeindemitglied wird unter den Bedingungen der Endlichkeit in der Konfrontation mit der zumutenden Wo-Frage Gottes vergeben können oder wollen angesichts der Gräueltaten, die an ihr oder ihm verübt wurden. Es gilt demnach, innerhalb der Gemeinde auch für die Raum zu schaffen, die schwer traumatisiert, körperlich und seelisch verwundet, verbittert oder zornig sind, ihr Seufzen wahrzunehmen, seelsorgerlich aufzufangen sowie biblisch zu artikulieren. Hier werden beispielsweise bewusst nur die Opfer inkludiert, die Täterinnen und Täter wiederum exkludiert.⁸⁵⁷

Gleichzeitig verbietet sich eine einseitige Ausrichtung auf *minimalistische Ansätze* der Raumgestaltung. In der Konfrontation mit der Wo-Frage und durch die Einbettung des sozialen in den trinitarischen und interpersonalen Raum können Räume der Vergebung als besonderes Signum transzendentaler Präsenz, die als Einbruch des Letzten ins Vorletzte verstanden wird, entstehen, die nicht nur gewürdigt, sondern deren Strahlkraft gestärkt werden sollte. Das neue Leben, das den Vergebenden und deren Täterinnen und Tätern durch Gott im Raum geschenkt wurde, sollte nicht nur immer wieder Platz innerhalb der Gemeinde, sondern auch in der Umwelt finden, da es zeigt, was Vergebung an Freiheit und Weite schafft, dass sie nicht nur ein Geschenk für den Täter beziehungsweise die Täterin, sondern auch für das Opfer sein kann.⁸⁵⁸

Abschließend ist in normativer Perspektive für die besondere Gestalt der sichtbaren Kirche neben der Integration von minimalistischen und maximalis-

⁸⁵⁷ Vice versa sollten auch Räume nur für Täterinnen beziehungsweise Täter eröffnet werden, die so ihre Traumatisierungen, ihre Reue oder auch evtl. ihre Gleichgültigkeit angesichts ihrer eigenen Taten kommunizieren können.

⁸⁵⁸ Vgl. zur befreienden Kraft der Vergebung Desmond Tutu/Mpho Tutu, *The Book of Forgiving. The Fourfold Path for Healing Ourselves and Our World*, New York 2014.

tischen Ansätzen von einem *Nebeneinander* und einer *Gleichzeitigkeit* von Anwesenheit der Täter- und Opfergruppen zu sprechen. Im *Nebeneinander (Exklusionsparadigma)* sollten Räume entstehen, die den jeweiligen Graden der Versöhnungsbereitschaft von Opfern oder Täterin beziehungsweise Täter Rechnung tragen. Damit setzen die Akteure der Raumgestaltung dahingehend eine Grenze für die Gefahr, bei schwacher Versöhnungsbereitschaft zu vorschnell zwischen Täterinnen, Tätern und Opfern zu harmonisieren und damit unwissentlich Retraumatisierungen hervorzurufen. Gleichzeitig können die Einzelnen bei starker Versöhnungsbereitschaft auf ein Zusammentreffen mit der anderen Gruppe vorbereitet werden.

Darüber hinaus finden wir im Zentrum der sozialen Gestalt der Kirche im sonntäglichen Gottesdienst mit Wort und Sakrament in der Form des Abendmahls⁸⁵⁹ eine *Gleichzeitigkeit (Inklusionsparadigma)* der Anwesenheit aller im Versöhnungsprozess beteiligten Gruppen im Raum. Alle, ob mit schwacher oder starker Versöhnungsbereitschaft, ob unversöhnt, versöhnt, vergebend oder vergeben können das Wort der Versöhnung hören und alle erhalten das Sakrament des Abendmahls als Vergewisserung der Präsenz und der Vergebung Gottes im Leben und Sterben. Dies entspricht dem oben genannten Kriterium der Bewusst- und Sichtbarmachung des interpersonalen Raums aller Getauften, der durch seine trianguläre Beziehungsstruktur eine ewige und nicht zu durchtrennende Verbindung aller Geschöpfe impliziert. Somit entsteht im Gottesdienst ein institutionalisierter Raum, der durch seine Atmosphäre, seine Symbole, Handlungen und Partizipierenden eine Tendenz hin zur starken Versöhnung ausstrahlt und gleichsam immer den Minimalkonsens der friedlichen Koexistenz (als schwächsten Grad der Versöhnung) voraussetzt.

⁸⁵⁹ Vgl. im Hinblick auf die Wichtigkeit des Abendmahls im ruandischen Kontext Antoine Rutayisire, *The Role of Churches and Religious Organizations in Reconciliation Processes in Rwanda*, in: *Reconciliation Processes in Rwanda*, 73–88, 83: »The Christian cult of Eucharist completes the task of creating a Christian identity. To the Rwandan Christians, Holy Communion must be considered as »igihango« (a pact sealed in the Rwandan culture) which unites them in a common destiny without any distinction.«

4 Die presbyterianische Gemeinde Remera-Rukoma in Ruanda

Ein Fallbeispiel für versöhnende Raumgestaltung

Die oben ausgeführten theoretischen Überlegungen, wie der Raum der Kirche und ein Prozess der Versöhnung unter einst verfeindeten Gruppen und Individuen zusammenzudenken ist, sollen nun im Gespräch mit der konkreten Lebenswelt anhand eines spezifischen Gemeindeprojekts der presbyterianischen Kirche Ruandas in einem kleinen Dorf namens Remera, ca. 20 km von der Hauptstadt Kigali entfernt, diskutiert werden.⁸⁶⁰ Die Besuche des Autors in der Gemeinde Remera zwischen 2014 und 2019 gaben den Anlass für die theoretische Reflexion der Raumdimension in Versöhnungsprozessen und dienen zugleich vorliegend der Veranschaulichung und Diskussion der oben aufgeführten Kriterien kirchlicher Raumgestaltung.⁸⁶¹

Ich betrete das Zimmer und werde gebeten, am einzigen Tisch Platz zu nehmen. Vor mir sitzen 30 Menschen auf alten, im Kreis angeordneten Holzbänken, die Gesichter allein zu erkennen durch das Sonnenlicht, welches durch die Spalten der geschlossenen Fensterläden und Türschlitze in den Raum strahlt. Warmherzig lächeln mich einige der mir noch fremden Menschen an. Nicht zufällig sitzt jeweils eine Frau neben einem Mann. Und nicht zufällig ist das erste, was ich von den vor mir Sitzenden vernehme, eine gesungene Melodie, die Gott lobt, dankt und ehrt.

Die kurze Beschreibung des Spacings und der subjektiv wahrgenommenen Syntheseleistung im Raum machen deutlich, wie stark die Raumerfahrung im Rah-

⁸⁶⁰ Vgl. zu diesem Vorgehen auch Flämig/Leiner, *Reconciliation in the Middle of Dispute*, 14: »Practical lessons learned from the life-world form the common ground for the evaluation of all theories in transdisciplinary peace theory as well as practical peace work.«

⁸⁶¹ Die Besuche waren dabei jeweils von relativ kurzer Dauer (halb- bis ganztägig), sodass nicht ausgeschlossen werden kann, dass spezifische Schattenseiten des Versöhnungsprozesses der Gemeinde außerhalb des selektiven Wahrnehmungsraums des Autors lagen und liegen. Die Beschreibung der Gemeinde fokussiert trotz dieser Möglichkeit das aus der Perspektive des Autors beachtliche Raumkonzept, das idealtypisch für eine für Versöhnungsprozesse zuträgliche Raumgestaltung stehen kann.

men meines Besuchs der Gemeinde Remera im Frühjahr 2016 meine Erinnerung prägt; wie der Raum nicht ohne seine in ihm agierenden Personen zu denken ist. Die Gemeinde in Remera erlebt viele Treffen dieser Art. Die Nachricht, dass Menschen tatsächlich ihren Täterinnen und Tätern vollends vergeben und mit diesen gemeinsam ein neues Leben beginnen können, sogar ein Versöhnungsprojekt initiieren, scheint viele Besucherinnen und Besucher anzuziehen. Es wirkt angesichts der Gräueltaten des Genozids wie ein Wunder, dass Witwen und Waisen den Mörderinnen und Mördern ihrer Familie vergeben können. Doch der Besuch bei der sogenannten »Light Group« in Remera führt vor Augen, dass Vergebung als stärkste Form der Versöhnung möglich ist, dass sie gelebt und zelebriert werden kann.

Die *Light Group* wurde 2010 von Reverend Jerome Bizimana Nkumbuyinka, der zuvor ein Training für Friedensarbeit und Konfliktlösung in der »Mindolo Ecumenical Foundation« in Kitwe (Zambia) absolvierte, im Rahmen des Projekts »Peacemaking and Healing Ministries« ins Leben gerufen, nachdem er mit Opfern und Täterinnen und Tätern, die bereit waren, sich auf einen inter-individuellen Versöhnungsprozess einzulassen, verschiedene Seminare und Trainings durchgeführt hatte. Die Mitglieder der Light Group sagen nach Jahren der gemeinsamen und intensiven Arbeit, dass sie einander vergeben haben und gemeinsam ein neues Leben in Versöhnung führen. Der Glaube sei nach Aussage der Mitglieder essenzieller Bestandteil des Prozesses gewesen und habe ihnen immer wieder ermöglicht, neue Schritte aufeinander zuzugehen. Ihre Hauptaufgabe sieht die Light Group im Zeugnis über das Erlebte. Neben der Öffentlichkeitsarbeit der Light Group in Form von Selbstzeugnissen und -berichten in Schulen, Universitäten und Gedenkstätten, treffen sich die ca. 20 Mitglieder zweiwöchentlich in ihren privaten Räumen, beten und halten Andacht oder sie helfen sich bei alltäglichen Haus- und Gartenarbeiten.

Zum weiteren Wirken der Friedensarbeit in der Gemeinde gehört die *Peacemakers-Group*, bestehend aus ca. 20 Personen (auch Opfer und Täter beziehungsweise Täterinnen des Genozids), die sich überwiegend mit der Konfliktprävention in der Gemeinde beschäftigt. Die geschulte Gruppe agiert bei Nachbarschafts-, Familien-, Schul- sowie Gemeindegrenzkonflikten und -diskussionen, indem sie gemeinsam mit den Konfliktpartnerinnen und -partnern nach Kompromissen und Lösungen sucht. Dabei spielt die Bibel als Wegweiserin und Ratgeberin eine wichtige Rolle. Vor allem biblische Narrative der Versöhnung werden verwendet, um zur Konfliktlösung beizutragen. Auch hier erstreckt sich der Aktionsradius der Gruppe über den privaten sowie öffentlichen Raum.

Beide Gruppen berichten auch von Kritikerinnen und Kritikern ihrer Arbeit innerhalb der Gemeinde. Oft sind es Täterinnen und Täter, die keine Reue, oder Opfer, die Vergebung als Zynismus empfinden angesichts der Verletzungen, die sie erlitten haben. Doch die Kritik hält die Light- und Peacemakers-Group nicht davon ab, weiterhin Zeuginnen und Zeugen der erlebten Versöhnung zu sein und dieses Zeugnis auch in sonntäglichen Gottesdiensten im Angesicht ihrer Kritikerinnen und Kritiker vorzubringen.

Neben den beiden Gruppen, die gewissermaßen das Zentrum des Versöhnungsprojektes darstellen, gehen zwei Gemeindepfarrer der alltäglichen Arbeit in Form von Seelsorge, Hausbesuchen, Gottesdiensten etc. nach. Auch hier schaffen die Hauptamtlichen gemeinsam mit den Gemeindemitgliedern immer wieder Räume, in denen der Schmerz des Geschehenen, die noch offenen Wunden oder die Bereitschaft zur Versöhnung thematisiert werden. Die Gemeinde verfügt des Weiteren über eine dem Versöhnungsprozess zugutekommende räumliche Infrastruktur: So schließt die Kirche unmittelbar an eine Gedenkstätte an, die die toten Pfarrerinnen und Pfarrer der presbyterianischen Kirche beherbergt, sowie an separate Räumlichkeiten, in denen sich die Light- und die Peacemakers-Group sowie weitere Andachtsgruppen treffen können.

