

Schuld und Vergebung

Festschrift für Michael Beintker
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von

Hans-Peter Großhans, Herman J. Selderhuis,
Alexander Dölecke und Matthias Schleiff

Mohr Siebeck

ISBN 978-3-16-155277-9

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

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen 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 von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Inhalt

Albrecht Beutel

Dedit.

Schuld und Vergebung als Leitmotive der Predigtarbeit

Johann Joachim Spaldings 1

André Birmelé

Heil und Versöhnung.

Die Theologie von Bernard Sesboué 19

Victor E. d'Assonville

„... quicquid statuat iustum esse“.

Bemerkungen zu Buße und Versöhnung mit Hinweis auf Calvins

Kommentar zu Psalm 51 31

Gerard den Hertog

„Eine paradigmatische Fallstudie für die Hamartiologie und die
Versöhnungslehre“.

Zu Michael Beintkers Umgang mit den Fragen von Schuld und
Vergabung anhand der Stuttgarter Schulderklärung (1945) und des
Darmstädter Wortes (1947) 57

Sándor Fazakas

Macht und Ohnmacht der Moral in der Bearbeitung von

Schuldkonflikten in den posttotalitären Gesellschaften 73

Christian Grethlein

Beichte – eine unzeitgemäße Form der Kommunikation des

Evangeliums? 93

Hans-Peter Großhans

Schuld und Vergebung in Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt . . 109

Martin Hein

Versöhnung – Toleranz – Kompromiss.

Eine Verhältnisbestimmung 131

<i>Eilert Herms</i>	
Schuldig-Sein, Schuldig-Werden, Schuld vergeben – aus christlicher Sicht	147
<i>Stefan Holtmann</i>	
„... auf keinen Fall gleichgültig“. Karl Barths Beitrag zur politischen Ethik der Nachkriegszeit	189
<i>Michael Hüttenhoff</i>	
Erneuerung und Schuld der Kirche. Günter Jacobs Deutung des Kirchenkampfs	203
<i>Ulrich H.J. Körtner</i>	
Vergebung! Die fünfte Bitte des Vaterunser im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre	219
<i>Wolf Krötke</i>	
Ermutigung zur Freiheit! Die Kirche in der DDR und die Barmer Theologische Erklärung	235
<i>Andreas Lindemann</i>	
Schuld und Vergebung in der Jesusüberlieferung und bei Paulus	249
<i>Christian Link</i>	
„... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Anmerkungen zur religiösen und politischen Semantik der „Wiedergutmachung“	275
<i>Friederike Nüssel</i>	
„... wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hin setzen“. Zum christologischen Profil lutherischer Theologie und seiner ekklesiologischen Aktualität	289
<i>Jan Rohls</i>	
Der verlorene Sohn. Sünde und Gnade im reformatorischen Schauspiel	309
<i>Dorothea Sattler</i>	
Thesen zum Ablass. Ein ökumenisches Wagnis im Jahr 2017	325

<i>Gerhard Sauter</i> Gottes schöpferisches Vergeben	341
<i>Matthias Schleiff</i> Paradox und Praxis der Vergebung	357
<i>Herman J. Selderhuis</i> „... tot de ontschuldige aller Christenen ...“. Todesbericht als Unschuldsbeweis in Marten Microns Martyrologium	373
<i>Michael Trowitzsch</i> Christus-Zeit. Versuch einer erbaulichen Meditation	387
<i>Ernst-Joachim Waschke</i> Schuld und Vergebung nach dem Alten Testament am Beispiel der „Gnadenformel“ Ex 34,6f	403
<i>Michael Weinrich</i> Die Weisheit des Kreuzes. Annäherungen im Gespräch mit der Gemeinde	417
<i>Michael Welker</i> Bonhoeffer über Frieden	431
<i>Gunther Wenz</i> „Quid sit peccare“. Zum Sündenverständnis Anselms von Canterbury	441
<i>Jürgen Werbick</i> Das Kreuz Jesu: der Grund unseres Heils? Überlegungen zur soteriologischen Notwendigkeit des Kreuzes im Anschluss an den Grundlagentext des Rates der EKD „Für uns gestorben“	451
<i>Peter Zocher</i> „Die ganzen deutschen Dinge begleiten mich natürlich dauernd ...“. Karl Barths Brief an Hermann A. Hesse vom 3. April 1947	469
Bibliographie der Veröffentlichungen Michael Beintkers	485
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	527

Macht und Ohnmacht der Moral in der Bearbeitung von Schuldkonflikten in den posttotalitären Gesellschaften

