

FRANZISKA DÜBGEN

Grenzen der Vergebung?

In Kontexten der Übergangsgerechtigkeit nach diktatorischen Regimen wird seit einigen Jahrzehnten das Potenzial von Versöhnung als Element eines politischen Neuordnungsprozesses sowie der Pazifizierung der Beziehung einzelner Gruppen hervorgehoben. Als erster großer internationaler Fall der Übergangsgerechtigkeit gelten die Nürnberger Prozesse (1945–1949) gegen Hauptkriegsverbrecher des NS-Regimes nach dem Zweiten Weltkrieg. Gegen solche auf wenige Täter fokussierte Großprozesse versuchen seit den 1980er-Jahren einige Länder Lateinamerikas, Asiens wie auch Afrikas alternative Wege der Übergangsgerechtigkeit zu beschreiten. Als besonders innovativ und als historischer Meilenstein gilt dabei die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission (1996–1998) nach dem offiziellen Ende der Apartheid. Versöhnung wird in diesen politischen Prozessen als

ein notwendiger Bestandteil des Nationenbildungsprozesses verstanden und als Weg, die Akteure aus dem wechselseitigen Kreislauf von Gewalt und Vergeltung zu befreien.

Jedoch gibt es auch durchaus problematische Aspekte dieser staatlich oktroyierten Politik der Versöhnung, auf die ich in diesem Artikel meinen besonderen Fokus legen möchte. Ich befasse mich in einem ersten Schritt anhand der Lektüre von philosophischen Zeugnissen mit den möglichen Widersprüchen und Grenzen von Versöhnungsprozessen mit einem besonderen Blick auf den Akt des Vergehens aus einer ethischen Perspektive. In einem zweiten Schritt wende ich mich den strukturellen Machtbeziehungen zu, welche einen solchen Prozess einrahmen. Auf der Basis von theoretischen und praktischen Analysen von Fällen massiver Menschenrechtsverletzungen in Europa und in Afrika, dem Holocaust und

FRANZISKA DÜBGEN, Dr. phil.
ist Leiterin der rechts- und sozialphilosophisch orientierten Nachwuchsgruppe »Jenseits einer Politik des Strafens« an der Universität Kassel.



Vergebung ist ein mögliches,
aber nicht notwendiges
Element der Versöhnung.

der Apartheid, werde ich die »Schattenseiten« einer Politik der Versöhnung erkunden und besonderes Gewicht darauf legen, inwiefern eine nuancierte interkulturelle Debatte über Versöhnung auch das Recht, nicht zu vergeben, sowie Fragen der sozialen und politischen Makrobedingungen eines solchen Prozesses adressieren sollte.

I.

Zunächst bemühe ich mich um eine terminologische Differenzierung. Vergebung ist ein mögliches, aber nicht notwendiges Element der Versöhnung. Sie repräsentiert einen ethischen Weg hin zu Frieden und Harmonie. Vergebung beschreibt einen Prozess, innerhalb dessen auf einer emotionalen und kognitiven Ebene ein Konflikt gelöst wird. Dabei werden Wut, Enttäuschungen und Hass überwunden. In einem Versöhnungsprozess befassen sich die Überlebenden mit einer Konfliktsituation aus der Vergangenheit, um diese zu verstehen, sie zu konfrontieren und schließlich Frieden mit ihr zu schließen. In Fällen der Vergebung erscheint klar, wer der Täter und wer das Opfer ist: Denn vergeben tut diejenige, die sich als Opfer fühlt, und tut dies aus einem Standpunkt der moralischen Überlegenheit heraus. Während die Vergebung dadurch ein sehr stark persönlicher, subjektiver ethischer Akt ist, verweist Versöhnung im politischen Kontext auf einen kollektiven Prozess, der zunächst auf einer kommunikativen Ebene im öffentlichen Raum ausgehandelt werden muss, um – und darin besteht sein Ziel – ei-

nen Zustand von sozialer Harmonie – oder zumindest friedlicher Koexistenz – zu erreichen. Wenn man Versöhnung als sehr dünnen Begriff [*thin concept*] versteht, so muss er als Prozess gar keine Vergebung im ethischen Sinne implizieren. Besteht das Ziel eines Versöhnungsprozesses allein im pragmatischen Über- und Weiterleben einer gespaltenen Nation, so kann er auf den Akt der Vergebung verzichten. Es genügt, dass die Bürger eines Landes nach der Versöhnung friedlich miteinander leben. Häufig wird im Rahmen eines Versöhnungsprozesses die individuelle Vergebung jedoch politisch inszeniert, wie in Südafrika im Rahmen der Wahrheits- und Versöhnungskonzeption: In einer solchen dichten [*thick*] Konzeption¹ ist die Vergebung ein zentraler Bestandteil einer Politik der Versöhnung und wird von den Bürgern aktiv eingefordert. Die Vergebung in letzterer Form ist eine Anstrengung, welche die Bürgerin für das Wohl des Kollektivs leisten soll. Ob diese Forderung angemessen und legitim ist, möchte ich im Folgenden erkunden.

Dem vorangestellt seien drei unterschiedliche Episoden. Die Erste bezieht sich auf Ereignisse im Umfeld des Strafgerichtsprozesses gegenüber dem ehemaligen SS-Offizier Oskar Gröning in Lüneburg im Frühjahr 2015. Die zweite und dritte Episode beziehen sich auf den Versöhnungsprozess in Südafrika nach der Apartheid.

1 Ein »dichter« bezeichnet in Abgrenzung zu einem »dünnen« einen normativ stark aufgeladenen Begriff.



2.