Versucht man, die hier nur angedeuteten multiplen Räume der Versöhnung innerhalb der Gemeinde in Remera theoretisch zu erfassen, bietet der oben skizzierte Theoriekomplex eine erste Hilfestellung:

Jede Versöhnungsarbeit innerhalb der Gemeinde sieht ihr Fundament im *trinitarischen Gottesraum*, an den durch Gebet, Andacht und Lobpreis sowie Bibelarbeit auch in Konfliktsituationen erinnert und der so erlebbar gemacht wird. Am Raumkonzept der Gemeinde wird deutlich, dass Versöhnung nicht nur an einem Ort zelebriert wird, sondern immer wieder Räume der Versöhnung im alltäglichen Leben der Getauften geschaffen werden. So wenig, wie sich der dynamische, relationale, trinitarische Gottesraum ortsgebunden festhalten lässt, so wenig wird hier Versöhnung, welche das Wesen des trinitarischen Gottesraums selbst darstellt, als ortsgebunden angesehen.

Täterin, Täter und Opfer bewegen sich gemeinsam immer wieder in völlig unterschiedlichen räumlichen Kontexten, die bewusst genutzt werden. Dass die Andachten im privaten Raum, der den größtmöglichen Schutzraum eines Individuums darstellt, stattfinden, ist besonders hervorzuheben und zeigt, wie stark Versöhnung in die alltäglichen Räume der Gemeinde vordringt. Die in der Light-Group Partizipierenden berichten darüber hinaus von der Wichtigkeit des Wortes Gottes für ihre Entwicklung im Versöhnungsprozess. So sagt ein Täter, dass die Geschichte von Kain und Abel⁸⁶² für ihn eine stete Begleiterin seines Bußweges war. Ein Opfer wiederum macht deutlich, dass sie sich ohne den klaren Appell Jesu zur Vergebung (Mt 18,21–22) niemals auf den Weg zur wegbereitenden Arbeit in der Light Group gemacht hätte. Ohne die Dimension des Glaubens, ohne das versöhnende Wort Gottes an seine Geschöpfe wäre es für niemanden der Beteiligten möglich gewesen, sich auf den Weg der Vergebung und des

⁸⁶² Vor allem im Kontext von Ruanda hat die Geschichte des Brudermordes eine hohe Erschließungskraft: Nicht nur, dass eigentlich beide Brüder von denselben Eltern abstammen (»Wir sind alle Ruanderinnen und Ruander« als neue soziale Identität), sondern auch ihre Berufe als Viehhirte und Ackerbauer erzeugen eine hohe Projektions- und Identifikationsfläche für die Gemeindemitglieder.

neuen gemeinsamen Lebens einzulassen. Jeder Raum, in dem sich die Versöhn-ten begegnen, ist aus ihrer geglaubten Perspektive ein von und durch Gott auf-gespannter.

Es wird deutlich, dass innerhalb der Gemeinde sowohl für Täter beziehungs-weise Täterin als auch für Opfer immer wieder durch die Beschäftigung mit dem Wort Gottes die zumutende und gnädige Wo-Frage gestellt wird, auf die alle ge-meinsam – spätestens am gemeinsam zelebrierten sonntäglichen Gottesdienst – antworten mit: »Wir sind in Christus.« Die Wo-Frage fordert die Täterinnen und Täter z. B. durch die Geschichte von Kain und Abel heraus, ihr Versteck der negierten Schuld zu verlassen, und befreit die Opfer z. B. durch die Aufforde-rung Christi zur Vergebung gleichsam aus ihrem Gefängnis, welches sie für im-mer nur Opfer sein lässt. Die Raumgestaltung der Gemeinde verfolgt im Hinblick auf die Impulse durch den trinitarischen Gottesraum damit klar die oben ge-nannten Maxime, Versöhnungsprozesse in multiplen Räumen der Lebenswirk-lichkeit entstehen zu lassen sowie Versöhnungsprozesse zu fördern, indem dem beziehungsweise der Getauften durch Arbeit mit der Bibel, Seelsorgegespräche und Predigt die Wo-Frage Gottes gestellt wird. Die zweite Maxime – die Verwen-dung von räumlichen Metaphern der Versöhnung im Alltag der Gemeinde – kann als weiterer Impuls der Theorie für die praktische Gemeindegarbeit gelten.

Des Weiteren partizipieren die Beteiligten an dem durch Christus aufge-spannten *interpersonalen Raum der Kirche*, der alle Getauften der Welt durch seine trianguläre Beziehungsstruktur Mensch-Gott-Mitmensch miteinander ver-bindet. Die nationalen und internationalen Besucherinnen und Besucher, die die Gemeinde immer wieder offen und herzlich empfängt, machen diesen sonst ver-borgenen, interpersonalen Raum der Verbindung aller Getauften nicht nur be-wusst, sondern auch sichtbar. Im persönlichen Gespräch berichtete Rev. Bizi-mana, dass ihn die nationalen und internationalen Besucherinnen und Besucher immer wieder in seiner Friedensarbeit bestätigen und motivieren. Während der Gespräche mit der Light- und der Peacemakers-Group kommt es zum Austausch der Erfahrungen über Versöhnungsprozesse und -probleme im Herkunftsland der Besucherinnen und Besucher. Sachspenden seitens der Besuchenden garan-tieren darüber hinaus das Fortleben und die Expansion des Versöhnungsprojek-tes und der Gemeindegarbeit. Auch ein Austausch der Kompetenzen findet durch die Sichtbarmachung des interpersonalen Raums der Kirche statt. Der Verfasser wurde beispielsweise gebeten, den Projekten beim Verfassen beziehungsweise der Strukturierung eines Buches zu helfen. Die Sichtbarmachung des interper-sonalen Raums ermöglicht der Gemeinde in Remera ein globales, solidarisches, wissens- und friedensförderndes Netzwerk, welches den Versöhnungsprozess nachhaltig unterstützen und fördern kann. Die oben theoretisch erfassten sozial-ethischen Raumgestaltungskriterien der Bewusst- und Sichtbarmachung des in-terpersonalen Raums werden seitens der Gemeinde voll ausgeschöpft.

Zuletzt sind es die Räume der *sichtbaren und sozialen Gestalt der Kirche*, die von der Gemeinde ganz bewusst gestaltet und konzipiert werden, sodass nach

dem relationalen Raummodell durch die Handlungen, Symbole, Rituale, Gegenstände und die körperlich Anwesenden ein sichtbarer Raum der Versöhnung entsteht.

Die im Raum Partizipierenden beschäftigen sich ganz bewusst mit den *Spuren des institutionalisierten Raums*. So sorgt die Gedenkstätte, die unmittelbar an die Kirche anschließt, für die bleibende Erinnerung an die Gräueltaten, die an den Pfarrerinnen und Pfarrern verübt wurden, die während des Genozids für Versöhnung gekämpft haben beziehungsweise dem Genozid zum Opfer gefallen sind.⁸⁶³ Des Weiteren berichtete ein Opfer, dass für sie Vergebung nur möglich war, nachdem der Täter seine Schuld eingestanden sowie ihr den Ort gezeigt habe, an dem ihr Mann und ihre Kinder ermordet worden waren. Seitdem sei für sie ein Raum der Erinnerung vorhanden, den sie immer wieder aufsuchen könne. Ein vom Täter ermöglichter Raum der Trauer wird hier zur Grundbedingung der Vergebung. Darüber hinaus befördert die Bekenntniskultur der presbyterianischen Kirche eine nachhaltig positive Transformation des einst gewalt-erfüllten Raums hin zu einem Raum der Versöhnung. Wie im dritten Teil der Studie bereits analysiert, bekannte die presbyterianische Kirche zwei Jahre nach dem Genozid 1996 auf einer Synode in Ruanda ihre Schuld, »weil sie (als Kirche) nichts getan hat, um den Genozid gegen die Tutsi im Jahr 1994 zu verhindern«. ⁸⁶⁴ Solche Schuldbekennnisse des Kollektivs der Kirche können helfen, dass wieder Vertrauen gewonnen wird in die Symbole, Rituale, Traditionen und handelnden Personen, die während des Genozids missbraucht wurden für lebensfeindliche und -zerstörende Ideologien. Es wird deutlich, dass die Gemeinde die oben erarbeitete Maxime der bewussten Beschäftigung mit den Spuren des institutionalisierten Raums und dessen Neubewertung hin zum Raum der Versöhnung im Hinblick auf ihre Raumgestaltung anwendet und fruchtbar für die Alltagswelt der Getauften nutzt.

Es wird einerseits das Konzept einer *Integration von minimalistischen und maximalistischen Ansätzen der Versöhnung* verfolgt, und andererseits lässt die Raum- und Infrastruktur ein *Nebeneinander* und eine *Gleichzeitigkeit* von Anwesenheit der Opfer- und Tätergruppen zu und tariert sie sensibel aus. Es gibt keine einseitige Ausrichtung der Versöhnung entweder auf friedliche Koexistenz oder aber auf Vergebung allein. Vielmehr ist den Akteuren der Raumgestaltung bewusst, dass der Raum der Kirche sowohl schwache Formen als Ausdruck des Lebens unter den Bedingungen der Endlichkeit und des eschatologischen Vorbehalts als auch starke Formen der Versöhnung als Ausdruck der besonderen Präsenz und Gabe Gottes kennt und zulassen kann. Wie genau sich Ex- beziehungsweise Inklusion von Täterinnen-, Täter- beziehungsweise Opfergruppen im Raum der Gemeinde Remeras zu den jeweiligen Versöhnungsgraden verhalten, soll in Abb. 1 ersichtlich werden.

⁸⁶³ Hier tritt räumlich das oben genannten Hölderlin-Prinzip zu Tage, welches darauf basiert, Versöhnung zeitlich schon da zu identifizieren, wo der Konflikt noch akut war.

⁸⁶⁴ Bataringaya, Versöhnung, 161.