Sándor Fazakas

In zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen¹ sprach sich Michael Beintker nach dem Ende des Kalten Krieges und nach den politisch-gesellschaftlichen und historischen Umbrüchen um 1989/1990 in Mittel- und Osteuropa für einen kritischen, aber auf Barmherzigkeit angewiesenen Umgang mit der Vergangenheit aus. Angesichts der Forderungen nach Aufarbeitung der Vergangenheit nach den Verbrechen des Nationalsozialismus und der kommunistischen Diktaturen sieht er den Umgang mit historischen und gesellschaftlichen Konfliktsituationen auf einen maßvollen Umgang mit Schuldsituationen angewiesen, in dem die Ebenen der Aufarbeitung differenziert, Schuldensicht auf dem Horizont der christlichen Vergebungs- und Versöhnungspraxis ermöglicht, die Geschichtsschreibung jedoch vor Ideologisierung bewahrt wird. Ein wesentlicher und in seinen Texten immer wieder vorkommender Aspekt liegt ihm besonders am Herzen, nämlich der Hinweis auf die *moralische Dimension* dieses Umgangs mit der Vergangenheit. Der diffuse Charakter und die Widersprüchlichkeit dieser Dimension wird aber nicht übersehen. Zum einen wird die Erinnerung an die Opfer der Unrechtstaaten des 20. Jahrhunderts als „die Pflicht der Lebenden in Hinblick auf ihre Zukunft“² wahrgenommen – im Einklang mit Adornos Forderung nach einem Gedächtnis für die wehrlos Getöteten.³ Zugleich wird die Verantwortung für das „öffentliche Nachdenken über Schuld“⁴ in einer Gesellschaft angesprochen. Zum anderen fragt Beintker nach den ethischen Prämissen des Nationalsozialismus und des deutschen Realsozialismus⁵ – auch

¹ Vgl. M. BEINTKER, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998; DERS., Schuld Erinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit (BThZ 17, 2000, 3–27); DERS., Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland (KZG 4, 1991, 445–461).

² BEINTKER, Schuld Erinnerung (s. Anm. 1), 3.

³ Vgl. ebd. Vgl. TH. W. ADORNO, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? (1959; in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 10/2, Frankfurt am Main 1992, 555–572), 557.

⁴ BEINTKER, Schuld und Verstrickung in der Neuzeit (in: DERS., Rechtfertigung [s. Anm. 1], 18–32), 19.

⁵ Vgl. BEINTKER, Die Schuldfrage (s. Anm. 1), 451.

wenn die Unterschiede beider Diktaturen nicht ausgeklammert werden könnten –, genauer nach jener „neuen Moral“, die nicht nur als Legitimationsquelle der jeweiligen Herrschaftssysteme dienen sollte, sondern eine neue, freie und gerechtere Welt und Menschheitsverbesserung verhieß, in der Tat aber durch einen „Terror der Tugenden“⁶ in einen historischen Schuldzusammenhang verbrecherischer Untugenden mündete. Nicht zuletzt weiß Michael Beintker auch um die Gefahr, dass die Aufarbeitung der Vergangenheit und die Erinnerungskultur einer Gemeinschaft gerade jenem falschen Moralismus anheimzufallen droht, der mit den Verhaltenserwartungen und politischen Bezugsrahmen der Gegenwart die Komplexität der Ereignisse reduziert, die wirklichen Opfer dem Unrecht wieder ausliefert und die Geschichtsschreibung zu interessenabhängigen Ideologisierungen verleitet.⁷

Dieser Beitrag wendet sich deshalb dieser moralischen Dimension des Umgangs mit schuldbelasteter Vergangenheit zu, um die fragwürdige Konstellation von Macht und Moral, Politik und Religion kritisch zu beleuchten.

1. Moral als Genese systemischer Schuldkonstellationen

„Die ethischen Prämissen unseres Realsozialismus bezogen ihre moralische Legitimation aus dem großangelegten Versuch, eine von Entfremdung, sozialem Elend, Unfrieden und Entrechtung der Unterprivilegierten freie Welt zu bauen. [...] Der Appell an die soziale Verantwortung der Menschen, [...] die Verheißung, alles Elend aus den Angeln zu heben und die Menschheit zu humanisieren übte, [...] eine starke Anziehungskraft aus“⁸

– schreibt Beintker 1991, in einer Zeit, in der die unmittelbaren und persönlichen Erfahrungen eines Zeitzeugen sich mit der Leidenschaft eines Theologen verschränkten, um die theoretischen und praktischen Folgen einer Leitideologie zur „Befreiung der Menschheit“⁹ theologisch reflektieren zu können. Eine Strategie der Menschheitsverbesserung und die Vorstellung einer moralisch perfekten Gesellschaft ist deshalb lehrreich für einen Theologen, weil es in einem totalen Staat nicht einfach um die Folgen verbrecherischer Untaten ging (oder geht), sondern um den „Terror der Tugenden“¹⁰, um eine Macht also, die im Namen der Moral jeden nüchternen Blick verstellt, jede Kritik verstummen lässt und jede Ungerechtigkeit mit dem Anschein der Gerechtigkeit und Rechtmäßigkeit umhüllt. Woher kommt aber diese Entstellung von Moral, wie wird Moral zur Komplizin politischer Machtausübung und wie lässt sich die Natur

⁶ AaO 452.

⁷ Vgl. BEINTKER, *Schulderinnerung* (s. Anm. 1), 21–27.

⁸ BEINTKER, *Die Schuldfrage* (s. Anm. 1), 451.

⁹ AaO 452.

¹⁰ Ebd.

dieser Moral beschreiben – besonders wenn man merkt, dass die mentalen und sozialen Wirkungen politischer Totalitarismen und deren moralische Prämissen keineswegs mit einem historisch-politisch konstruierten Schlussstrich der friedlichen oder blutigen Revolution aufhören?