Viele Nebenkläger nahmen im Jahr 2015 an dem Prozess gegen Unterscharführer Oskar Gröning teil, dem vorgeworfen wurde, an der Ermordung von 300.000 Menschen in seiner Funktion als Buchhalter im Konzentrationslager Auschwitz beteiligt gewesen zu sein. Eine der Nebenklägerinnen ist Eva Kor, die in Auschwitz grausame »medizinische« Experimente durch den berüchtigten Arzt Josef Mengele gemeinsam mit ihrer Schwester überlebt hat. In den ersten Prozesstagen näherte sich Eva Kor dem Angeklagten und umarmte ihn öffentlich vor der Kamera. Sie erklärte diesen Akt als einen der Vergebung. Sie hätte dies getan, weil sie es selbst verdient habe, berichtete sie in einem Interview mit dem BBC, und weil sie endlich frei sein wolle.² Andere Überlebende von Auschwitz kommentierten diesen Akt der Vergebung und drückten dabei ihr Unverständnis aus: ihren Widerwillen und sogar ihre Wut. Sie interpretierten Kors Handlung, als sei diese im Namen aller Opfer ausgeführt worden. Hedy Bohm, eine weitere Nebenklägerin und Auschwitzüberlebende, die ihre beiden Eltern dort verloren hat, erklärte daraufhin der Presse: »Diese Dame hat es über sich gebracht. Ich wäre dazu nicht im Stande. Ich fühle mich nicht dazu berufen, die Ermordung meiner Mutter, meines Vaters,

2 Holocaust-Überlebende Eva KOR: *Ein Opfer hat das Recht, frei zu sein*, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/holocaust-ueberlebende-eva-korsie-nannten-mich-eine-verraeterin-13557291.html>, vom 24.4.2015.

der kleinen Cousinen, der Tanten und Onkel, meiner Klassenkameraden zu verzeihen. Denn wer bin ich schon?«³ Ähnlich äußerte sich Nebenklägerin Kathleen Zahavi gerichtet an Gröning: »Sie konnten als freier Mensch alt werden, meine Eltern nicht. Sie konnten mich nicht an den Traualtar begleiten und Großvater und Großmutter werden. Ich kann Ihnen niemals vergeben. Es kann für uns keine Gerechtigkeit geben.«⁴

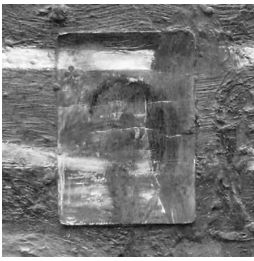
Eine zweite Episode über die Grenzen der Vergebung: Charity Kondile ist die Mutter von Sizwe Kondile, einem jungen Jurastudenten und Anti-Apartheid-Aktivisten, der von dem Polizisten Dirk Coetze entführt, gefoltert und schließlich verbrannt wurde. Sie begründete ihre Entscheidung, warum sie der von Nelson Mandela und Desmond Tutu befürworteten Politik der Vergebung nicht Folge leisten wollte, folgendermaßen: »Es ist leicht für Mandela und Tutu zu vergeben ... sie führen ein rehabilitiertes Leben. Im meinem Leben hat sich dagegen nichts verändert, nicht eine einzige Sache, seitdem diese Barbaren meinen Sohn verbrannt haben [...] einfach gar nichts. Deshalb kann ich nicht

3 Alexander BUDDÉ: *Auschwitz-Prozess. Zumutung und Genugtuung für die Opfer*, http://www.deutschlandfunk.de/auschwitz-prozess-zumutung-und-genugtuung-fuer-die.1773.de.html?dram:article_id=319605, vom 12.5.2015.

4 Peter BURGHARDT: *Auschwitz-Prozess in Lüneburg. Die SS-Männer entschieden, wer lebte oder starb*, <http://www.sueddeutsche.de/politik/auschwitz-prozess-in-lueneburg-die-ss-maenner-entschieden-wer-lebte-oder-starb-1.2476682>, vom 12.5.2015.

»Es ist leicht für Mandela und Tutu zu vergeben ... sie führen ein rehabilitiertes Leben.«

Charity Kondile



vergeben.«⁵ Ihr Anwalt ließ in ihrem Namen gegenüber Coetze verlauten, der sie öffentlich um Vergebung bat: »Sie haben gesagt, dass sie gerne Frau Charity Kondile treffen und ihr in die Augen sehen möchten. Sie lässt ihnen von mir ausrichten, dass sie das Gefühl hat, dies sei eine Ehre [...] welche sie nicht verdienen. Wenn ihnen ihre Tat wirklich leidtäte, würden sie sich hierfür vor Gericht dafür verantworten.«⁶

Die dritte Episode ist eine allegorische Geschichte, welche der Priester Mxolisi Mpanbani angesichts des Versöhnungsprozesses in Südafrika erzählt haben soll, und sie lautet folgendermaßen: »Es gab einmal zwei Jungen, Tom und Bernard. Tom lebte direkt gegenüber von Bernard. Eines Tages klaute sich Tom das Fahrrad von Bernard, und von nun an sah Bernard Tom jeden Tag mit seinem Fahrrad zur Schule fahren. Nach einem Jahr, kam Tom auf Bernard zu, streckte ihm die Hand entgegen und sagt: ›Lass uns miteinander versöhnen und die Vergangenheit hinter uns lassen...‹. Bernard schaute Toms Hand an. ›Und was ist mit dem Fahrrad?‹ ›Nein‹, antwortet Tom, ›ich rede nicht über das Fahrrad. Ich rede über Versöhnung.«⁷

Was zeigen diese Episoden in Bezug auf die Frage nach Vergebung innerhalb politischer

5 Antjie KROG: *Country of My Skull*, Vintage Books: London 1999, S. 164–165.

6 David PHILIPS: *A reassessment by David Philips of The Truth & Reconciliation Commission* (part 1), in: <http://londongrip.co.uk/2007/08/politics-society-south-africa-the-truth-reconciliation-commission-part-1-a-reassessment-by-david-philips/>, vom 17.11.2015.