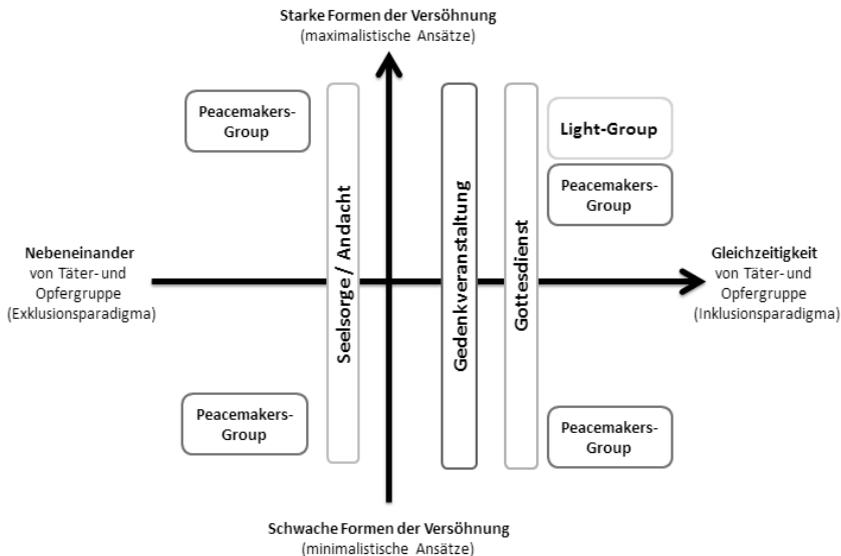


Abbildung 1: Das Modell der Täter- und Opfergruppen-Ex-/Inklusion am Fallbeispiel der Gemeinde Remera-Rukoma

Die Abbildung zeigt, dass durch die Raumgestaltung und die Integration minimalistischer sowie maximalistischer Ansätze die Komplexität der Bedürfnisse jedes Individuums im Versöhnungsprozess wahrgenommen und aufgefangen wird. So kümmern sich die Peacemakers-Group und die Gemeindefarrer durch Seelsorge und Andacht sowohl um die, die lediglich in Koexistenz mit ihren Nachbarinnen und Nachbarn leben und nicht mit jenen in einem Raum sein wollen (Quadrant unten links), als auch um die, die das Bedürfnis nach stärkeren Versöhnungsformen wie z. B. Vergebung und vertrauensvolles Miteinander haben, sich jedoch (noch) nicht mit dem Gegenüber in einem Raum befinden wollen/können (Quadrant oben links). Des Weiteren gibt es Veranstaltungen wie Gedenktage und vor allem den sonntäglichen Gottesdienst, an denen alle teilnehmen, die Gleichzeitigkeit zulassen können (Quadranten rechts). Die Light Group gilt als besonderes Symbol für die Möglichkeit der stärksten Lebensform der Versöhnung: Ein gemeinsames, durch Christus neugeschöpftes Leben in Vergebung (Quadrant oben rechts). Existieren Räume, die sowohl Gleichzeitigkeit und Nebeneinander von Täterinnen, Tätern und Opfern, als auch die Integration maximalistischer und minimalistischer Ansätze der Versöhnung zulassen, werden die Möglichkeiten wegbereitender Versöhnungsmaßnahmen im Hinblick auf den Raum der Kirche voll ausgeschöpft. Die Gemeinde Remera schafft es, die komplexen Erwartungen und Bedürfnisse der im Versöhnungsprozess Beteiligten zu berücksichtigen und dabei sowohl den trinitarischen als auch den interpersonalen Raum über ihre Verborgenheit hinaus immer wieder im sozial sichtbaren Raum der Kirche erkennbar werden zu lassen.

5 Zwischenfazit

Die theoretischen Überlegungen zum Raum der Kirche als Raum Gottes im Anschluss an Wüthrich haben es möglich gemacht, erste sozial-ethische Kriterien der Raumgestaltung für Versöhnungsprozesse im kirchlichen Kontext zu entwickeln. Dabei gilt der Raum der Kirche zunächst als ein Abbild des in sich dynamischen, relationalen trinitarischen Gottesraums, der dem beziehungsweise der Einzelnen die gnädige und zumutende Wo-Frage stellt und ihn beziehungsweise sie somit herausholt aus seinem beziehungsweise ihrem Gefängnis oder Versteck und hineinruft in eine neue Gottesbeziehung, einen neuen Gottesraum in Christus.

Im Hinblick auf die Raumgestaltung gilt es, diesen Ruf aus dem trinitarischen Raum Gottes hörbar werden zu lassen durch Seelsorgegespräche, Andacht, Gebet, Lobpreis, Predigt und Sakrament. Darüber hinaus gilt es, Versöhnung als eine Größe zu betrachten, die nicht ortsmäßig gebunden ist, sondern vielmehr genau wie der trinitarische Gottesraum selbst die Alltagswelt der Getauften immer wieder dynamisch durchdringen muss. Des Weiteren ist der Raum der Kirche konstituiert durch einen interpersonalen Beziehungsraum aller Getauften der Schöpfung, der im Rahmen von Versöhnungsprozessen nicht nur bewusst, sondern auch sichtbar gemacht werden sollte, damit sowohl der beziehungsweise die Einzelne, als auch die Gemeinde als Kollektiv aus ihrer Isolation herausgeholt werden und von den (Gottes-)Erfahrungen aller Christinnen und Christen der Welt profitieren können. Zuletzt gilt es, den sozial sichtbaren Raum der Kirche bewusst zu gestalten, indem einerseits auf die Spuren des Raums aufmerksam gemacht wird und diese kritisch betrachtet werden, um den von Gewalt geprägten Raum in einen Raum der Versöhnung zu transformieren. Andererseits sollten nicht nur die Objekte, Symbole und die Architektur des Raums, sondern auch die sich in ihm befindenden Personen und ihre Stellung zu- und Handlungen untereinander reflektiert werden. Dabei gilt es, im Hinblick auf die Ex- beziehungsweise Inklusion von Täter- und Opfergruppen zu bestimmten Raumsettings darauf zu achten, dass sowohl ein Nebeneinander als auch eine Gleichzeitigkeit von Anwesenheit ermöglicht wird. Der soziale, sicht-

bare Raum der Kirche zeichnet sich darüber hinaus durch eine Integration minimalistischer sowie maximalistischer Ansätze der Versöhnung aus. Am Fallbeispiel der Gemeinde Remera-Rukoma konnten die entfalteten Kriterien mit der Lebenswirklichkeit des Kontextes Ruanda ins Gespräch gebracht werden.

Die dargestellten Ausführungen zum Zusammenspiel vom Raum der Kirche und von Versöhnungsprozessen nach gesellschaftlichen Umbrüchen sollen ein Versuch sein, das Besondere am Raum der Kirche für die Möglichkeiten von Versöhnungsprozessen hervorzuheben und einen theoretischen Werkzeugkasten zu benennen, mit dem Raumsettings in Versöhnungsprozessen reflektiert werden können. Die theologischen Überlegungen zur Raumdimension führen vor dem Hintergrund der christozentrischen Versöhnungskonzeption vor Augen, dass Versöhnung als Gabe Gottes nicht nur Zeit, sondern auch Raum benötigt.

6 Zusammenfassung der Untersuchung und Ausblick

Die vielfältigen politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Maßnahmen und Initiativen zur Wiederherstellung von durch den ruandischen Genozid 1994 ge- und zerstörten Beziehungen dienten der vorliegenden Untersuchung als Anlass und kritischer Referenzrahmen, über das Verhältnis von Kirche, Theologie und Öffentlichkeit im Kontext einer Transformationsgesellschaft und vor dem Hintergrund des Paradigmas der Öffentlichen Theologie auf verschiedenen Ebenen nachzudenken. So wurde *erstens* auf der Ebene der *sozial-ethischen Reflektion* die genuin öffentliche Dimension des christlichen Versöhnungsbegriffs im Anschluss an Überlegungen Luthers, Bonhoeffers und Barths entfaltet. In Auseinandersetzung mit philosophischen, sozialpsychologischen, geschichtswissenschaftlichen und soziologischen Überlegungen wurde eine theologische Theoriearchitektur modelliert, welche innerweltliche Versöhnungsinitiativen als wegbereitende Maßnahmen der Versöhnung Gottes mit den Menschen begreift. *Zweitens* konnten auf der *normativen Ebene* durch diese Überlegungen individual- und besonders sozial-ethische Kriterien eines theologischen Versöhnungsbegriffs im Gespräch mit dem ruandischen Kontext erörtert werden. Die Ausarbeitung ethischer Kriterien für Versöhnungsprozesse in der Horizontalen basierte auf der axiomatischen Grundlegung, dass Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung zu verstehen ist, und wurde durch die Denkfigur der Analogie bei Barth sowie die Auseinandersetzung mit dem Social Identity Approach ermöglicht. *Drittens* wurden auf der Ebene der Reflexion christlicher Phänomene in der Öffentlichkeit anhand des Kontexts Ruanda hinderliche wie förderliche Elemente der christlichen Theologie, Tradition und Praxis für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse durch eine historische Analyse sowie sozial-ethische Einordnung in die Theoriearchitektur reflektiert. Ein für die Versöhnungsprozesse besonders förderliches Phänomen wurde dabei in der Raumgestaltung der Gemeinde Remera ausgemacht, die im letzten Kapitel Anlass zu einer Reflektion der Raumdimension in Versöhnungsprozessen gab. Diese Denkbewegungen seien folgend zusammenfassend noch einmal näher skizziert:

In der Auseinandersetzung mit Hannah Arendt konnten spezifische hermeneutische und ethische Fallstricke von theologischen Versöhnungsbegriffen entfaltet werden, die durch eine einseitige Ausrichtung auf die vertikale Dimen-

sion innerweltliche Versöhnungsprozesse trivialisieren und relativieren. So verweist Arendt auf die Gefahr, dass durch die Rede von der bedingungslosen Vergebungszusage Gottes die lebensweltlichen Phänomene der Reue und der Anerkennung von Wahrheit sowie weitere für das Verzeihen notwendige Schritte aus dem Blick geraten können. Täterinnen und Täter könnten sich in der Gewissheit der Vergebung Gottes konkreten Reue- und Wiedergutmachungsakten entziehen, Opfer wiederum könnten sich vor dem Hintergrund der Botschaft christlicher Nächstenliebe zur blinden Vergebung gezwungen sehen und somit starren christlichen Vergebungsaufforderungen unterliegen.

Unter Berücksichtigung dieser spezifischen Gefahren einer theologischen Rede von Versöhnung und in Abgrenzung zu Arendt, hält das vorliegende christozentrische Versöhnungskonzept am Prä der Sündenvergebung Gottes fest, indem es die für Täterin, Täter und Opfer weitreichenden ethischen Konsequenzen der Vergebung Gottes aufzeigt. Jene Vergebung wird für Täterinnen und Täter als konsequenzenreiche Vergebung verstanden, die zu spezifischen Sühneleistungen befreit. Das Opfer wird gleichsam durch die Vergebung beziehungsweise Befreiung Gottes herausgerufen aus zerstörten und zerstörerischen Kommunikations- und Lebenszusammenhängen der Unversöhntheit, Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit und durch das immer wieder zu erhoffende transformative Handeln Gottes in seiner Würde und Gottebenbildlichkeit aufgerichtet.

Das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch wird entsprechend als ein letztes Geschehen verstanden, welches befreiend in die Weltwirklichkeit des Vorletzten einbricht, innerweltlich vermeintlich lineare Prozesse unterbricht und Neues schafft. Versöhnungsinitiativen in der horizontalen Dimension können so als wegbereitende Maßnahmen der Versöhnung Gottes mit den Menschen bezeichnet werden. Durch die Differenzmarkierung des Letzten und Vorletzten können auch etwaige Entscheidungen des Nicht-Vergebens und zu bleibender Distanz zwischen Täterinnen, Tätern und Opfern als dem Vorletzten immanente Prozesse gedeutet werden, die gleichsam durch die solidarische und liebevolle Annahme sowie hoffende Perspektivierung auf ein transformatives Eingreifen Gottes ausgerichtet sind auf das Letzte. Der theologische Versöhnungsbegriff ist sodann sphärensensibel nicht nur auf individuelle, sondern auch auf kollektive Versöhnungsprozesse der Weltwirklichkeit zu beziehen.

Vor dem Hintergrund der von Barth entfaltenen Gestalten der Sünde als Hochmut, Trägheit und Lüge, die als Störungen für Individuen und unversöhnte Gesellschaften benannt werden, konnten die sozial-ethischen Kriterien der Gerechtigkeit, des Aufbaus von Resilienz und der Wahrheit mitsamt den ihnen inhärenten Maßnahmen als wegbereitende Überwindung von Tyrannei, Lähmung und Ideologie innerhalb von Transformationsgesellschaften geltend gemacht werden.

In der vertiefenden Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Individuum und Kollektiv konnte vor dem Hintergrund des sozialpsychologischen »Social Identity Approach« (SIA) ein theologisches Identitätskonzept entfaltet

werden, welches über bisherige individualistische Identitätskonzepte der Theologie hinausgeht und die kollektive Dimension von Identität näher beleuchtet. Durch die exzentrische Ausrichtung der personalen Identität wird aus theologischer Perspektive einer möglichen Depersonalisierung des Selbst im Kollektiv entgegengewirkt. Das relationale, gerechtfertigte, fragmentarische, ideologiekritische und prozessuale Individuum ist zur Schaffung eines guten Selbstkonzepts weniger angewiesen auf die singuläre Salienz der sozialen Identität und damit auf die Aufwertung der eigenen sowie Abwertung der fremden Gruppe. In Abgrenzung zur impliziten Anthropologie des SIA konnte theologisch die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit der Salienzen personaler und sozialer Identität ins Feld geführt werden. Dabei wurde in Anlehnung an die Ausführungen Dietrich Bonhoeffers auch dem Kollektiv ein eigenes ethisches Aktzentrum, eine eigene Persönlichkeit sowie eine mögliche exzentrische Ausrichtung zugewiesen. Aus theologischer Perspektive können Individualität und Sozialität gleichursprünglich gedacht werden, womit zugleich auf die besondere Rolle der Kirche in Versöhnungsprozessen hingewiesen ist, da diese in herausgehobener Weise die Exzentrizität individueller und kollektiver Identität verkündigen und erfahrbar machen kann.