Spätestens seit der Auseinandersetzung mit Nietzsches „Genealogie der Moral“ ist sich man dessen bewusst, dass die historische Erfahrung moralischer Katastrophen in der europäischen Zivilisation mit der wert- und normsetzenden Selbstbehauptung der Einzelnen bzw. sozialer Gruppen und mit der Utopie einer erlösenden Moral im Einklang steht. Ervin Vályi Nagy denkt bereits 1989 – also um die Wende der gesellschaftlichen-politischen Verhältnisse in Mittel- und Osteuropa – über das Verhältnis von Norm und Wert nach und stellt fest: Gerade die großen negativen Utopien des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass die angebliche „Normalität“, d.h. „die völlige Anpassung an die durch die öffentlichen Meinung diktatorisch vorgeschriebenen Normen, die drohende Gefahr für die Menschlichkeit des Menschen“¹¹ darstellt. Wenn aus einer deskriptiven Norm, die beschreibt, was normal ist, eine präskriptive wird, „wenn aus der Feststellung: ‚So ist das‘, das Diktat folgt: ‚Das muss auch so sein‘, dann wird die Entsprechung gegenüber den Normen zum höchsten Ideal und Wert erklärt“¹². In diesem Fall wird die lückenlose Adaption und Anpassung an das Gegebene zu einer Moral, die keineswegs ethisch ist, aber die Sehnsucht nach Konformität befriedigt.

Rolf Zimmermann gibt zu bedenken, dass die weltgeschichtlichen Mächte wie der Bolschewismus und der Nationalsozialismus im Kontext der eigenen Ideologie und politischer Militanz solche moralischen Selbstverständnisse – genannt: „Transformationsmoral“¹³ – entwickelt haben, die mit einen universalistischen Anspruch auftraten und die „Erlösung der Menschheit von Juden und Klassengegensätzen“ bzw. die „Schaffung eines neuen Menschen“¹⁴ versprochen. In der Analyse der Motive, Faszinationskraft und Folgen solcher Transformationsmoralen greift Zimmermann auf Leo Trotzki's moralische Typologie¹⁵ zurück, um zu zeigen, dass die Moral im Verständnis dieses „Idealtypus bolschewistischer Transformationsmoral“¹⁶ eine Funktion des Klassenkampfes ist, die das Verhalten der Menschen und den Gang der Geschichte prägen und

¹¹ E. VÁLYI NAGY, *Unsere Ethik heute? Unser Werte- und Normensystem* (1989; in: Á. VÁLYI-NAGY [Hg.], *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart 2000), 128.

¹² Ebd.

¹³ R. ZIMMERMANN, *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*, Reinbek bei Hamburg 2008, 102.

¹⁴ AaO 102f.

¹⁵ Vgl. aaO 104; L. TROTZKI, *Ihre Moral und unsere* (in: U. KOHLMANN [Hg.], *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*, Lüneburg 2001, 131–160), 126 f.

¹⁶ ZIMMERMANN (s. Anm. 13), 104.

aus der Illusion der „ahistorischen bürgerlichen Moral“ hinausführen sollte. Die völlige Abkehr von der bürgerlichen Moral und das Machtpotenzial zur Schaffung einer neuen Moral wurden von der revolutionären Partei verkörpert, die den Aufbau einer Gesellschaft ohne soziale Widersprüche versprach, aber dies unter Anwendung von revolutionären bzw. gewaltsamen Mitteln erreichen wollte. Ziel dieses Kampfes ist die Befreiung des Menschen – und alle Mittel sind in den Dienst dieses moralischen Leitziels gestellt. Alle Mittel sind aber an sich Zwischen-Ziele, die zur Erreichung des Leitzieles bestimmt sind und danach gerechtfertigt werden, ob sie zur Realisierung dieser Idee beigetragen haben oder nicht. Das bedeutet zugleich, dass die Mittel bzw. Zwischen-Ziele jederzeit zur Disposition der revolutionären Partei stehen und sie inhaltlich danach bestimmt bzw. geändert werden, dass sie im Rahmen des Klassenkampfes zur Befreiung des Menschen (verstehe: der an die sozialistische Idee gebundenen und in die Klassenkampfgemeinschaft eingebundenen Menschen) führen sollten. Hier entsteht nach Zimmermann ein moralisches Brachland¹⁷ zwischen zwei Polen, zwischen den feindlichen Klassen (zu denen jede Verbindung zu sprengen ist) und der die sozialistische Befreiungsidee verkörpernden Kampfgemeinschaft. An der Spitze der letzteren steht die Partei.¹⁸ Dieses Brachland muss immer wieder neu bestellt werden. Das heißt, dass in diesem System allgemeine moralische Kriterien und individuell-ethische Reflexionen bzw. Entscheidungen keinen Platz mehr haben. Zwischen persönlicher Moral und Interesse der Partei kann es keinen Widerspruch geben. Das moralische Entscheidungsmonopol liegt bei den Agenten dieser neuen Moral (d.h. bei der Parteiführung), die sich die Anwendung aller Mittel erlauben, die wirklich zur Erreichung des Endzwecks tauglich sind. Die katastrophalen Folgen dieses Klassenkampfes, wie Terror und Gulag, Entrechtung von Menschen, zeigen das systematische Ausblenden allgemein-ethischer oder humanistischer Abwägungen (ganz zu schweigen von einer Ethik christlicher Prägung) und die institutionelle Verdrängung individueller Freiheitsansprüche. Für den Einzelnen blieb nur noch eine Möglichkeit: die moralische Anpassung an bzw. die Integration in das System – ein Weg, der die soziale Interaktion der Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen in der Zeit des realexistierenden Sozialismus und weit darüber hinaus geprägt hat.