7 Antjie KROG (Fn. 5), S. 164.

Versöhnungsprozesse? Ich habe sie ausgewählt, weil sie zweierlei Aspekte aufzeigen, die oft in Diskussionen über nationale Versöhnung außer Acht gelassen werden und auf das hindeuten, was ich als »Grenzen der Vergebung« bezeichnen werde. Grenzen sind hierbei nicht als starre Linien zu begreifen, sondern als Randzonen, in denen Prozesse ambivalent und ethisch komplex werden. Grenzen bezeichnen zudem eine Topographie der Vergebung: Was ist der (soziostrukturelle) Raum, innerhalb dessen Akte des Vergebens stattfinden? Was sind die Rahmenbedingungen, in welche er eingebettet ist – historisch, ökonomisch und machtpolitisch?

Die drei Episoden demonstrieren zum einen die Möglichkeit, einen Akt der Vergebung zu verweigern und dies zu begründen. Sie erzählen von Menschen, die von ihren Verletzungen und dem Gefühl der Wut heimgesucht werden. Von Menschen, die das Gefühl haben, gewissen Taten zu vergeben sei nicht angemessen.

Auf einer zweiten Ebene verweisen diese Geschichten folglich auf das Verhältnis von Vergeben und Gerechtigkeit: Die jeweiligen Opfer (oder jene, die als solche wahrgenommen werden) können darauf beharren, dass ihnen Gerechtigkeit widerfahre – und allein dies die Bedingung dafür sei, um überhaupt zu erwägen, Frieden mit der Vergangenheit zu schließen. Schließlich tendieren restaurative Ansätze dazu, die strukturellen Dimensionen von Unrechtsprozessen, d.h. die makroökonomische Seite der Gerechtigkeit, außer Acht zu lassen: Kreisläufe der kontinuierlichen Gewalt

Schließlich tendieren restaurative Ansätze dazu, die strukturellen Dimensionen von Unrechtsprozessen, d.h. die makroökonomische Seite der Gerechtigkeit, außer Acht zu lassen ...



Machtpolitische Konflikte werden in einer einseitigen Versöhnungspolitik hin zu individuell-ethischen Konflikten verengt.

und Enteignung, die auch nach dem offiziellen Ende von Krieg und Diktatur fortlaufen und sich im alltäglichen Leiden bestimmter Gruppen fortschreiben. Machtpolitische Konflikte werden in einer einseitigen Versöhnungspolitik hin zu individuell-ethischen Konflikten verengt. Die rein immanente Form der Jurisdiktion in restaurativen Prozessen, die sich auf einer diskursiven Ebene zwischen Täter und Opfer vollzieht, läuft Gefahr, ebenjene eingespielten Praktiken des Machtmissbrauchs und der sozialen Schichtungen außen vor zu lassen. Indem sie darum bemüht sind, einen gerechten Zustand »wiederherzustellen«, werden restaurative Ansätze häufig der Tatsache nicht gerecht, dass ein solcher Zustand häufig *ex ante* gar nicht bestand, und es daher kein Zurück zu einem Zustand geben kann, der allen Beteiligten tatsächlich gerecht würde. Es bedarf vielmehr der Transformation der Gegenwart hin zu einer gerecht(er)en Zukunft.

3.

Um den ersten Aspekt zu vertiefen, nämlich die ethische Frage nach der Möglichkeit und der Grenze der Vergebung, werde ich nun die Schriften von Vladimir Jankélévitch, Jean Améry und Jacques Derrida, Jeffrie Murphy und Thomas Brudholm zu ebendieser Frage untersuchen.

Seinen Essay »Verzeihen?« [Pardonner?]⁸ schrieb Jankélévitch angesichts der in Frank-

reich stattfindenden parlamentarischen Debatte darüber, ob die Verbrechen der Kollaboration mit dem nationalsozialistischen Regime verjährt seien. Er argumentiert darin, dass es Verbrechen gebe, die so unglaublich grausam seien, dass sie etwas konstituieren, was er als »metaphysisches« Verbrechen bezeichnet.⁹ Wenn man solche Taten vergäbe, würde dieser Akt einem weiteren Verbrechen gegen die Menschlichkeit gleichkommen. Wenn beispielsweise Kinder für medizinische Experimente missbraucht worden seien, wenn das Haar von jüdischen Frauen in den Todeslagern für die Seifenproduktion verwendet worden sei, manifestiere sich in diesen Akten eine »ontologische Bosheit«¹⁰. Es gebe keine Möglichkeit, diese Art der Verbrechen zu entschädigen, weil kein Maßstab der Reparation existiere, um auszugleichen, was geschehen sei. Solche Verbrechen seien nicht sühnbar. Für Jankélévitch ist »die Verzeihung in den Todeslagern gestorben«¹¹. Er paraphrasiert und verkehrt Jesu Christi letzte Worte aus dem Lukasevangelium, wenn er schreibt: »Herr, vergib' ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun.«¹² Jankélévitch wendet sich mit diesem Essay aktiv gegen den Aussöhnungs- und Nor-

reits vorgegeben). Ich selber möchte hier keine philosophische Unterscheidung zwischen beiden Begriffen treffen und meine damit dasselbe Phänomen.

9 Vladimir JANKÉLÉVITCH: »Verzeihen?« in: ders.: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2003, S. 243–283, hier S. 250.

10 Vladimir JANKÉLÉVITCH (Fn. 9), S. 249.

11 Vladimir JANKÉLÉVITCH (Fn. 9), S. 271.

12 Vladimir JANKÉLÉVITCH (Fn. 9), S. 265.

8 »Pardonner« kann im Deutschen gleichermaßen mit »vergeben« oder »verzeihen« übersetzt werden (ist hier aber natürlich durch die zitierte Übersetzung be-



Es sei, so Améry, amoralisch, von den Überlebenden durch Ausübung sozialen Drucks Vergebung zu verlangen.

malisierungsprozess zwischen Frankreich und Deutschland. Denn im Namen der sechs Millionen Juden zu vergeben wäre eine Beleidigung der Opfer. Den Opfern treu zu bleiben bedeutet für ihn dagegen, das Gefühl des Ressentiments lebendig zu halten. Nicht Frieden mit der Vergangenheit zu schließen, sondern wütend zu bleiben, entsetzt, erschüttert – und: unversöhnlich.