Im Anschluss an Bonhoeffer wurden weitere individual- und sozial-ethische Kriterien für die Kirche einer Transformationsgesellschaft entfaltet. Individual-ethisch sind wegbereitende Maßnahmen geltend zu machen, die durch das individuelle Ausrichten auf das Wort Gottes und die Exzentrizität personaler Identität einer möglichen Depersonalisierung zuvorkommen, die dann zu erwarten ist, wenn sich das Individuum nicht als relational und gerechtfertigt erlebt. Sozial-ethisch gelten die Anerkennung von Individualität im Kollektiv, das immer wieder zu leistende repräsentative Schuldbekenntnis sowie die für Opfer und Täter beziehungsweise Täterin zugut kommende Buße als wegbereitende Maßnahmen der Kirche in einer Transformationsgesellschaft. Im Hinblick auf die Raumdimension ergeben sich für den vom trinitarischen Beziehungsraum aufgespannten Raum der Kirche darüber hinaus weitere nicht zu unterschätzende Ressourcen für die Wegbereitung der Versöhnung. Die drei Raumdimensionen der Kirche (der trinitarische Gottesraum, der interpersonale Raum der verborgenen Kirche sowie der soziale Raum der sichtbaren Kirche) verweisen auf sozial-ethische Kriterien der Raumgestaltung, durch die minimalistische und maximalistische Ansätze der Versöhnung integriert sowie eine Gleichzeitigkeit und ein Nebeneinander von Opfer- und Täterinnen- beziehungsweise Tätergruppen im Raum der Kirche zugelassen werden können.

Die christozentrische Theoriekonzeption hat sich in diesem Zusammenhang als anschlussfähig für gegenwärtige Versöhnungskonzeptionen der Humanwissenschaften erwiesen. Zugleich konnte hier das spezifische Eigenprofil der theologischen Perspektive geltend gemacht werden.

Alle Versöhnungsmaßnahmen in der horizontalen Dimension bleiben wegbereitende Maßnahmen. Versöhnung als Wiederherstellung von zer- und gestörten Beziehungen in der Welt kann theologisch nicht gedacht werden ohne die

immer wiederkehrenden transformativen und befreienden Unterbrechungen durch das Letzte auf der individuellen und kollektiven Ebene des Vorletzten. Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, die in Christus als Ursprung, Wesen und Ziel der Versöhnung verbürgt ist, ist nicht nur vergangenes, sondern auch gegenwärtiges und zukünftiges Geschehen. Methodisch starre Operationalisierungen von Versöhnungsprozessen, totalitäre Ansprüche, Versöhnung im Hier und Jetzt herstellen zu können, sowie lähmende Zurückhaltung und Stasis geraten so in die theologische Kritik der Verhinderung von Wegbereitung. Mit dem vorliegenden christozentrischen Konzept der Versöhnung können einerseits die wegbereitenden Maßnahmen auf der horizontalen Dimension der Versöhnung gewürdigt und zugleich die Hoffnung und der Glaube formuliert werden, dass dieser Prozess getragen ist und transformativ mitgestaltet wird vom Letzten.

Der ruandische Kontext verweist auf die Komplexitäten und Risiken einer solchen Wegbereitung. Nach kurzer Zeit und auf engstem Raum sind – trotz aller angebrachten und berechtigten Kritik – wegbereitende Maßnahmen der Gerechtigkeit, des Aufbaus von Resilienz und der Wahrheit auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft wiederzuerkennen. Die Menschen der Gemeinde Remera sind nur ein Beispiel für gelungene zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse in Ruanda, die viele kleine Schritte und Rückschritte, viel Zeit und Raum und viele transformative Einbrüche erfordern.

Es bleibt vorerst offen, ob und inwiefern Elemente der vorliegenden Theoriearchitektur Anklang finden können im globalen Diskurs von Öffentlicher Theologie und Versöhnungsforschung. Die Frage, ob die von einem Europäer entfaltete partikuläre christozentrische Konzeption, durch die Überlegungen von Arendt, Luther, Bonhoeffer, Barth sowie vor allem im europäischen und angloamerikanischen Diskursraum angesiedelte Konzeptionen verbunden und auf den Problemhorizont gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse zugespitzt werden, Anschlussfähigkeit für den theologischen, kirchlichen und humanwissenschaftlichen globalen (Versöhnungs-)Diskurs besitzt, kann erst im interkontextuellen Dialog und durch die Konfrontation mit in dieser Studie weithin nicht beziehungsweise zu wenig berücksichtigten Epistemologien beantwortet werden. Darüber hinaus muss vorerst unbeantwortet bleiben, inwiefern die entfaltete Theoriearchitektur mit ihrem Fokus auf den Versöhnungsbegriff sowie bestimmte in Versöhnungsprozessen auszumachende Phänomene (wie z. B. der Täter-Opfer-Ausgleich im Rahmen eines restaurativen Gerechtigkeitsbegriff oder die bewusste versöhnende Raumgestaltung) auch für Kontexte von demokratisch weithin konsolidierten Gesellschaften impulsgebend sein können. Könnte eine »Öffentliche Theologie der Versöhnung« auch in der von Konflikten gekennzeichneten und von Spaltung bedrohten Gesellschaft in Deutschland zum Tragen kommen? Was wäre ihr spezifisches »Mehr« gegenüber Theologien, die Versöhnung nicht als ihr Leitmotiv konzeptionieren?

Viele Ruanderinnen und Ruander sehen sich aufgrund der direkten physischen Koexistenz aller am Genozid Beteiligten mit der Frage der Versöhnung auf besondere Art und Weise konfrontiert. Die Zeugnisse über Entscheidungen

des Nicht-Vergebens und die rigorose Ablehnung von Versöhnung, aber auch der von Tätern beziehungsweise Täterinnen und Opfern gemeinsam beschrittene Weg durch die Begegnung mit dem, was schmerzt, und die Hoffnung auf das, was heilt, zeigen, wie unterschiedlich mit der Frage nach Versöhnung umgegangen wird. Wegen einer Vagheit des Begriffs oder Entscheidungen des Nicht-Vergebens jedoch die Rede von der Versöhnung zu verwerfen, wäre ein die Potenziale unterminierender Kurzschluss und würde der Weite und Tiefe von Versöhnungsprozessen nicht gerecht werden. Die zu beobachtenden Phänomene fordern vielmehr ein theologisches Verständnis von Versöhnung, das auch das Nicht-Versöhnliche mit einschließt und ihm einen festen Platz im Versöhnungsprozess einräumt. Erst durch den entschiedenen Einschluss des Unversöhnlichen können – wenn überhaupt – weitere Wege der Versöhnung eröffnet werden. Versöhnung ist nicht statisch, sondern ein Prozess mit vielen Wegen, Umwegen und Abzweigungen, die sich durch verhangene, neblige sowie helle und klare Landschaften schlängeln und die Wiederherstellung von Beziehungen (zu sich selbst, zu anderen, zur Umwelt und zu Gott) als Zielort haben. Es sind Pfade, die nicht nur schön und einfach zu begehen sind. Es sind Pfade, die manchmal – zumindest zu Lebzeiten – Opfer und Täterinnen beziehungsweise Täter nicht wieder zusammenführen. Und zugleich sind es Pfade, die nicht allein durch menschliche Schritte geebnet und geformt werden, sondern die begleitet werden durch die kreativen und transformativen Einbrüche des Letzten, durch die neue Wege erkenntlich und ungeahnte Freiheiten ermöglicht werden.

Literaturverzeichnis

- Allport, Gordon W.: *The Nature of Prejudice*, Cambridge 1954.
- Anselm, Reiner: Politische Ethik, in: *Handbuch Evangelische Ethik*, hg. v. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter, München 2015, 195–263.
- Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hg. und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin/Wien 2003.
- Arendt, Hannah: *Natur und Geschichte*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich ²2013, 54–79.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹³2013.
- Assefa, Hizkias: *The Meaning of Reconciliation*, in: Hugh Miall/Tom Woodhouse/Oliver Ramsbotham/Christopher Mitchell (Hg.), *The Contemporary Conflict Resolution Reader*, Malden 2015, 236–243.
- Aulén, Gustaf: *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, London ⁴1980.
- Bail, Ulrike: *Von der Langsamkeit der Vergebung*, in: Ulrike Eichler/Ilse Müllner (Hg.), *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, Gütersloh 1999, 99–123.
- Baker, Coleman A.: *Social Identity Theory and Biblical Interpretation*, in: *Biblical Theology Bulletin* 42/3 (2012), 129–138.
- Bar-Tal, Daniel/Bennink, Gemma H.: *The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process*, in: *From Conflict Resolution to Reconciliation*, hg. v. Yaacov Bar-Siman-Tov, Oxford 2004, 14–22.
- Barth, Hans-Martin: *Rechtfertigung und Identität*, in: *PTh* 86 (1997), 88–102.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik I/1–IV/4 (KD) (Studienausgabe 1–31)*, Zürich 1986ff.
- Barth, Karl: *Unterricht in der christlichen Religion II: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen (1924/25)*, Karl Barth Gesamtausgabe II, hg. v. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990, 156–165.
- Bataringaya, Pascal: *Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda (Schriften der Hans Ehrenberg-Gesellschaft 18)*, Kamen 2012.

300 Literaturverzeichnis

- Bataringaya Pascal/Jahnel, Claudia/Jähnichen, Traugott/ Uwimbabazi, Penine (Hg.): Overcoming Violence. Challenges and Theological Responses in the Context of Central-Africa and Europe (Theology in the Public Square 12), Zürich 2021.
- Bedford-Strohm, Heinrich/Bataringaya, Pascal/Jähnichen, Traugott (Hg.): Reconciliation and Just Peace. Impulses of the Theology of Dietrich Bonhoeffer for the European and African Context (Theology in the Public Square 9), Zürich 2016.
- Bedford-Strohm, Heinrich/Gatwa, Tharcisse/Jähnichen, Traugott/Musemakweli, Elisée (Hg.): African Christian Theologies and the Impact of the Reformation (Theology in the Public Square 10), Zürich 2017.
- Bedford-Strohm, Heinrich: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, 211-226.
- Beintker, Michael: Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998.
- Beintker, Michael: Schuldenerinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit, in: BThZ 17/1 (2000), 3-27.
- Bellah, Robert N.: American Civil Religion in the 1970s, in: Russell E. Richey/Donald G. Jones (Hg.), American Civil Religion, New York et al. 1974, 21-44.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998.
- Beyer, Franz-Heinrich: Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes, Darmstadt 2008.
- Björkdahl, Annika/Buckley-Zistel, Susanne (Hg.): Spatializing Peace and Conflict. Mapping the Production of Places, Sites and Scales of Violence (Rethinking Peace and Conflict Studies), Basingstoke 2016.
- Bloomfield, David: On Good Terms: Clarifying Reconciliation, Berlin 2006, abrufbar unter: <https://berghof-foundation.org/library/on-good-terms-clarifying-reconciliation> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Boesak, Allan A./de Young, Curtiss P.: Radical Reconciliation. Beyond Political Pietism and Christian Quietism, New York 2012.
- Böhm, Andrea: Wenn die Opfer töten. UN-Bericht über Ruanda, abrufbar unter: <https://www.zeit.de/2010/36/Ruanda-Voelkermord> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Bonhoeffer, Dietrich: Ethik (DBW 6), hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, Gütersloh 2013.
- Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge (DBW 4), hg. v. Martin Kuske und Ilse Tödt, München 1989.
- Bonhoeffer, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), hg. v. Joachim von Soosten, München 1986.
- Bonhoeffer, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Berlin/Frankfurt Oder, 1930.

- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998.
- Brakelmann, Günter: Luther. Ethik des Politischen (Studienreihe Luther 2), Bielefeld 2014.
- Brandt, Sigrid: Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden Rede vom Opfer, Münster 2001.
- Brandt, Sigrid: Sünde. Ein Definitionsversuch, in: dies./Marjorie H. Suchocki/Michael Welker (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 2005, 13–34.
- Breytenbach, Cilliers: Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Brounéus, Karen: Rethinking Reconciliation. Concepts, Methods, and an Empirical Study of Truth Telling and Psychological Health in Rwanda, Uppsala 2008.
- Brunn, Frank Martin/Keller, Sonja (Hg.): Raum. Kirche. Öffentlichkeit. Dynamiken aktueller Präsenz, Leipzig 2019.
- Brunner, Claudia: Epistemische Gewalt. Konturierung eines Begriffs für die Friedens- und Konfliktforschung, in: Cordula Dittmer (Hg.), Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung. Verortungen in einem ambivalenten Diskursraum (ZeFKo Sonderband 2), Baden-Baden 2018, 25–59.
- Brunner, Claudia: Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne (Edition Politik 94), Bielefeld 2020.
- Buckley-Zistel, Susanne: Raum in den Internationalen Beziehungen. Ein Überblick (essentials), Wiesbaden 2021.
- Buckley-Zistel, Susanne: Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-Genocide Rwanda, in: Africa 76/2 (2006), 131–150.
- Buckley-Zistel, Susanne: Transitional Justice, in: The Oxford Handbook of International Political Theory, Oxford 2018, 153–165.
- Carney, James J.: Rwanda before Genocide. Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era, Oxford 2013.
- Christoffersen, Mikkel Gabriel: Living with Risk and Danger. Studies in Interdisciplinary Systematic Theology, Copenhagen 2017.
- Clark, Phil: The Gacaca Courts. Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda. Justice without Lawyers, Cambridge 2010.
- Cobet, Justus: Art. Tyrannis, Tyrannos, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike (12/1 Tam-Vel), hg. v. Hubert Cancik und Helmut Schneider, Stuttgart 2002, Sp. 948.
- Cornehl, Peter: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971.
- Crocker, David A.: Reckoning with Past Wrongs. A Normative Framework, in: Ethics and International Affairs 13 (1999), 43–64.
- Crowley, Vicki/Matthews, Julie: Museum, memorial and mall: postcolonialism, pedagogies, racism and reconciliation, in: Pedagogy, Culture & Society 14/3 (2006), 263–277.

302 Literaturverzeichnis

- Daase, Christopher: Entschuldigung und Versöhnung in der internationalen Politik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63/25–26 (2013), 43–49.
- Dalferth, Ingolf U.: Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: Wilhelm Hüffmeier/Wolf Krötke (Hg.), *Freundesgabe zum 50. Geburtstag für Eberhard Jüngel am 5.12.1984*, 102–128.
- Dallaire, Roméo: *Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda*, Surrey 2004.
- Daly, Erin/Sarkin, Jeremy: *Reconciliation in Divided Societies. Finding Common Ground*, Philadelphia 2007.
- Dannemann, Ulrich: *Theologie und Politik im Denken Karl Barths (GT.S)*, München 1986.
- Davenport, Christian/Stam, Allan C.: *What Really Happened in Rwanda?*, abrufbar unter: <https://psmag.com/social-justice/what-really-happened-in-rwanda-3432> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- de Gruchy, John: *Reconciliation. Restoring Justice*, London 2002.
- de Villiers, Etienne: *Public Theology in the South African Context*, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011 (Theology in the Public Square 4)*, Münster 2013, 87–106.
- Derrida, Jacques: *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre international* 48 (2000), 10–18.
- Derrida, Jacques: *Vergeben. Das Nichtvergebare und das Unverjähbare*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2018.
- Des Forges, Alison: *Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda*, Hamburg 2016.
- Detmold Confession 1996, abrufbar unter: <https://www.kirchenkreissaarostbutare.de/detmolder-bekennntnis-deutsch-u-englisch/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930 (BSLK), Göttingen¹³2010.
- Die Mischna. Festzeiten. Seder Mo'ed, aus dem Hebräischen übers. und hg. v. Michael Krupp in Zusammenarbeit mit Barbara Eberhard, Frankfurt a. M. 2007.
- Die Stuttgarter Schulderklärung des Rates der Evangelischen Kirche (17.-19.10.1945), in: *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2 (Neuzeit)*, hg. von Heiko Oberman, Adolf Martin Ritter und Hans-Walter Krumwiede, Neukirchen 1980.
- Dieckmann, Detlef: *Identität in der Krise des Exils. Israels Segens-Existenz nach Sach 8, Gen 12 und Gen 26*, in: Alexander Deeg/Stefan Heuser/Arne Manzeschke (Hg.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen*, Göttingen 2007, 23–40.
- Dittmer, Cordula (Hg.): *Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung. Verortungen in einem ambivalenten Diskursraum (ZeFKo Sonderband 2)*, Baden-Baden 2018.
- Domjan, Michael: *The Principles of Learning and Behavior*, Wadsworth⁶2010.
- Dovidio, John F./Gaertner, Samuel L./Saguy, Tamar: *Another view of »we«: Majority and minority group perspectives on a common ingroup identity*, in: *European Review of Social Psychology* 18/1 (2007), 296–330.

- Dovidio, John F./Gaertner, Samuel L./Saguy, Tamar: Commonality and the Complexity of »We«: Social Attitudes and Social Change, in: PSPR 13/1 (2009), 3–20.
- Du Toit, Fanie: When Political Transitions Work. Reconciliation as Interdependence (Studies in Strategic Peacebuilding), Oxford 2018.
- Dunn, James D. G.: The New Perspective on Paul. Collected Essays (WUzNT 185), Tübingen 2005.
- Dürr, Thomas: Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, Freiburg/München 2009.
- Ebach, Jürgen: Mit *Schuld* leben – mit Schuld *leben*. Beobachtungen und Überlegungen zum Anfang und zum Schluß der biblischen Josefsgeschichte, in: ders./Magdalene L. Frettlöh/Hans-Martin Gutmann (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 19–39.
- Ebeling, Gerhard: Der Glaube an Gott, den Versöhner der Welt (Dogmatik des christlichen Glaubens 2), Tübingen 1979.
- Eisikovits, Nir: Sympathizing with the Enemy. Reconciliation, Transitional Justice, Negotiation, Dordrecht 2010.
- Eltringham, Nigel: Accounting for Horror. Post-Genocide Debates in Rwanda, London 2004.
- Eltringham, Nigel: The Past Is Elsewhere. The Paradoxes of Proscribing Ethnicity in Post-Genocide Rwanda, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence, Wisconsin 2011, 269–282.
- Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt a. M. 2018.
- Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a. M. ¹⁷1988.
- Esler, Philip F.: An Outline of Social Identity Theory, in: T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament, hg. v. J. Brian Tucker und Coleman A. Baker, London/New York 2014, 13–39.
- Fazakas, Sándor/Plasger, Georg (Hg.): Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Fazakas, Sándor: Art. Versöhnung, Vergebung, Verzeihen, in: Evangelische Ethik Kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen, Gütersloh 2015, 219–227.
- Feldman, Lily Gardner: Germany's Foreign Policy of Reconciliation: From Enmity to Amity, Lanham 2013.
- Flämig, Susan/Leiner, Martin: Reconciliation in the Middle of Dispute, in: dies. (Hg.), Latin America between Conflict and Reconciliation (RIPAR 1), Göttingen 2012, 7–19.
- Forst, Rainer: Eine kritische Theorie transnationaler (Un-)Gerechtigkeit, in: Julian Nida-Rümelin/Detlef von Daniels/Nicole Wloka (Hg.), Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung, Berlin/Boston 2019, 43–66.
- Frettlöh, Magdalene L.: »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?« Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: Jürgen Ebach/Magdalene L. Frettlöh/Hans-Martin Gutmann (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 179–215.

304 Literaturverzeichnis

- Frettlöh, Magdalene L.: Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *maqom* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–232.
- Frettlöh, Magdalene L.: Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller. Notizen zu Schuld und Vergebung, Sühne und Strafvollzug in eschatologischer Perspektive, in: *EvTh* 74/5 (2014) 364–379.
- Frettlöh, Magdalene L.: Vergebung oder »Vernarbung der Schuld«? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: *EvTh* 70/2 (2010), 116–129.
- Friese, Sebastian: *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda* (ThFr 39), Stuttgart 2010.
- Gaertner, Samuel L./Dovidio, John F. /Anastasio, Phyllis A. /Bachman, Betty A. /Rust, Mary C.: *The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of Intergroup Bias*, in: *European Review of Social Psychology* 4/1 (1993), 1–26.
- Gaertner, Samuel L./Dovidio, John F.: *Reducing Intergroup Bias: The Common Ingroup Identity Model*, Philadelphia 2000.
- Gaertner, Samuel L./Mann, Jeffrey A./Murrell, Audrey J./Dovidio, John F.: *Reducing Intergroup Bias: The Benefits of Recategorization*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 57/2 (1989), 239–249.
- Gatwa, Tharcisse: *The Churches and Ethnic Ideology in the Rwandan Crises 1900–1994*, Oregon 2005.
- Geiss, Imanuel: *Begriffe. Geschichte griffbereit 4. Die sachsystematische Dimension der Weltgeschichte*, Gütersloh/München 2002.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und Vergebung*, Dresden 2013.
- Girard, René: *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i. Br. 1983.
- Girard, René: *Der Sündenbock*, Zürich 1988.
- Gloy, Karen: *Art. Identität I (philosophisch)*, in: *TRE* 16, Berlin/New York 1987, 25–28.
- Gobodo-Madikizela, Pumla (Hg.): *Breaking Intergenerational Cycles of Repetition. A Global Dialogue on Historical Trauma and Memory*, Leverkusen-Opladen 2016.
- Gobodo-Madikizela, Pumla: *History, Trauma and Shame. Engaging the Past through Second Generation Dialogue*, London 2018.
- Gollwitzer, Helmut: *Ausgewählte Werke 3*, hg. v. Peter Winzeler, München 1988.
- Govier, Trudy: *Forgiveness and Revenge*, Abingdon 2002.
- Greschat, Martin: *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München 1982.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch* 12/1, Leipzig 1956.
- Haardt, Alexander: *Art. Ideologie*, in: *TRE* 16, Berlin 1987, 32–39.

- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1361), (Erstausgabe 1992), Frankfurt a. M. 1998.
- Hankel, Gerd: Ruanda. Leben und Neuaufbau nach dem Völkermord. Wie Geschichte gemacht und zur offiziellen Wahrheit wird, Springe 2016.
- Hatzfeld, Jean: Zeit der Macheten. Gespräche mit den Tätern des Völkermordes in Ruanda, Gießen ³2012.
- Haupt, Jannika: Culpability Confession as a way to Reconciliation – It can start, but it can only start with Bonhoeffer, in: Heinrich Bedford-Strohm/Pascal Bataringaya/Traugott Jähnichen (Hg.): Reconciliation and Just Peace. Impulses of the Theology of Dietrich Bonhoeffer for the European and African Context (Theology in the Public Square 9), Zürich 2016, 117–128.
- Heinemann, Alisha M. B./Varela, María do Mar Castro: Ambivalente Erbschaften. Verlernen erlernen!, in: Zwischenräume 10 (2016), 3, abrufbar unter: https://trafo-k.at/_media/download/Zwischenraeume_10_Castro-Heinemann.pdf (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Helber, Albert: Über tausend Hügel musst du gehen, RUANDA. Erfolgreicher Aufbruch nach einem Völkermord, Neckenmarkt 2013.
- Herman, Edward S./Peterson, David: The Politics of Genocide, New York 2010.
- Hilker, Lyndsay McLean: Young Rwandan's Narratives of the Past (and Present), in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence, Wisconsin 2011, 316–330.
- Hofius, Otfried: Art. Versöhnung II (Neues Testament), in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 18–22.
- Höhne, Florian/van Oorschot, Frederike (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015.
- Höhne, Florian: Kinship in Time? Exploring the Relation of Public Theologies and Moltmann's Early Political Theology, in: Bedford-Strohm/Höhne/Reitmeier (Hg.), Contextuality, 53–70.
- Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015.
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe I, hg. v. Michael Knaupp, München/Wien 1992.
- Honecker, Martin: Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995.
- Hornsey, Matthew J.: Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A historical Review, in: Social and Personality Psychology Compass 2/1 (2008), 204–222.
- Huber, Wolfgang/Tödt, Heinz Eduard: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart ²1978.
- Huber, Wolfgang: »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen«, in: ders., Folgen christlicher Freiheit, Gütersloh 1983, 53–70.
- Huber, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996.

306 Literaturverzeichnis

- Huber, Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.
- Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 28), Stuttgart 1973.
- Huber, Wolfgang: Offene und öffentliche Kirche, in: Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, 199–209.
- Hummel, Gert: Sehnsucht der unversöhnten Welt. Zu einer Theologie der universalen Versöhnung, Darmstadt 1993.
- Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, Wiesbaden ⁵2010.
- Ingelaere, Bert: Inside Rwanda's Gacaca Courts. Seeking Justice after Genocide, Wisconsin 2016.
- Institute for Research and Dialogue for Peace (IRDP): Citizen Participation and Democracy in Rwanda, Kigali 2010.
- Jähnichen, Traugott/Bataringaya, Pascal/Munyangsanga, Olivier/Wustmans, Clemens (Hg.): Dietrich Bonhoeffer. Life and Legacy (Theology in the Public Square 11), Zürich 2019.
- Jähnichen, Traugott/Maaser, Wolfgang: Die Ethik Martin Luthers (Studienreihe Luther 17), Bielefeld 2017.
- Jähnichen, Traugott: Schuldverstrickungen. Zum Umgang mit Schuld im deutschen Protestantismus nach 1945, in: 80 Jahre Beginn des Zweiten Weltkrieges, hg. von Arno Lohmann (Ev. Perspektiven 15), Bochum 2020, 113–133.
- Jähnichen, Traugott: Sola Scriptura: Eine reformatorische Lösung, ihre Problemkonstellation und ihre wegweisenden Perspektiven, in: Peter Wick/Malte Cramer (Hg.), Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2019, 113–134.
- Jähnichen, Traugott: Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 3), Stuttgart 2008.
- Jahrbuch Sozialer Protestantismus 2017, Rechtfertigung – folgenlos? (Bd. 10), Leipzig 2017.
- Jankélévitch, Vladimir: Verzeihen?, in: ders., Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a. M. 2003, 243–282.
- Jansen, Yakaré-Oulé Nani: Denying Genocide or Denying Free Speech? A Case Study of the Application of Rwanda's Genocide Denial Laws, in: Northwestern Journal of International Human Rights 12/2 (2014), 191–213.
- Jaspers, Karl: Die Schuldfrage. Von der politischen Hoffnung Deutschlands, München/Zürich 2012.
- Jenss, Alke: Von Dimensionen der Ungleichheit, Konflikten auf Dauer und dem Wissen vom Kontext. Staat und Gewalt in Dekolonialer Perspektive, in: Cordula Dittmer (Hg.), Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung. Verortungen in einem ambivalenten Diskursraum (ZeFKo Sonderband 2), Baden-Baden 2018, 125–153.

- Jüngel, Eberhard: Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche heute bei ihrer Sache?, in: ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 89–114.
- Jüngel, Eberhard: Art. Karl Barth, in: TRE 5, Berlin/New York 1980, 251–268.
- Jüngel, Eberhard: Gott – als Wort unserer Sprache, in: EvTh 29 (1969), 1–24.
- Jüngel, Eberhard: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978.
- Kanazayire, Clémentine/Licata, Laurent/Melotte, Patricia/Dusingizemunge, Jean Pierre/Azzi, Assaad E.: Does Identification With Rwanda Increase Reconciliation Sentiments Between Genocide Survivors and Non-Victims? The Mediating Roles of Perceived Intergroup Similarity and Self-Esteem During Commemorations, in: Journal of Social and Political Psychology 2/1 (2014), 489–504.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg 2003.
- Karle, Isolde: »Da ist nicht mehr Mann noch Frau...« Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.
- Käsemann, Ernst: Erwägungen zum Stichwort »Versöhnungslehre im Neuen Testament«, in: Zeit und Geschichte (FS Rudolf Bultmann), hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964, 47–59.
- Katongole, Emmanuel (unter Mitarbeit von Jonathan Wilson Hartgrove): Mirror to the Church. Resurrecting Faith after Genocide in Rwanda, Michigan 2009.
- Kellenbach, Katharina von: Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in: dies./Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa, Darmstadt 2001, 46–67.
- Kinzer, Stephen: A Thousand Hills. Rwanda's Rebirth and the Man Who Dreamed It, New Jersey 2008.
- Klappert, Bertold: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Klein, Christoph: Wenn Rache der Vergebung weicht. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung (FSÖTh 93), Göttingen 1999.
- Klein, Rebekka A.: Ausschluss oder Einbeziehung des Anderen? Der Antagonismus kollektiver Identitäten als Herausforderung für das christliche Ethos der Versöhnung, abrufbar unter: <https://cursor.pubpub.org/pub/klein-ausschluss-2018> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Klein, Rebekka A.: Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Žizek und Karl Barth (RPT 85), Tübingen 2016.
- Klein, Rebekka A.: Theologie als transdisziplinäres Wissen. Wissenschaftstheoretische Impulse im reformatorischen Denken, in: EvTh 77/6 (2017), 437–450.
- Klessmann, Michael: Art. Identität II (praktisch-theologisch), in: TRE 16, Berlin 1987, 28–32.
- Knorn, Bernhard: Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt, Münster 2016.

308 Literaturverzeichnis

- Koch, Anne/Theißen, Henning (Hg.): Raum – Der spatial turn in Theologie und Religionswissenschaft, VuF 62/1 (2017).
- Kodalle, Klaus-Michael: Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, München 2013.
- Körs, Anna: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Hamburg 2010.
- Korsch, Dietrich: Art. Versöhnung III (Theologiegeschichtlich und dogmatisch), in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 22–40.
- Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik, Göttingen 2012.
- Körtner, Ulrich H. J.: Vergebung! Die fünfte Bitte des Vaterunser im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, hg. v. Hans-Peter Grosshans, Herman J. Selderhuis, Alexander Dölecke und Matthias Schleiff, Tübingen 2017, 219–234.
- Krohne, Heinz Walter: Psychologie der Angst. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2010.
- Krüger, Anne K.: Wahrheitskommissionen. Die globale Verbreitung eines kulturellen Modells, Frankfurt a. M. 2014.
- Kymlicka, Will/Bashir, Bashir (Hg.): The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies, Oxford 2008.
- Lederach, John P.: Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies, Washington 1997.
- Lehmkuhler, Karsten: »Ich beglückwünsche Sie, Kinder eines großen Volkes zu sein!« Historische und theologische Überlegungen zur deutsch-französischen Versöhnung, in: Ralf K. Wüstenberg/Jelena Beljin (Hg.): Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende (BThZ 2016), Leipzig 2017, 20–33.
- Leibniz, Gottfried W.: »Streitschriften zwischen Leibniz und Clark«, in: ders., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1966, 120–241.
- Leiner, Martin/Flämig, Susan (Hg.): Latin America between Conflict and Reconciliation (RIPAR 1), Göttingen 2012.
- Leiner, Martin/Palme, Maria/Stöckner, Peggy (Hg.): Societies in Transition. Sub-Saharan Africa between Conflict and Reconciliation (RIPAR 2), Göttingen 2014.
- Leiner, Martin/Schliesser, Christine: Introduction, in: dies. (Hg.), Alternative Approaches in Conflict Resolution (Rethinking Peace and Conflict Studies), London/New York 2018, 1–18.
- Leiner, Martin: Conclusion: From Conflict Resolution to Reconciliation, in: ders./Christine Schliesser (Hg.), Alternative Approaches in Conflict Resolution (Rethinking Peace and Conflict Studies), London/New York 2018, 175–185.
- Lévinas, Emmanuel: Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt a. M. 1993.
- Liebsch, Burkhard: Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität. Göttingen 1999.
- Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.): Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006.

- Link-Wieczorek, Ulrike: Im Fadenkreuz von Schuld und Scham. Vor-Überlegungen zur Wiedergewinnung eines christlichen Sündenverständnisses, in: Julia Enxing (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Ostfildern ²2015, 186–210.
- Lochman, Jan Milic: Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis, Gütersloh 1977.
- Longman, Timothy: Christianity and Genocide in Rwanda, Cambridge 2010.
- Longman, Timothy: Limitations to Political Reform. The Undemocratic Nature of Transition in Rwanda, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence, Wisconsin 2011, 25–47.
- Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2001.
- Lu, Catherine: Justice and Reconciliation in World Politics, Cambridge 2017.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997.
- Luther, Henning: Identität und Fragment – Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ThPr 20/4 (1985), 317–338.
- Luther, Martin: Vorreden zur Bibel, hg. v. Heinrich Bornkamm (Neuaufgabe), Frankfurt a. M. 1983.
- Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar 1883ff.
- Maddison, Sarah: Conflict Transformation and Reconciliation. Multilevel Challenges in Deeply Divided Societies (Routledge Studies in Peace and Conflict Resolution), London/New York 2016.
- Maier, Hans: Kritik der politischen Theologie (Kriterien 20), Einsiedeln 1970.
- Maluleke, Tinyiko S.: The elusive public of public theology: A response to William Storrar, in: IJPT 5 (2011), 79–89.
- Marsch, Wolf-Dieter: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965.
- Marty, Martin E.: The Public Church. Mainline, Evangelical, Catholic, New York 1981.
- Marty, Martin E.: Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: Richey/Jones (Hg.), American Civil Religion, 139–157.
- Mathwig, Frank/Lienemann, Wolfgang: Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure in aktuellen politischen Transformationsprozessen. Überlegungen zu einer Typologie, in: Christine Lienemann-Perrin, Wolfgang Lienemann (Hg.), Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006, 87–124.
- Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a. M. ¹¹1998.
- Meireis, Torsten (Hg.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen 2012.
- Meireis, Torsten: Die Rückkehr des »Prophetischen Wächteramts der Kirche«? Öffentliche Theologie als kritische Theologie, in: Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hg.), Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (Öffentliche Theologie 39), Leipzig 2020, 27–42.