Zimmermann sieht die strukturelle Analogie zwischen dem Bolschewismus und dem Nationalsozialismus darin, dass in beiden Konzeptionen der Kampf zum Selbstzweck erklärt wird: Das jeweilige Menschheitsideal – die sozialistische Befreiung des Menschen und das schöpferische Menschentum in Gestalt der arischen Rasse – wird mit Idealen von „Stark-Sein“, „Gut-Sein“, dem „Besser-Sein“ identifiziert, deren Verwirklichung mit der Theorie des Kampfes ver-

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. aaO 108.

bunden wird.¹⁹ Ähnlich sieht 1935 der ungarische Philosoph István Bibó im Faschismus die Verschränkung der Versprechen rechter und linker Revolutionen in Europa, einen Versuch, bestimmte Elemente – wie Demokratie, Sozialismus, Religionsfeindlichkeit und Nationalismus – je nach Bedarf der Machtausübung zu vermengen. Diktatorische und antidemokratische Züge dieser Bewegungen konnten sich aber in Gesellschaften mit historisch unterentwickelter politischer Kultur und Öffentlichkeit mit höherem Erfolg durchsetzen.²⁰

Der Einsatz von Gewalt in diesem Kampf ist genauso selbstverständlich wie die Verklärung des Heroismus, nach dem das eigene Leben für die Gemeinschaft zu opfern gilt. Die Gewalt wird moralisch in den Kampf für die Durchsetzung der jeweiligen Weltanschauung integriert, wobei dem Programm der Weltanschauung eine quasi religiöse Funktion verliehen wird und zwar unter dem Motto „einer allgemeinen menschlichen Kultur-, Sittlichkeits- und Moralentwicklung“²¹. Die Umsetzung dieser Idee verlangt organisatorische Formen und strukturelle Maßnahmen, Zusammenschlüsse und Massenbewegungen. Das Führerprinzip, die Abstufung von Organisationsformen mit entsprechenden Verantwortungsgraden, symbolkräftige und faszinierende Orte und Massendemonstrationen sollten die Überlegenheit und die majestätischen Ziele dieser Weltanschauung verkündigen. In diesem Gefüge wurden bestimmten Organisationsformen besondere Rollen zugeordnet: Über die technisch perfekte Durchführung des ideologischen Kampfes und der moralisch legitimierten Gewalt hinaus sollten diese Gruppen oder Eliteeinheiten (z. B. die Waffen-SS) als moralisches Idealbild gelten.²² Als Träger bestimmter Merkmale wie Tugend, Gehorsam, Ehre, Treue oder Kameradschaft sollten sie die Transformation der gesamtgesellschaftlichen Moral, etwa im Sinne einer Umerziehung des Volkes, bewirken. Zugleich gelangten sie zu einem Selbstverständnis, das den jeweiligen Menschheitsidealen entsprach. Kein Wunder, dass das Christentum als der größte weltanschauliche Gegner galt: Ein christlich geprägter Gewissensbegriff oder die ethische Selbstreflexion des Individuums oder einer Gruppe standen der zu erzielenden moralischen Umgestaltung im Wege, daher gehörte die Auflösung christlicher Kirchen zu den geheimen oder deklarierten Zielen der jeweiligen Diktaturen.

¹⁹ Vgl. aaO 117f.

²⁰ Vgl. I. BIBÓ, *Előadás a német nemzetiszocializmusról* [Vortrag über den deutschen Nationalsozialismus] (1935; in: *DERS., Válogatott Tanulmányok* [Ausgewählte Studien] 1935–1979, Budapest 1990, 107–128), 115f.

²¹ AaO 119.

²² Im Rekurs auf die Untersuchungen von Bernd Wegner schildert Rolf Zimmermann Himmler und die Waffen-SS als eine ordensanaloge Organisation (als Gegenorden zu den Jesuiten), die eine religiöse Überhöhung erlangte und sich durch solche Tugenden wie Gehorsam, Ehre, Treue gegenüber Hitler bis in den Tod und Zurückstellung individueller Anliegen zugunsten einer höheren Bindung (etwa an die Volksgemeinschaft) ausgezeichnete. Vgl. ZIMMERMANN (s. Anm. 13), 120–122.