Zehn Jahre nach dem Erscheinen von »*Verzeihen?*« erhält Jankélévitch einen Brief von Wiar Raveling¹³, Sohn einer deutschen Familie, die während des Nationalsozialismus mit Hitler sympathisiert und dessen Vater im Krieg für Deutschland gekämpft hat. Raveling beschreibt in seinem Brief, wie er unter Deutschland leide und dass er keinen Frieden finde mit der Geschichte; wie ihn Alpträume heimsuchten und er von Traurigkeit, Scham und schlechtem Gewissen besessen sei. Er wagt es, Jankélévitch trotz dessen öffentlich bekannter Haltung um Verzeihung zu bitten. Entgegen aller Erwartungen seiner geistigen Zeitgenossen antwortet Jankélévitch auf diesen Brief. Er erklärt, er habe ihn seit 35 Jahren erwartet: einen Brief, der nicht aus Selbstrechtfertigungen und Ignoranz bestehe, sondern auf Sensibilität und Großzügigkeit beruhe. Dennoch weigert er sich, Ravelings Einladung nach Deutschland anzunehmen. Er will dieses Land seiner Traumata nie wieder betreten. Er weigert sich auch in den nachfolgenden Korrespondenzen, Raveling über das erfahrene Leid während der deutschen Beset-

zung zu berichten. Er zieht es vor, gemeinsam mit ihm in seiner Pariser Wohnung der Klaviermusik zu lauschen und über die Kinder von ihm und Raveling zu sprechen. Man könnte Jankélévitchs Haltung philosophisch so deuten, dass er zwar weiterhin nicht bereit ist, sich mit Deutschland auszusöhnen, jedoch durchaus gewillt ist, diesem jungen Deutschen zuzuhören, ihm Menschlichkeit entgegenzubringen und auf einem neuen Terrain Begegnungen zu ermöglichen. Er zeigt damit, dass es möglich sei, auf ebendiesem Terrain miteinander zu leben, ohne die Vergangenheit zu vergessen oder sie in ihrer Brutalität abzumildern.

Ähnlich äußert sich Jean Améry in seinem Essay aus dem Jahre 1966. Voreiliges Vergeben von Verbrechen wie denjenigen der Nationalsozialisten zeugt für ihn entweder von »Stumpffühligkeit und Lebensindifferenz« oder einer »masochistischen Konversion einer verdrängten echten Racheforderung.« Die voreilig Vergebende verdränge ihre Wut und kehre sie gegen sich selbst. Dieser Prozess münde daher in einer doppelten Viktimisierung. Er oder sie lasse »seine Individualität aufgehen [...] in der Gesellschaft« und begreife sich lediglich als Funktion des Sozialen.¹⁴ Es sei amoralisch, von den Überlebenden durch Ausübung sozialen Drucks Vergebung zu verlangen. Vielmehr würde dies einer neuen Gewalt gegenüber jenen gleichkommen,

13 »Lettres pour un pardon« in: Magazine littéraire Nr. 333/1995, S. 52–59.

14 Jean AMÉRY: *Ressentiment*, in ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Klett-Cotta: Stuttgart 1977, S. 102–129, hier S. 114.



Für Derrida sind es ebene Gräueltaten, die nicht zu vergeben sind, die zugleich nach Vergebung verlangen.

welche die Gewalt der Vergangenheit überlebt hätten. Dagegen verteidigt Améry das Gefühl des Ressentiments. Er verteidigt es gleichermaßen gegen Psychologen, die es als Unvermögen deuten, vergangene Ereignisse aufzuarbeiten wie auch gegen Philosophen wie Friedrich Nietzsche, für den es ein reaktionäres Gefühl darstellt, welches uns davon abhält, uns aktiv in die Welt einzubringen.¹⁵ Dagegen hat für Améry das Ressentiment eine moralische Bedeutung und eine gesellschaftspolitische Funktion: »Meine Ressentiments aber sind da, damit das Verbrechen moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er hineingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat.«¹⁶ Ressentiment kann demnach eine Form des Protests übernehmen und zugleich als beständige Forderung fungieren, dass die Geschichte weder umgeschrieben noch ausgelöscht werden dürfe. Deutschland muss sich immer wieder von Neuem seiner Verantwortung stellen; seine eigene grausame Geschichte in das nationale Selbstverständnis des prosperierenden Nachkriegsdeutschlands (diesem »friedlichen, schönen, von tüchtigen und modernen Menschen bewohnten Land«¹⁷) integrieren. Die Deutschen müssten sich eingestehen, dass viele Bürger von der weitläufigen Enteignung anderer profitiert oder sie verschwiegen hätten: sei es in Form des »Ju-

denmantels«, der einem Insassen der Todeslager entwendet worden und stolz von einem gewöhnlichen Bürger getragen wurde, oder sei es die Sekretärin, die ihr Wissen über die Todeslager geheim hielt. Er wendet sich gegen Vergessen wie Vergeben gleichermaßen und gegen die Pathologisierung seines Schmerzes, den er als Ressentiment beschreibt und moralisch rechtfertigt.