310 Literaturverzeichnis

- Meireis, Torsten: Ethik des Sozialen, in: Handbuch Evangelische Ethik (HEE), hg. v. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter, München 2015, 265–329.
- Meireis, Torsten: Öffentlichkeit – eine kritische Revision. Zur Grundlegung öffentlicher als kritischer Theologie, in: Michelle Becka/Bernhard Emunds/Johannes Eurich et al. (Hg.), Sozialethik als Kritik (ethikundgesellschaft 1), Baden–Baden 2020, 125–158.
- Mensching, Wilhelm: Ruanda. Eine Selbstdarstellung des Volkes in alten Überlieferungen, Stadthagen 1987.
- Mihr, Anja/Pickel, Gert/Pickel, Susanne (Hg.): Handbuch Transitional Justice. Aufarbeitung von Unrecht – hin zur Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, Wiesbaden 2018.
- Ministry of Finance and Economic Planning/National Institute of Statistics of Rwanda: Fourth Population and Housing Census (Rwanda 2012), Thematic Report: Socio-cultural characteristics of the population, Kigali 2014
- Misser, Francois: »Völkermord? Die Opfer sind selber schuld«, abrufbar unter: <https://taz.de/!498175/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Mittelstraß, Jürgen: Transdisziplinarität. Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit, Konstanz 2003.
- Molt, Peter: Modell Ruanda? Zum Stand der Entwicklung in Ruanda und dessen Bedeutung als Vorbild für das restliche Afrika, in: Auslandsinformationen 3 (2017), 58–69.
- Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.
- Moltmann, Jürgen: Der dreieinige Gott, in: Rudolf Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 178–196.
- Moltmann, Jürgen: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.
- Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.
- Moltmann, Jürgen: Gott und Raum, in: ders./Carmen Rivuzumwami (Hg.), Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume, Neukirchen-Vluyn 2002, 29–41.
- Moltmann, Jürgen: Gott versöhnt und macht frei, in: EK 3 (1970), 515–520.
- Moos, Thorsten: Vergebung und Sühne. Zum religiösen Umgang mit Schuld, in: ders./Stefan Engert (Hg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine interdisziplinäre Annäherung, Frankfurt a. M. 2016, 89–116.
- Moss, Sigrun Marie: Beyond Conflict and Spoilt Identities: How Rwandan Leaders Justify a Single Recategorization Model for Post-Conflict Reconciliation, in: Journal of Social and Political Psychology 2/1 (2014), 435–449.
- Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Berlin 2007.
- Mühling, Markus: Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung. Gottes Opfer an die Menschen (FSÖTh 107), Göttingen 2005.
- Mujawayo, Esther/Belhaddad, Souad: Auf der Suche nach Stéphanie. Ruanda zwischen Versöhnung und Verweigerung, Wuppertal 2007.

- Muke, Nagaju: Ministry of Reconciliation in the Context of Ethnic Ideology and Genocide: A Theological Evaluation of the Presbyterian Church in Rwanda, Stellenbosch 2016, abrufbar unter: <https://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/100154> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Müller-Fahrenholz, Geiko: Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung, Frankfurt a. M. 1996.
- Murphy, Colleen: A Moral Theory of Political Reconciliation, Cambridge 2012.
- Nadler, Arie/Malloy, Thomas E./Fisher, Jeffrey D. (Hg.): The Social Psychology of Intergroup Reconciliation, Oxford 2008.
- Newton, Isaac: Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie, hg. v. Ed Dellian, Hamburg 1988.
- Ngabonziza, Dan: Rwanda Named 4th Best World Destination For 2020, abrufbar unter: <https://www.ktpress.rw/2019/11/rwanda-named-4th-best-world-destination-for-2020/> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Nickolai, Werner (Hg.): Erinnern, Lernen, Gedenken. Perspektiven der Gedenkstättenpädagogik, Freiburg i. Br. 2007.
- Nsengimana, Célestin: Peacebuilding Initiatives of the Presbyterian Church in the Post-Genocide Rwandan Society. An Impact Assessment (Globethics.net Focus 24), Genf 2015.
- Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983.
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie 1, Göttingen 1988.
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie 2, Göttingen 1991.
- Péan, Pierre: Noires fureurs, blancs menteurs: Rwanda 1990–1994, Paris 2014.
- Peez, Katharina/Wormstädt, Knut: Schuld ErTragen. Eine Diskussionsintervention in zehn Thesen, in: Julia Enxing/Dominik Gautier (Hg.), Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 122), Leipzig 2019, 346–354.
- Peez, Katharina: Das Schuldbekenntnis von Detmold und sein Stellenwert für den ruandischen Versöhnungsprozess, in: Julia Enxing (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Ostfildern² 2015, 249–261.
- Peez, Katharina: Reflections on Commemorative Practices in Rwanda and Germany, in: Heinrich Bedford-Strohm/Pascal Bataringaya/Traugott Jähnichen (Hg.): Reconciliation and Just Peace. Impulses of the Theology of Dietrich Bonhoeffer for the European and African Context (Theology in the Public Square 9), Zürich 2016, 203–208.
- Peez, Katharina: Scham und Schuld in den Berichten von Opfern und Täter_innen des ruandischen Genozids, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, München 2015, 59–76.
- Peskin, Victor: Victor's Justice Revisited: Rwandan Patriotic Front Crimes and the Prosecutorial Endgame at the ICTR, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence, Wisconsin 2011, 173–183.

312 Literaturverzeichnis

- Philpott, Daniel: *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, Oxford 2012.
- Pirner, Manfred L.: Christliche Identität – Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen, in: *ZRelPäd 1/2* (2002) (Werkstattberichte zu Religiosität und Identität), 68–79.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin ²1965.
- Pottier, Johan: *Re-imagining Rwanda. Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 2002.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter: *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (EThD 7)*, Münster 2004.
- Prunier, Gérard: *The Rwanda Crisis. History of a Genocide*, London ⁸2014.
- Rau, Milo: *Hate Radio*, Berlin 2014.
- Reuter, Hans-Richard: Art. Versöhnung IV (Ethisch), in: *TRE 35*, Berlin/New York 2003, 40–43.
- Reuter, Hans-Richard: Ethik des Politischen, in: *Barth Handbuch*, hg. v. Michael Beintker, Tübingen 2016, 397–404.
- Reuter, Hans-Richard: Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema, in: *ders./Gerhard Beestermöller (Hg.), Politik der Versöhnung (ThFr 23)*, Stuttgart 2002, 15–36.
- Reuter, Hans-Richard: Grundlagen und Methoden der Ethik, in: *Handbuch Evangelische Ethik*, hg. v. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter, München 2015, 9–124.
- Reuter, Hans-Richard: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (*Öffentliche Theologie 8*), Gütersloh 1996.
- Reyntjens, Philip: *Political Governance in Post-Genocide Rwanda*, Cambridge 2015.
- Rich, Arthur: *Wirtschaftsethik I. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh ⁴1991.
- Ricœur, Paul: *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen (Übergänge 50)*, München 2004.
- Rose, Miriam: Individualität und Religion. Theologische Perspektiven im Anschluss an Gunther Wenz, in: *KuD 61* (2015), 272–284.
- Röttger, Martin: Das Stuttgarter Schuldbekennnis, in: *Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen (Hg.), Kirche im Ruhrgebiet*, Essen 1991.
- Ruddies, Hartmut: Christologie und Versöhnungslehre bei Karl Barth, in: *ZDTh 18/2* (2002), 174–189.
- Rupp, Hartmut: *Handbuch der Kirchenpädagogik*, Stuttgart 2006.
- Rutayisire, Antoine: The Role of Churches and Religious Organizations in Reconciliation Processes in Rwanda, in: *Reconciliation Processes in Rwanda: Potentials and Limitations (PIASS Publication Series No. 2)*, Butare 2012, 73–88.
- Ruzubiza, Abdul: *Rwanda l’histoire secrète*, Paris 2005.

- Rwanda 2019 Crime & Safety Report, abrufbar unter: <https://www.osac.gov/Country/Rwanda/Content/Detail/Report/807911aa-6005-4d1b-b795-15f4aeb96095> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Sanders, Ed P.: Paulus. Eine Einführung, Stuttgart 1995.
- Sasaki, Kazuyuki: Beyond Dichotomies. The Quest for Justice and Reconciliation and the Politics of National Identity Building in Post-Genocide Rwanda, Bradford 2009.
- Sasaki, Kazuyuki: Conceptualising Reconciliation in Post-Violence Peace Building, in: Reconciliation Processes in Rwanda: Potentials and Limitations (PIASS Publication Series No. 2), Butare 2012, 7–33.
- Sauter, Gerhard: »Versöhnung« als Thema der Theologie, Gütersloh 1997.
- Sauter, Gerhard: Versöhnung und Vergebung. Die Frage der Schuld im Horizont der Christologie, in: EvTh 36 (1976), 34–51.
- Schaap, Andrew: Political Reconciliation, London 2005.
- Schell, Maximilian: »Jesus als Entdecker des Verzeihens«? Hannah Arendts Verzeihensbegriff als theologisch-hermeneutische Herausforderung, in: ders./ Clemens Wustmans (Hg.), Hermeneutik. Fundamentaltheologische Abwägungen – Materialethische Konsequenzen (Entwürfe zur Christlichen Gesellschaftswissenschaft 39), Zürich 2019, 157–184.
- Schell, Maximilian: Anerkennung, Globalität und Raum. Gegenwärtige Perspektiven des Gerechtigkeitsdiskurses, in: VuF 1 (2021), 18–30.
- Schell, Maximilian: Church and State as Agents in the Reconciliation Process – Three Theses on the Topicality of Bonhoeffer's Distinction between the »Forgiveness« and the »Scaring Over« of Guilt, in: Traugott Jähnichen/Pascal Bataringaya/Olivier Munyansanga/Clemens Wustmans (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Life and Legacy (Theology in the Public Square 11), Zürich 2019, 133–146.
- Schell, Maximilian: Gruppe und Identität. Der »Social Identity Approach« im Gespräch mit theologischer Anthropologie und Ethik, in: EvTh 81/1 (2021), 51–64.
- Schell, Maximilian: »Einheit und Versöhnung« als Staatsraison und kirchlicher Handlungsrahmen. Über (Un-)Möglichkeiten staatlichen und kirchlichen Handelns im ruandischen Versöhnungsprozess, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), In der Kraft des Geistes. Kirche in gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen, Leipzig 2021, 199–224.
- Schell, Maximilian: Kirche als Raum der Versöhnung. Zur Bedeutung der Raumdimension in Versöhnungsprozessen am Fallbeispiel der Gemeinde Remera im postgenozidalen Ruanda, in: Clemens Wustmans (Hg.), Öffentlicher Raum. Theologische, religionswissenschaftliche und ethisch-normative Dimensionen (Sozialethische Materialien 4), Kamen 2016, 107–128.
- Schellong, Dieter: Kirchliches Schuldbekenntnis. Gedanken Bonhoeffers und die Wirklichkeit des deutschen Nachkriegsprotestantismus, in: Ernst Feil (Hg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus (IBF 2), München 1979, 28–57.
- Schelsky, Helmut: Religionssoziologie und Theologie, in: ZEE 3 (1959), 129–145.
- Schenker, Adrian: Art. Versöhnung I (Altes Testament), in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 16–18.

314 Literaturverzeichnis

- Schleiermacher, Friedrich D. E.: *Der Christliche Glaube I (1830/31)*, hg. v. Martin Redeker, Berlin 1960.
- Schliesser, Christine: *Die Pflicht zur Erinnerung als Pflicht zur Gerechtigkeit (Paul Ricœur) – Erinnerung und Versöhnung im Blick auf das post-genozidale Ruanda*, in: *ZEE* 60 (2016), 117–130.
- Schliesser, Christine: *From a Theology of Genocide to a Theology of Reconciliation? On the Role of Christian Churches in the Nexus of Religion and Genocide in Rwanda*, in: *Religions* 9/34 (2018), 1–14.
- Schliesser, Christine: *Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs. Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz (Öffentliche Theologie 37)*, Leipzig 2019.
- Schliesser, Christine: *Whose Justice? Which Democracy? Justice, Reconciliation and Democracy in Post-Genocide Rwanda – Challenges to Public Theology*, in: *IJPT* 12 (2018), 24–37, 37.
- Schneider, Martin: *Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raums*, Paderborn 2012.
- Schweitzer, Friedrich: *Identitätsbildung durch Beheimatung oder Begegnung? Religion als pädagogische Herausforderung in der pluralen multireligiösen Gesellschaft*, in: *EvErz* 49 (1997), 266–279.
- Sebareni, Joseph: *Justice and Human Rights for All Rwandans*, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence*, Wisconsin 2011, 343–353.
- Seiger, Bernhard: *Versöhnung – Gabe und Aufgabe. Eine Untersuchung zur neueren Bedeutungsentwicklung eines theologischen Begriffs*, Frankfurt a. M. 1996.
- Sen, Amartya: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York/London 2006.
- Smit, Dirk J.: *The Paradigm of Public Theology – Origins and Development*, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011 (Theology in the Public Square 4)*, Münster 2013, 39–52.
- Sölle, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart 1982.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, 271–313.
- Stackhouse, Max L. (Hg.): *God and Globalization (4 Volumes)*, Harrisburg/New York, 2000–2007.
- Staub, Ervin: *The Challenging Road to Reconciliation in Rwanda: Societal Processes, Interventions and Their Evaluation*, in: *Journal of Social and Political Psychology* 2/1 (2014), 505–517.
- Stockhammer, Robert: *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*, Frankfurt a. M. 2005.
- Storrar, William F./Casarella, Peter J./Metzger, Paul Louis (Hg.): *A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology*, Grand Rapids 2011.