Hier geht es also – mit einer Begrifflichkeit Nietzsches – um den „Willen zur Macht“ in sozialen und politischen Ordnungen als individueller und kollektiver Prozess der Selbstentfaltung der Menschen.²³ Ging es aber anfangs um die wertsetzende Selbstentfaltung des Menschen (veranschaulicht etwa an Beispiel der Künstler), verschiebt sich der Hauptakzent des Willens zur Macht im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Kontext auf den Willen zur Beherrschung anderer in Form autoritärer oder diktatorischer Dominanz. Von Julius Caesar bis Napoleon oder Hitler, von der Französischen Revolution bis zur Militanz kommunistischer Herrschaft sowjetischer Art oder dem realexistierenden Sozialismus ging es letztlich um das gleiche Phänomen: Alle wollten ihre eigene Wertsetzung durchsetzen und ihrer Macht in doppelten Form Ausprägung geben, nämlich in Form von Überzeugungsmacht und als Ordnungsmacht. Ging es bei der ersten um die Entfaltung der kommunikativen Überzeugung dieser Wertsetzung bzw. um die Etablierung der neueren Moral mit entsprechenden Mitteln und Institutionen der Gesellschaft (von der Propaganda bis zur Bildung), stützt sich die letztere auf die Gestaltung gesellschaftlicher und politischer Ordnungen, gegebenenfalls unter Einbeziehung gewaltsamer Mittel. Dadurch wird die Moral zur Moral der Herrschenden – und umgekehrt, herrschende Moral soll die gemeinsame Lebensform, Weltsicht und Anschauung der Menschen prägen. Mit Recht kann man Zimmermanns Feststellung über die Gedankenfigur Nietzsches im historisch-politischen Kontext zustimmen und dahingehend erweitern, dass der große „Impetus zur radikalen moralischen Transformation des Menschen mit der totalen Absage an die alte Moral [...] zu extremen politischen Konsequenzen [verführt], wenn er sich mit Ideologien berührt oder verbindet, welche die realpolitische Bedingungen zu kennen glauben, unter denen der neue Mensch zu erschaffen ist“²⁴. Ohne die Wirkungsgeschichte rekonstruieren oder die Moral des Nationalsozialismus oder des Bolschewismus direkt und allein auf das Gedankengut Nietzsches zurückführen zu wollen, lässt sich die Thematisierung von *Moral als Macht* mit Blick auf die Katastrophen des 20. Jahrhunderts unschwer nachvollziehen.

²³ Das Problem bei Nietzsche ist, dass bei ihm mit der Proklamierung des Todes Gottes und der Hinfalligkeit des Christentums die absolute Instanz der Moral entfällt und damit die wertsetzende Selbstentfaltung des Menschen in die Krise geraten ist. Diese Krise wird dadurch verschärft, dass er für die neue moralische Setzung den „höheren Menschen“, den „Übermenschen“ auftreten lässt, der jede höhere Norm, Pflicht oder Sittengesetz verwirft und sich selbst zum (Selbst-)Gesetzgeber wird. Die Lobpreisung des neuen Menschen geht mit der Zusammenschließung der moralischen Transformation mit der biologischen Transformation einher, nachdem die Schwachen in der neuen Menschheitsgesellschaft keinen Platz mehr haben. Vgl. ZIMMERMANN (s. Anm. 13), 144. 152; F. NIETZSCHE, Fröhliche Wissenschaft (1887; in: DERS., Digitale Kritische Gesamtausgabe [eKGWB], www.nietzschesource.org), 125; DERS., Zur Genealogie der Moral II (1887; in: eKGWB), 24f; DERS., Also sprach Zarathustra I (1883; in: eKGWB), 101.

²⁴ ZIMMERMANN (s. Anm. 13), 155.

Macht an sich ist noch kein Übel. Sie ist lebensnotwendig für den Aufbau und das Funktionieren sozialer Systeme, Strukturen oder Organisationen. Für die Ordnung des Zusammenlebens aller Beteiligten in einem sozialen System bedarf es der Macht. Die klassische Definition Max Webers rechnet schon mit der Möglichkeit des Machthabers, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzuführen“²⁵. Hannah Arendt kann die kollektive Dimension und zugleich die positive bzw. lebensdienliche Funktion der Macht noch genauer beschreiben, wenn sie sagt: Macht „entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen“²⁶. Macht ist kein Besitz der Menschen, eher ein Potenzial, das einen politischen Körper zusammenhält. Mit positivem Machtpotenzial hat man es zu tun, wenn

„Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, [...] wo Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern [...] um neue Realitäten zu schaffen“²⁷.

In einem totalitären System wird dieses „zusammen handeln“ – von dem Arendt spricht – brisanter ausfallen. In autoritären bzw. totalitären Herrschaften wird Macht nicht allein mit blutiger Gewalt gegen Widerstreben und zur Unterwerfung der Adressaten durchgesetzt. Das auch! Aber nach der Etablierung des Systems – über die Aufrechterhaltung der Angst durch die repressiven Organe des Staates hinaus – wird sie auf eine solche Weise ausgeübt, dass die Unterdrückten auf verschiedene Weise mit ihren Unterdrückern zusammenarbeiten und der moralischen Täuschung erliegen, dadurch sich selbst oder andere retten zu können.²⁸ Nicht zuletzt wird dadurch die personelle Zurechenbarkeit der Schuld auf einen undefinierbaren Täterkreis verschoben.²⁹ Die subtile und wirkungsvolle Kraft solcher Machtausübung setzt sich durch, indem gerade die Beziehungen, das Vertrauen und der gegenseitige Respekt unter den Beteiligten des Zusammenlebens ruiniert wird. Die zerstörerische Wirkung solcher Machtausübung bzw. Unterwerfung wird oft erst erkannt, wenn es bereits zu spät ist – und zwar bei dem selbsttrügerischen Eindruck, Freiräume für sich geschaffen zu haben.