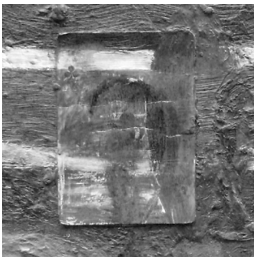
Améry verteidigt also den Widerstand gegen eine voreilige Vergebung aus moralischen und politischen Gründen. Doch wie verhält sich die ethische Seite der Vergebung zu ihrer politischen Dimension? Für Jacques Derrida liegt in ebendiesem Spannungsverhältnis das Geheimnis der Vergebung. Für ihn sind es ebene Gräueltaten, die nicht zu vergeben sind, die zugleich nach Vergebung verlangen. Solche gravierenden Menschenrechtsverletzungen wie der Holocaust berührten nämlich den eigentlichen Kern dessen, was es überhaupt heißt, zu vergeben. Denn wahre Vergebung bedeute dasjenige zu vergeben, was sich jenseits der Möglichkeit nach Vergebung befinde. Genau darin liegt die paradoxe Struktur, jedoch auch die Grenze der Vergebung: Sie kann nicht eingefordert werden. Sie ist vielmehr ein Geschenk: einzigartig und »ethisch«. Der Akt des Vergabens sei »verrückt« (eben weil er das Unmögliche wagt) und nicht strategisch kalkulierend.¹⁸ Wenn Vergebung eine öffentliche Forderung werde, übernehme sie die instrumentelle Funk-

15 Friedrich NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, Abschnitt 10, in ders.: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. KSA 5, dtv: München 2007.

16 Jean AMÉRY (Fn. 14), S. 113.

17 Jean AMÉRY (Fn. 14), S. 103.

18 Jacques DERRIDA: *On Forgiveness*, in ders.: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge: London / New York 2001, S. 25–60, hier S. 39–40.



»Vergebung kann, und sollte
niemals einer Therapie der
Versöhnung gleichkommen.«

Jaques Derrida

tion, Teil einer Ökonomie der Wiederherstellung einer sozialen Ordnung zu werden. Sie werde zu einem Momentum innerhalb eines politischen Aushandlungsprozesses. Genau dann gehe ihr eigentliches Wesen verloren, werde ihr Sinn pervertiert, ihre Andersheit ausgelöscht. In dem Augenblick, in welchem Vergebung zu einem normativen Gebot werde, wirke sie normalisierend. Daher, so lautet Derridas Forderung: »Vergebung kann, und sollte niemals einer Therapie der Versöhnung gleichkommen.«¹⁹ Vergebung dürfe nicht als Mittel zum Zweck für ein politisches Ziel missbraucht werden, wie dies in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder eingefordert wurde; sondern muss stets außergewöhnlich bleiben, den gewöhnlichen Lauf der Dinge unterbrechen.²⁰ Die Vergebung muss, um wahrhaftig zu sein, einer anderen Logik folgen als derjenigen des politstrategischen Pragmatismus. So dürften aus konsequentialistischen Gründen die Opfer von Gewalttaten nicht dazu genötigt werden anderen zu vergeben, sei es für die Neubegründung einer Nation oder im Namen einer Demokratie. Vielmehr sei es an der Zeit, die persönliche Bereitschaft zur Vergebung vom gesellschaftspolitischen Projekt der Versöhnung trennen. Ansonsten verliere die Gabe der Versöhnung ihren eigentlich ethischen Kern. Sie wird »unmoralisch«, um es in den Worten Amérys zu formulieren.

Denn schließlich ist fraglich, ob eine Gemeinschaft ein Recht dazu hat, eine Person,

die sich der staatlich motivierten Vergebung verweigert, moralisch abzuwerten. Thomas Brudholm setzt sich diesbezüglich kritisch mit dem Vorsitzenden der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika, Desmond Tutu, auseinander. In seinem christlichen wie auch in der afrikanischen Ubuntu-Ethik verhafteten Denken betone Tutu soziale Harmonie als das Metaziel allen ethischen Handelns.²¹ Gefühle von Wut und Konfliktbereitschaft seien Tutu zufolge moralisch schwerer zu rechtfertigen, weil sie sich destruktiv auf die sozialen Beziehungen als Ganzes auswirkten. Menschen hätten zwar Anrecht auf Rachegefühle, doch verkörperten diejenigen noch stärker Ubuntu, die sich versöhnlich – und dadurch großzügig und menschlich zeigten.²² Daran lässt sich mit Brudholm zweierlei kritisieren: Zum einen gehe eine solche Vision eines Gemeinwesens von einer quasi konfliktfreien sozialen Harmonie aus, die in modernen liberalen pluralistischen Demokratien jedoch gar nicht wünschenswert ist. Ein gutes Gemeinwesen kann sich durch Konfliktfähigkeit auszeichnen – auch in Postkonfliktsituationen. Zweitens werden mit einer solchen Sichtweise diejenigen Menschen moralisch delegitimiert, die nicht das Vermögen oder den Willen in sich spüren zu vergeben. Es wird zugleich Druck auf die Opfer und deren Angehörige ausgeübt, ihre als negativ stigmatisierten Ge-

21 Thomas BRUDHOLM: *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Temple University Press: Philadelphia 2008, S. 42–56.

22 Desmond TUTU: *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, Patmos: Düsseldorf 2001.

19 Ebd., S. 41.

20 Ebd., S. 43.



fühle zu überwinden. Ihre Weigerung wird, und hier folgt Brudholm seinem Vordenker Améry, pathologisiert und ihre mögliche moralische, soziale und psychologische Funktion erst gar nicht in Betracht gezogen. Statt einen »dicken«, moralisch aufgeladenen Begriff der Versöhnung zu verfolgen, sollten wir lieber eine »dünnere« Variante der Koexistenz anstreben.²³

Aber es gibt nicht nur ethische, sondern auch psychologische Erwägungen, die vor einer »voreiligen« oder »unkritischen« Politik der Vergebung warnen. Die starke Betonung von Schuld und Vergebung spiegelt, wie bereits angedeutet, einen alten christlichen Topos, nämlich jenen der Sünde. In strukturell zutiefst ungerechten Situationen kann die Internalisierung von Gewalt, wie sie von Améry angesprochen wurde, zu einer individualisierten und verinnerlichten Form der Unterdrückung mutieren. Améry betont, dass eine voreilige Versöhnungsbereitschaft Ausdruck eines unterdrückten Bedürfnisses nach Rache sein könne.²⁴ Wenn dies der Fall ist, so scheint diese Art der Vergebung keine erstrebenswerte Vergebung darzustellen. Vielmehr müssten wir eine freiwillige ehrliche Vergebung bevorzugen, die das transformative Potenzial in sich birgt, sich selbst und andere zu verändern.