- Storarr, William: The naming of parts: Doing public theology in a global era, in: *IJPT* 5 (2011), 23–43.
- Straßner, Veit: Vergangenheitspolitik. Transitional Justice und Versöhnung. Begriffliche und konzeptionelle Annäherungen, in: Anja Mihr/Gert Pickel/Susanne Pickel (Hg.), *Handbuch Transitional Justice. Aufarbeitung von Unrecht – hin zur Rechtsstaatlichkeit und Demokratie*, Wiesbaden 2018, 201–232.
- Straus, Scott/Waldorf, Lars (Hg.): *Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence*, Wisconsin 2011.
- Suda, Max J.: *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006.
- Tajfel, Henri/Billig, Michael G./Bundy, R. P./Flament, Claude: Social Categorization and Intergroup Behaviour, in: *European Journal of Social Psychology* 1/2 (1971), 149–178.
- Tajfel, Henri: *Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen*, Bern/Stuttgart/Wien 1982.
- Tajfel, Henry/Turner, John C.: An Integrative Theory of Intergroup Conflict, in: William G. Austin/Stephen Worchel (Hg.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey 1979, 33–48.
- Taylor, Charles: *Hegel*, Cambridge 1975.
- Taylor, Charles: The Politics of Recognition, in: *Multiculturalism*, hg. v. Amy Gutmann und Charles Taylor, Princeton 1995.
- Teitel, Ruti G.: *Transitional Justice*, Oxford 2002.
- Thomas, Günter: *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur systematischen Theologie*, Leipzig 2019.
- Thomas, Günter: Was geschieht in der Taufe – Das Taufgeschehen zwischen Schöpfungsdank und der Inanspruchnahme für das Reich Gottes, Göttingen 2011.
- Thomas, Günter: What price do we place on life? Ethical observations on the limits of law and money in a case of transitional justice, in: Jürgen van Hagen/Michael Welker (Hg.), *Money as God? The Monetization of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge 2014, 282–308.
- Tolliday, Philip/Palme, Maria/Kim, Dong Choon (Hg.): *Asia Pacific between Conflict and Reconciliation (RIPAR 3)*, Göttingen 2016.
- Tracy, David: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981.
- Tracy, David: Theology as Public Discourse, in: *The Christian Century* 92 (1975), 280–284.
- Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922.
- Turner, John C./Brown, Rupert J.: Social status, cognitive alternatives and intergroup relations, in: Henri Tajfel (Hg.), *Differentiation between Social Groups*, London 1978, 201–234.
- Turner, John C./Hogg, Michael A./Oakes, Penelope J./Reicher, Stephen D./Wetherell, Margaret S.: *Rediscovering the Social Group: A self-categorization Theory*, New York 1978.

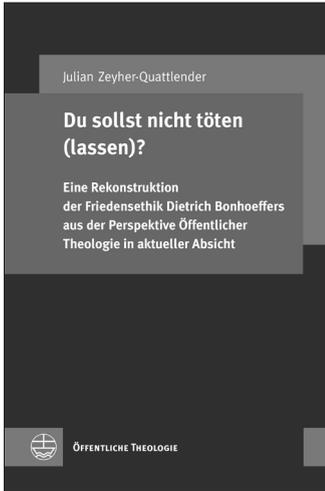
316 Literaturverzeichnis

- Turner, John C.: Social identification and psychological group formation, in: Henri Tajfel (Hg.), *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology* (European Studies in Social Psychology 8), Cambridge 1984, 518–538.
- Turner, John C.: Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories, in: Naomi Ellemers/Russell Spears/Bertjan Doojsje (Hg.), *Social Identity: Context, Commitment, Content*, Oxford 1999, 6–34.
- Tutu, Desmond/Tutu, Mpho: *The Book of Forgiving. The Fourfold Path for Healing Ourselves and Our World*, New York 2014.
- Tutu, Desmond: *Keine Zukunft ohne Versöhnung*. Aus dem Englischen von Axel Monte und Thorsten Nesch, Düsseldorf 2001.
- Tutu, Desmond: *No Future Without Forgiveness*, New York 1999.
- van de Loo, Stephanie: Versöhnung als Zumutung. Bosnische Frauen und eine Theologie der Versöhnung, in: *PThl* 28/2 (2008), 104–119.
- van de Loo, Stephanie: *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven* (ThFr 38), Stuttgart 2009.
- van Oorschot, Frederike/Ziermann, Simone (Hg.): *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten* (Öffentliche Theologie 36), Leipzig 2019.
- Van Reybrouck, David: *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin 2016.
- Villa-Vicencio, Charles: *Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa*, Washington 2009.
- Vögele, Wolfgang: *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland* (Öffentliche Theologie 5), Gütersloh 1994.
- Volf, Miroslav: *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*, Marburg an der Lahn 2012.
- von Sass, Hartmut/Zachhuber, Johannes (Hg.): *Forgiving and Forgetting* (RPT 82), Tübingen 2015.
- Waap, Thorsten: *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg* (FSÖTh 121), Göttingen 2008.
- Wabel, Thomas/Höhne, Florian/Stamer, Torben (Hg.): *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion* (Öffentliche Theologie 34), Leipzig 2017.
- Wabel, Thomas/Stamer, Torben/Wieder, Jonathan (Hg.): *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive* (Öffentliche Theologie 35), Leipzig 2018.
- Waldorf, Lars: Instrumentalizing Genocide. The RPF's Campaign against 'Genocide Ideology', in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence*, Wisconsin 2011, 48–66.
- Waugh, Colin M.: *Paul Kagame and Rwanda. Power, Genocide and the Rwandan Patriotic Front*, Jefferson 2004.

- Weber, Max: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Tübingen ²1951, 475-526.
- Weber, Max: Objectivity in Social Science and Social Policy, in: *The Methodology of the Social Sciences*, hg. v. Edward A. Shils und Henry A. Finch, New York 1949.
- Weber, Otto: Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3.2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV/4, Neukirchen-Vluyn ⁸1977.
- Webster, Don: The Uneasy Relationship between the ICTR and Gacaca, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), *Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence*, Wisconsin 2011, 184-193.
- Weinrich, Michael: Karl Barth, Stuttgart 2018.
- Weinrich, Michael: Schuld und Sünde. Zusammenhänge und Unterscheidungen, in: Jürgen Ebach/Magdalene L. Frettlöh/Hans-Martin Gutmann (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 88-123.
- Welker, Michael: Das Reich Gottes, in: *EvTh* 52/6 (1992), 497-512.
- Welker, Michael: Der schöpferische Geist, Kreativität und Neues in Gott, in: *EvTh* 78/5 (2018), 339-348.
- Wenz, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit 1 & 2 (MMHST), München 1984 & 1986.
- Wenz, Gunther: Sünde. Hamartologische Fallstudien (Studium Systematische Theologie 8), Göttingen 2013.
- Wolf, Ernst: Vorwort zur Neuauflage von D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (TB 3), München 1954.
- Wort der 12. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altrussischen Union in Breslau vom 16./17. Oktober 1941, in: *Jahrbuch für die Evangelische Kirche 1933-1944*, hg. von Joachim Beckmann, Gütersloh 1948.
- Wort der EKD-Synode von 1950 in Berlin-Weißensee zur Judenfrage, in: Rolf Rendtorff/Hans H. Hendrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1988.
- Wüstenberg, Ralf K.: Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland (Öffentliche Theologie 18), Gütersloh 2004.
- Wüstenberg, Ralf K.: Ist Südafrika versöhnt? Philosophische und theologische Überlegungen zum Abschlußbericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission, in: *Bonhoeffer-Rundbrief* 61, März 2000.
- Wüstenberg, Ralf K.: Vom »Vernarben« der Schuld und Perspektiven der Versöhnung. Drei Impulse ausgehend von Dietrich Bonhoeffer, in: ders./Jelena Beljin (Hg.), *Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende* (BThZ 2016), Leipzig 2017, 12-20.
- Wustmans, Clemens: The Tension between Sin, Justification and Redemption in the Context of Community. The Development of Dietrich Bonhoeffer's Theological Anthropology, in: Traugott Jähnichen/Pascal Bataringaya/Olivier Munyanganga/

318 Literaturverzeichnis

- Clemens Wustmans (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Life and Legacy (Theology in the Public Square 11), Zürich 2019, 117–124.
- Wüthrich, Matthias D.: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (FSÖTh 143), Göttingen 2015.
- Wüthrich, Matthias D.: Raumtheoretische Erwägungen zum Kirchenraum, in: Christoph Sigrist (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 82–85.
- Zarnow, Christopher: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (RPT 48), Tübingen 2010.
- Zehner, Joachim: Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998.
- Zehr, Howard/Gohar, Ali: The little Book of Restorative Justice, Pennsylvania 2003, abrufbar unter: <https://www.unicef.org/tdad/littlebookrjpakaf.pdf> (zuletzt abgerufen am 26.08.2021).
- Zehr, Howard: Changing Lenses. Restorative Justice for Our Times (25th Anniversary Edition), Harrisonburg 2015.
- Zimmermann, Jens: Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2008.
- Zimmermann, Jörg: Dokument der Versöhnung. Ein Erfahrungsbericht zum ›Bekenntnis von Detmold‹ von Christen aus Ruanda und Europa, in: Reformierte Kirchenzeitung 138 (1997), 311–316.
- Zimmermann, Ruben: Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1–12, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 227–246.
- Zorbas, Eugenia: Aid Dependence and Policy Independence. Explaining the Rwandan Paradox, in: Scott Straus/Lars Waldorf (Hg.), Remaking Rwanda. State Building and Human Rights after Mass Violence, Wisconsin 2011, 103–117.



Julian Zeyher-Quattlender

Du sollst nicht töten (lassen)?

Eine Rekonstruktion der
Friedensethik Dietrich Bonhoeffers
aus der Perspektive Öffentlicher
Theologie in aktueller Absicht
Öffentliche Theologie (ÖTh) | 40

400 Pages | Softcover | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-06884-5
EUR 48,00 [D]

Du sollst nicht töten! Du sollst aber auch deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Was also sollen Christenmenschen tun, wenn andere Menschen zum Ziel tödlicher Gewalt werden? Wie kann hier christliche Verantwortung für den Frieden angemessen wahrgenommen werden? Und sollte eine solche christliche Friedensethik auch in gesellschaftlichen Debatten, etwa um strukturelle Gewalt oder die Gewaltförmigkeit der Lebensweise des globalen Nordens ethische Orientierung bieten? Das Dilemma der Gewaltanwendung führt so auch hinein in die gegenwärtige Debatte um die Berechtigung einer Öffentlichen Theologie. Die Studie beantwortet diese Fragen im Rückgriff auf die protestantische Tradition: In fundamentalethischer Absicht legt sie dabei im Zugriff auf Martin Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ eine protestantische Aneignung Öffentlicher Theologie in Deutschland vor und in materiaethischer Absicht erschließt sie Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für das 21. Jahrhundert.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