²⁵ M. WEBER, *Soziologische Grundbegriffe* (1921; in: DERS., *Gesammelte Werke. Wirtschaft und Gesellschaft. Erster Teil*, Berlin 2001, 1–30), 28.

²⁶ H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 82010, 252.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. K. BERNER, *Täuschen und Enttäuschen. Das Böse in Verbindung mit Macht und Moral* (in: DERS. [Hg.], *Neuere Verflechtungen von Macht, Religion und Moral*, Hamburg 2006, 107–121), 118f.

²⁹ Vgl. H. ARENDT, *Organisierte Schuld* (*Die Wandlung* 1, 1945/46, 333–344).

2. Macht und Ohnmacht der Kirchen in systemischen Schuldkonflikten

Gerade an dieser Stelle, wo man glaubt, Freiräume für sich geschaffen zu haben und mit den eigenen (theologischen) Prämissen moralisch kompatible Wahrheitsmomente³⁰ in den weltanschaulichen Grundlagen des politischen Systems entdeckt zu haben, zeigt sich die besondere Gefährdung der protestantischen Kirchen in den Diktaturen des vergangenen Jahrhunderts, u. a. im realexistierenden Sozialismus. Bereits 1931 betrachtet Karl Barth die Etablierung der Totalitarismen seiner Zeit als Aufkommen von „ganz neuen Religionen“³¹, die er für eine gar nicht harmlose Versuchung und Herausforderung für Kirche und Theologie hält. Er sieht zwischen den neuen Religionen³² keinen Unterschied darin, dass sie mit sich reden lassen und bereit sind, dem Christentum Koalition anzubieten, soweit dieses ihren Absolutheitsanspruch nicht bezweifelt – aber sobald das Christentum die Gottheit ihrer Götter in Frage stellt,³³ werden sie unerbittlich. Für Barth steht der christliche Glaube in einem ständigen Kampf gegen jede totalitäre Religion, obwohl die Versuchung naheliegt, „sich durch einen kleinen Verrat an der eigenen Sache dem [...] drohenden Konflikt mit dem fremden Religionen zu entziehen“³⁴. Ein Blick in die Geschichte der Kirchen im Mittel- und Osteuropa des 20. Jahrhunderts scheint diese Annahme zu bestätigen. Stellvertretend seien hier das wohlbekannte Verhalten kirchenleitender Gremien und die Entwicklung der theologischen Arbeit in den protestantischen Kirchen in Ungarn³⁵ zur Zeit der beiden Weltkriege und der sozialistischen Regime erwähnt. Die gängige Interpretation dieses Gegenübers von Staat und Kir-

³⁰ Vgl. dazu Wolf Krötkes Äußerungen zu Barths Affinität für die Wahrheitsanliegen des Sozialismus (in: M. BEINTKER/CH. LINK/M. TROWITZSCH [Hg.], Karl Barth in Deutschland [1921–1935]. Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, 468f).

³¹ K. BARTH, Fragen an das „Christentum“ (in: DERS., Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon 1957, 93–99), 93; Vgl. M. WEINRICH, Karl Barths Kampf gegen die religiöse Versuchung des Nationalsozialismus. Von der bescheidenen Kompromisslosigkeit der Theologie (in: R. FABER/G. PALMER [Hg.], Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?, Würzburg 2003, 123–145).

³² Neben dem Faschismus und Amerikanismus nannte Barth den „genuin (russischen) Kommunismus“ als eine solche Religion, die mit der „Idee von der Herrschaft bzw. Alleinexistenz des ‚werk tätigen Volkes‘“ jedes Opfer abfordert, jeden anderen Anspruch ausschließt und die eine Religion ist, die gegenüber dem Christentum seit dem alten Islam nicht auf dem Plan gewesen ist“ (BARTH [s. Anm. 31], 94).

³³ Vgl. aaO 95.

³⁴ AaO 96.

³⁵ Vgl. V. VAJTA, Die diakonische Theologie im Gesellschaftssystem Ungarns, Frankfurt am Main 1987; E. VÁLYI NAGY, Gott oder Geschichte? (1955; in: Á. VÁLYI-NAGY [Hg.], Geschichtserfahrung [s. Anm. 11], 25–35); Z. BALOG/G. SAUTER (Hg.), Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns 1967–1992, Frankfurt am Main 1997.

che in ehemaligen sozialistischen Ländern geschah meistens mit den Denkfiguren der „Konfrontation“ und der „Koalition“³⁶: Um der existentiellen Bedrohung entkommen und für die eigene Tätigkeit Freiräume schaffen zu können, sind die Kirchen gewollt oder ungewollt Koalitionen bzw. Partnerschaften mit den jeweiligen Machthabern eingegangen (obwohl inhaltlich und nach dem Grad theologischer Legitimation dieser Partnerschaften die Unterschiede zwischen den jeweiligen Kirchen und Ländern nicht zu übersehen sind). Doch die Gründe für diese Ambiguität liegen viel tiefer und sind nicht einfach pragmatischer oder moralischer Natur.