Wenn man Wut und Verletzung dagegen Raum gebe, sei dies auch als ein Zeichen der Selbstachtung und der Achtung vor den eigenen moralischen Werten zu begreifen, ar-

gumentiert Jeffrie Murphy.²⁵ Was eine Gemeinschaft braucht, sind demnach Wege, wie Menschen mit ihren Gefühlen der Ohnmacht, des Hasses und der Wut konstruktiv umgehen, statt diese zu verdrängen und zu delegitimieren.

4.

In der anfänglichen Episode von Charity Kondile verteidigt diese ihre Gefühle von Traurigkeit und Wut mit dem Hinweis darauf, dass sich in ihrem Leben nichts verändert habe. Im Gegensatz zum Leben der großen Politiker wie Nelson Mandela habe sich an ihren elenden Zuständen nichts verändert. Auf diesen Aspekt spielt auch die Allegorie mit dem Fahrrad in der Erzählung von Mxolisi Mpanbani an. Es erscheint geradezu paradox, einen Prozess als Weg der Versöhnung zu beschreiben, wenn die grundlegenden Unrechtsverhältnisse auch nach diesem Prozess fortbestehen. Genau diesen zweiten Aspekt, der das Verhältnis von Versöhnung und Gerechtigkeit in seinem Kern trifft, werde ich nun im verbleibenden Teil dieses Essays diskutieren, und zwar anhand der kritischen Kommentare zum südafrikanischen Prozess der Übergangsgerechtigkeit von Wole Soyinka und Mahmood Mamdani.

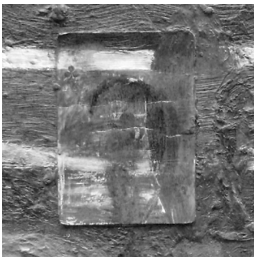
Soyinka argumentiert dafür, dass ein nachhaltiger Zustand der Versöhnung auf Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit gleichermaßen

Wenn man Wut und Verletzung dagegen Raum gebe, sei dies auch als ein Zeichen der Selbstachtung und der Achtung vor den eigenen moralischen Werten zu begreifen, argumentiert Jeffrie Murphy.

23 Thomas BRUDHOLM (Fn. 21), S. 172.

24 Jean AMÉRY (Fn. 14), S. 114.

25 Jeffrie G. MURPHY: *Getting Even. Forgiveness and Its Limits*, Oxford University Press: New York 2003, S. 18.



Soyinka zufolge fehlen im südafrikanischen Prozess der Übergangsgerechtigkeit sowohl die Säule der Verantwortung wie auch die der Gerechtigkeit in ausreichendem Maße.

basieren müsse. Versöhnung könne demnach nur eine Folge von Gerechtigkeit sein, nicht jedoch ihre Voraussetzung.²⁶ Gerechtigkeit umfasse eine moralische wie auch materielle Ebene gleichermaßen: Auf einer materiellen Ebene verlangt sie eine Form der Restitution bezogen auf das Leiden, was diejenigen erfahren haben, die vertrieben, enteignet oder ausgebeutet wurden. Auf einer moralischen Ebene fordert sie dagegen, dass der oder die Täterin die Verantwortung für ihre Handlungen (oder Unterlassungen) übernimmt und Gefühle von Reue und Buße zeigt. Versöhnungspolitik, welche diese fundamentalen Fragen der Gerechtigkeit außer Acht lässt, sei in zweifacher Hinsicht problematisch: Erstens erlegt sie dem Opfer eine Bürde auf, die aus gerechtigkeits-theoretischen Erwägungen heraus nicht leicht zu rechtfertigen ist. Je gravierender das Verbrechen gewesen sei, desto größer sei die Anforderung an das Opfer zu vergeben. Zweitens hinge dann der gesamte Prozess der Rechtsfindung von den »Gefühlen« des Opfers ab. Diese »Gefühle« können normativ betrachtet jedoch kein Gradanzeiger dafür sein, was gerecht ist. So mag es vorkommen, dass ein Opfer – heimgesucht von den Traumata und Verletzungen der Vergangenheit – gar nicht »zurechnungsfähig« ist; in dem Sinne, dass sie nicht darüber urteilen kann, ob die Strafflosigkeit, der sie zustimmt, im Verhältnis zu dem realpolitischen Ziel des

Zusammenlebens angemessen ist.²⁷ Der Prozess des Verantwortung-Übernehmens vermag dagegen zu einer Katharsis bei denjenigen zu führen, die unter den vorherigen Verhältnissen zu leiden hatten: Indem diese sehen, wie ihre Peiniger ihre Schuld annehmen, erlangen sie ein Gefühl der Befriedigung [*vindication*], welches notwendig dafür ist, die verletzte Integrität dieser Menschen wiederzuerlangen.²⁸ Als mögliche materielle Leistungen erwägt Soyinka nicht nur übliche Strafmaße wie Freiheitsentzug, sondern nennt eine ganze Bandbreite an Formen der Entschädigung: soziale Arbeit, freiwillige Abgabe von Eigentum zur Rehabilitation der Opfer, Bußzahlungen an die Gemeinschaft als Entschädigung für geschehenes Unrecht bis zu Opfern für die ruhelosen Geister der Gewaltopfer in Form überlieferter Rituale.²⁹

Soyinka zufolge fehlen im südafrikanischen Prozess der Übergangsgerechtigkeit sowohl die Säule der Verantwortung wie auch die der Gerechtigkeit in ausreichendem Maße. Die Täter erhielten Amnestie, ohne dass sie notwendigerweise Reue oder Buße zeigen mussten. Es reichte, dass sie die »Wahrheit« gestanden. Ebenso kam es zu keiner wesentlichen Umverteilung von materiellen Ressourcen: Vielmehr blieb die wirtschaftliche Struktur des Landes intakt.