Ernst-Wolfgang Böckenförde sieht die Verunsicherung, den Relevanzverlust und die Not der Kirchen in der jüngsten Geschichte europäischer Gesellschaften in ihrem problematischen Verhältnis zu den Grundlagen und dem Inhalt des modernen Bewusstseins und zur Krise dieses modernen Bewusstseins.³⁷ Die Kirchen sind historisch gesehen „nicht nur als Faktor der Hervorbringung, sondern auch als Faktor der Abwehr des modernen Bewusstseins aufgetreten“³⁸. Das moderne Bewusstsein ist für Böckenförde „in mehrfacher Hinsicht durch einen Zug zur Rationalität bestimmt“³⁹. Diese Rationalität wendet sich u. a. gegen vor-rationale Unbefragbarkeiten, wie Mythen und Tabus, gegen nicht von der Vernunft legitimierte Autoritäten, gegen geglaubte Ordnungen mit universalem Anspruch und will die eigenen Ordnungs- und Geltungsansprüche „in einem prinzipiell unbegrenzten Diskurs behaupten und als konsensfähig“⁴⁰ darstellen. Ermöglicht wurde dieses Bewusstsein seit Augustins Unterscheidung von Gottesreich und Weltreich, durch die Trennung von „geistlich“ und „weltlich“, aus der sich eine Delegitimation der religiös-politischen Einheitswelt und die weltlich-rationale Begründung der Politik ergab. Die Religionsfreiheit wurde zum Prinzip der Zuordnung von geistlichem und weltlichem Bereich des zunehmend säkularisierten Staates. Aber auch das Prinzip der Subjektivität, die Unverfügbarkeit des Gewissens und der Person für den Staat

³⁶ Näher ausgeführt in S. FAZAKAS, Kirche und Staat in Ungarn. Öffentlichkeitsrelevanz unter den veränderten Rahmen nach der Wende (in: M. BEINTKER/DERS. [Hg.], Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie [Studia Theologica Debrecinensis, Sonderheft], Debrecen 2008, 69–76).

³⁷ Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Kirche und modernes Bewusstsein (Communio 15, 1986, 153–168), 156–165.

³⁸ AaO 159. Hier verwendet Böckenförde den Begriff „Kirche“ differenziert: Bei der Herausbildung des modernen Bewusstseins hat er nicht so sehr die hierarchische Kirche mit ihren Ämtern vor Augen als vielmehr die Glaubensgemeinschaft der Glaubenden bzw. „die Wirkung im Denken und Handeln der Gläubigen“ und die Theologie als Reflexionswissenschaft (aaO 156). In den Beispielen der Abwehr des modernen Bewusstseins tritt die etablierte institutionelle Kirche hervor und fällt das Fehlen jener reflexiven theologischen Arbeit auf. Vgl. H. E. TÖDT, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft (ZEE 5, 1961, 211–241), bes. 235–241.

³⁹ BÖCKENFÖRDE (s. Anm. 37), 154.

⁴⁰ Ebd.

wurde damit grundgelegt. Die Entsakralisierung der Welt und damit das neue Weltverhältnis bildeten die geistliche Voraussetzung für die Freisetzung von Naturwissenschaften und Technik (bis auf die Unterwerfung und Ausnutzung der Natur für die Zwecke des Menschen).⁴¹ Abwehrpositionen der Kirchen gegen das moderne Bewusstsein wurden aber auf beinahe überlappende Weise gerade an den Feldern bestätigt, wo das christliche Glaubensgut und die Theologie als bewusstseinsfördernd gewirkt haben. Der Widerstand gegen die Verwirklichung der Modernität zeigte sich in dem Versuch, die Konsequenzen der Trennung von „geistlich“ und „weltlich“ abzublocken, sowie in einer Frontstellung gegen die Entflechtung der institutionellen Verbindung von Kirche und politischer Ordnung. Mit der religiösen Toleranz und der Religionsfreiheit sowie mit einem an der subjektiven Freiheit orientierenden Freiheitsbegriff haben sich sowohl katholische als auch protestantische Kirchen schwergetan.⁴² Die Absetzung gegenüber Aufklärung und liberalen Zeitgeist hat dazu geführt, dass die Kirchen nicht imstande waren, die Entwicklung der modernen kapitalistischen Gesellschaft mitzugestalten oder in den Prozess kritisch-korrektiv einzugreifen. Die starke antikapitalistische und antiindividualistische Prägung kirchlichen Agierens – abgesehen von den Angeboten alternativer Gemeinschaftsformen und sozialdiakonischer Initiativen – hat die eigenen reformerischen Impulse abgeschwächt und nur noch die Suche nach Anpassungsstrategien ermöglicht. Dieser Umstand hat Kirche und Theologie daran gehindert, gerade an der Stelle innovativ-reflexiv zu handeln, wo die Krise des modernen Bewusstseins auftrat.⁴³