Ähnlich kritisch begleitete Mahmood Mamdani den Prozess der Übergangsgerechtigkeit. In seinem Essay zu der Frage »Wann

26 Wole SOYINKA: *Die Last des Erinnerns. Was Europa Afrika schuldet – und was Afrika sich selbst schuldet*, Patmos Verlag: Düsseldorf 2001.

27 Ebd., S. 126.

28 Ebd., S. 45.

29 Ebd., S. 131.



Das christliche Modell des Geständnisses, der Reue und der daraus folgenden Vergebung, wie es von Erzbischof Desmond Tutu gefordert wurde, hat nach Mamdani dazu geführt, Unrecht zu individualisieren, zu enthistorisieren und zu dekontextualisieren.

mutiert *Versöhnung zu einer Negation der Gerechtigkeit?*« (1998) argumentiert er wie folgt: »Gerechtigkeit würde die Umverteilung von Macht und Produktionsverhältnissen erfordern. Meiner Ansicht nach ist das Scheitern in dem Versuch, Machtverhältnisse neu zu ordnen, ursächlich für das Kollabieren des nationalen Projektes gewesen. Aus diesem Kollabieren heraus erwuchs ein Paradigma von Rechten, die so eng gefasst sind, dass sie wenig Spielraum für eine sinnvolle Definition von Gerechtigkeit zulassen. Diese revisionistische, abgestumpfte Version von Rechten nach dem Kalten Krieg macht dasjenige aus, was wir heute als Versöhnung bezeichnen.«³⁰

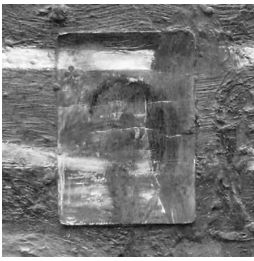
Diese These geht davon aus, dass wir es hier mit mindestens zwei unterschiedlichen Begriffen von Gerechtigkeit zu tun haben: Zum einen die »abgestumpfte« Form, welche allein auf die Rechte von Individuen gegenüber dem Staat fokussiert, inklusive dem Recht auf Eigentum. Eine andere, implizit von Mamdani bevorzugte Variante der Gerechtigkeit betont dagegen Fragen der sozialen, politischen und ökonomischen Machtbeziehungen und nimmt damit weniger das Individuum als die Gemeinschaft in den Blick. Aus letzterer Version ergibt sich, dass im Zentrum der Übergangsgerechtigkeit weniger die Verbrechen einzelner Individuen als das System der Apartheid als strukturelles Phänomen stehen sollte; und zwar die Art und Weise, wie Menschen Privilegien in diesem System genossen

30 Mahmood MAMDANI: *When Does Reconciliation Turn Into a Denial of Justice?* (Sam Mmoluthshungu Memorial Lectures), HSRC Publishers: Pretoria 1998.

und andere darunter kontinuierlich gelitten haben. Die Wahrheits- und Versöhnungskommission hat Mamdani zufolge zwar einzelne Verbrechen beleuchtet, aber nicht der Apartheid selbst den Prozess gebracht.³¹ Genau dies bemängelte Charity Kondile in dem eingangs aufgeführten Zitat als einen Mangel an Transformation der Lebensbedingungen der Opfer. Der Prozess der Übergangsgerechtigkeit war auch für Mamdani eine ausgehandelte Revolution, in welcher »Wahrheit« gegen Amnestie ausgetauscht wurde. Das christliche Modell des Geständnisses, der Reue und der daraus folgenden Vergebung, wie es von Erzbischof Desmond Tutu gefordert wurde,³² habe dazu geführt, Unrecht zu individualisieren, zu enthistorisieren und zu dekontextualisieren. Wenn Apartheid als System tatsächlich ein Verbrechen gegen die Menschheit gewesen ist, so implizierte dieses jeden Bürger, auch diejenigen, die nicht explizit im Namen dieses Systems gehandelt, aber durchaus von der Maschinerie der Unterdrückung profitiert hätten. Ein solches systemisches Verbrechen müsse auch in dieser Dimension aufgearbeitet werden. Dieser Aspekt kommt mit Amérys Forderung überein, die Weigerung zu vergeben könne als Appell für selbstkritische Geschichtspolitik fungieren. Denn ohne diese strukturellen Implikationen zu adressieren, läuft eine einseitige Politik der Versöhnung

31 Mahmood MAMDANI: *Amnesty or Impunity? A Preliminary Critique of the Report of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa (TRC)*, in: *Diacritics*, 43 3/4, (2002), S. 32–59, hier S. 55.

32 S.o., Fn. 22.



Gefahr, das Fortleben einseitiger Privilegierung zu verschleiern.

Demnach lassen sich auch wenigsten zwei verschiedene Versionen von Versöhnung voneinander unterscheiden, eine enge und eine weit gefasste: Während die enge Version institutionalisierten Rassismus auf individuelle Akte reduziert und auf einzelne Handlungen widerständiger Subjekte fokussiert, politisiert Mamdani zufolge ein weit gefasstes Verständnis von Versöhnung den Prozess der Übergangsgerechtigkeit und wendet den Blick darauf, wer unter den strukturellen Bedingungen leidet oder weiterhin von diesen profitiert. Letztere Version sollte stärker auf den Bildungsprozess der »Umerziehung« derjenigen hinwirken, die zwar nicht an aktiven Menschenrechtsverletzungen beteiligt waren, aber weiterhin Nutznießer des Systems sind, damit sie ihrer eigenen Komplizenschaft verstärkt gewahr würden.³³ Dadurch könnten sie Verantwortungsgefühle für die zukünftige Gesellschaft entwickeln, in der beide – schwarze und weiße Menschen – als »Überlebende« [*survivors*] friedlich miteinander leben könnten.³⁴

Ähnlich argumentierte der spätere Präsident Thabo Mbeki noch vor seiner Machtübernahme für eine Solidaritätssteuer (nach dem Modell des wiedervereinigten Deutschland), um die nötige materielle Basis zu schaf-

fen, welche die bereits institutionalisierte formale Gleichheit auch in eine reale Chancengleichheit überführen könnte. Unternehmen und Individuen, die vom Apartheidssystem profitiert hatten, sollten endlich ihren steuerlichen Verpflichtungen nachkommen, als ernst gemeintes Zeichen für die nationale Einheit und Versöhnung.³⁵ In diesem Sinne betont auch Schriftstellerin und Antipartheidaktivistin Antjie Krog die Grundstruktur der Postkonfliktgesellschaft: Es bedürfe im Postapartheidafrika verstärkt der Transformation und nicht allein der Re-conciliation [Wieder-versöhnung]. Terminologisch gehe letzterer Begriff davon aus, dass es vorher einen Zustand der Harmonie und gesellschaftlichen Kohäsion gegeben habe. Dies sei aber in Fällen wie denjenigen in Südafrika nicht der Fall. Auch müsse nicht der Reichtum gemäß eines ehemaligen Status quo verteilt [*re-distributed*] werden, sondern vielmehr die klassenbasierte, rassifizierte soziale Ordnung fundamental transformiert werden.

5.

Auch jenseits einer Ontologisierung des Bösen in Form von dichotomen Opfer-Täter-Beziehungen sollte sich die philosophische Debatte zur Übergangsgerechtigkeit dem Recht, zu einer vorschnellen Versöhnung »nein« sagen

33 Mahmood MAMDANI: *The Truth According to the TRC*, in: Ifi AMADIUM /Abdullahi AN-NA'IM (Hg.): *The Politics of Memory, Truth, Healing & Social Justice*, Zed Books: London / New York 2000, S. 176–183.

34 Mahmood MAMDANI (Fn. 31), S. 56.

35 Thabo MBEKI: *Statement of Deputy President Thabo Mbeki at the Opening of the Debate in the National Assembly, on »Reconciliation and Nation Building«*, <http://www.unisa.ac.za/contents/colleges/docs/1998/tm1998/sp980529.pdf>, vom 29.5.1998.



Die politische Forderung nach Vergebung bedarf einer sozialen Ordnung, in der die Selbstachtung und die Achtung vor dem Nächsten ein wesentliches Strukturmerkmal des Sozialen ist.

zu dürfen, kritisch stellen. Die Praxis der Übergangsgerechtigkeit sieht sich mit Fällen konfrontiert, in denen Individuen das Gefühl haben, eine Tat sei unsühnbar, und in denen die Treue zu ihren verstorbenen Weggefährten darin besteht, keinen Frieden mit der Vergangenheit, beziehungsweise den Tätern zu schließen. Aus dieser Perspektive kann argumentiert werden, dass eine vorschnelle Vergebung eine Kultur der Geschichtsvergessenheit und des Revisionismus hervorzubringen vermag, welche die Fortführung vergangenen Unrechts befördert. Was eine Gesellschaft in Postkonfliktsituationen durchaus fördern kann und sollte, ist dagegen eine Kultur der Versöhnung: durch gesellschaftspolitische Dialoge, Orte der Begegnung, eine aktive kritische historische Aufarbeitung und ein partizipatorisches Gedächtnis. Demnach kann es eine Politik für Versöhnung, aber keine Politik der Versöhnung geben. Hierin besteht ein Grenzraum der Vergebung.

Auch wenn eine Kultur der Vergeltung heute aus guten Gründen als unzeitgemäß, moralisch rückwärtsgewandt und politisch destruktiv betrachtet wird, so sollte eine holistische, interkulturell informierte und kritische Theorie der Versöhnung dennoch folgende ethische Fragen beantworten können: Wie gehen wir bei staatlich verordneter Versöhnungspolitik mit Fällen der Weigerung zu vergeben um? Darf auf Individuen für das (vermeintliche) Wohl der Gemeinschaft moralischer Druck ausgeübt werden, sich zur

Vergabung zu überwinden? Kann und sollte ethische Vergebung überhaupt als ein Element innerhalb eines politischen Versöhnungsprozesses fungieren?

Betrachten wir abschließend das Verhältnis von Gerechtigkeit und Versöhnung und den Akt des Vergebens als ein Element einer dichten Konzeption der Versöhnung, so haben die kritischen Interventionen von Soyinka und Mamdani in diese Debatte gezeigt, dass Letztere nicht ohne Erstere angemessen zu rechtfertigen ist. Eine Politik für Versöhnung muss die Eigentumsverhältnisse wie auch die Formen institutionalisierter Machtverhältnisse demokratisieren und eine Kultur der moralischen Gleichheit befördern, um den Nährboden für Versöhnung zu legen. Die politische Forderung nach Vergebung bedarf einer sozialen Ordnung, in der die Selbstachtung und die Achtung vor dem Nächsten ein wesentliches Strukturmerkmal des Sozialen ist. Denjenigen zu vergeben, die auch nach der Versöhnung weiterhin mit dem entwendeten Fahrrad morgens zu Schule fahren – um in der allegorischen Sprache Mpanbanis zu verbeiben – oder von ihren eingezäunten Wohnblöcken aus versöhnlich auf das Elend der shanty towns blicken, hat für die Opfer einen bitteren Nachgeschmack. Dies markiert eine weitere Grenze der Vergebung – beziehungsweise wäre eine begrenzte Theorie der Versöhnung aus dem Blickwinkel gerechtigkeits-theoretischer und ethischer Erwägungen.