Ohne die Ursachen des Krisenbewusstseins des modernen Geistes im Detail rekonstruieren zu wollen, sei in unserem Zusammenhang mit Böckenförde nur darauf hingewiesen, worin diese Krise inhaltlich besteht. Die Krise lässt sich u. a. daran erkennen, dass „das moderne Bewusstsein anfällig für den Umschlag in den Totalitarismus“⁴⁴ ist. Eine individualistisch konzipierte und in den Bann des Fortschrittsoptimismus gezogene Rationalität führt unter Umständen – wie der faschistische Nationalsozialismus und der bolschewistische Kommunismus gezeigt hat – zu einer totalen, die individuelle Freiheit relativierenden Inanspruchnahme des Menschen, mit der Zusage einer besseren Zukunft. Das Auftreten von Totalitarismus ist aber keineswegs eine historische Erscheinung oder eine politisch-gesellschaftliche Bewusstseinsform des 20. Jahrhunderts. Weil das moderne Bewusstsein selbst eine Disposition für einen Umschlag in den Totalitarismus enthält, ist mit einer Wiederkehr ungerechter und unmenschlicher Strukturen, Mächte und Verstrickungen immer wieder zu rechnen.

⁴¹ Vgl. aaO 156–159.

⁴² Vgl. aaO 160f.

⁴³ Vgl. ebd.; Vgl. TÖDT (s. Anm. 38), 234 f.

⁴⁴ BÖCKENFÖRDE (s. Anm. 37), 155.

Können Kirche und theologisches Denken zur Überwindung dieser Gefahr etwas beitragen? Die Vorstellung einer strikten Trennung von Glaube und Politik, vom kirchlichen und politischen Bereich – gestützt von einer ontologischen Ordnungsmetaphysik über Staat, Volk und Nation – hat, geschichtlich gesehen, zu einer eher unkritischen oder nach Anpassung suchenden Haltung der Kirchen dem Staat gegenüber geführt. Statt eine Einsicht in die Motive politischer Akteure zu suchen und eine sachgerechte Analyse der ideologischen, kulturellen, historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen politischer Entscheidungen vorzunehmen, haben die Kirchen eher eine moralisch gefärbte Haltung in der Öffentlichkeit eingenommen, meist in zwei Richtungen. Entweder wurde seitens der Kirchen eine *Begeisterung* für die guten und gerechten Ziele des jeweiligen Staates bezeugt oder sie haben einfach *moralische, politische und theologische Zugeständnisse* gemacht, um angeblich Schlimmeres zu verhindern.⁴⁵ Derivate solcher kirchlicherseits gezeigten Begeisterung sind in allen kritischen Epochen zu beobachten: Die Mobilisierung im Fall eines Krieges mit dem Ziel, die Würde der Nation wiederherstellen zu können, und der Feldzug der Männer an die Front in den Tagen des bevorstehenden Krieges wurden genauso eifrig begrüßt wie die angeblich gerechteren und dem Zuspruch des Evangeliums entsprechenden Ziele⁴⁶ der neuen Gesellschaftsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg oder später die gute Zusammenarbeit von Christen und Nicht-Christen am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft. Bei den Zugeständnissen, die gemacht wurden, um scheinbar Schlimmeres abzuwehren, denke man an die Haltung kirchlicher Amtsträger – abgesehen von wenigen Ausnahmen – gegenüber den antijüdischen Maßnahmen der Regierungen oder die Hinnahme der Pogrome, der Diskriminierung und Deportationen der Juden vor und während des Zweiten Weltkrieges in Europa.⁴⁷ Es besteht kein Zweifel daran, dass die Gewaltmaßnahmen des radikalen Rassenantisemitismus

⁴⁵ Näher ausgeführt in S. FAZAKAS, Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht (in: DERS./G. PLASGER [Hg.], Geschichte erinnern als Aufgabe der Versöhnung. Beiträge aus Ungarn, Deutschland und Österreich [FRTH 5], Neukirchen-Vluyn 2015, 14–34), 20–28.

⁴⁶ Vgl. L. RAVASZ, „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia“. Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből [Was das Evangelium verheißt, soll von Demokratie verwirklicht werden. Fragment aus dem gemeinsamen Rundbrief der Bischöfe] (Élet és Jövő [Leben und Zukunft] 1945. augusztus 18, 1–3), 1.

⁴⁷ Ungarische Kirchenleitende haben z. B. den ersten zwei Judengesetzen im Oberhaus des ungarischen Parlamentes mit dem Argument zugestimmt, das „wirtschaftliche und gesellschaftliche Gleichgewicht“ sei wiederherzustellen, auch wenn eine rassenbiologische Diskriminierung inakzeptabel sei. Ohne diese Gesetze – so die Argumente in der parlamentarischen Debatte – würden die radikalen politischen Kräfte und damit der nationalsozialistische Einfluss bei den bevorstehenden Parlamentswahlen zu einer dammbruchartigen Mehrheit führen, was unerwünscht sei. Vgl. R. BRAHAM, A magyar Holocaust [Der ungarische Holocaust], I. kötet, Budapest 1988, 122; L. RAVASZ, Emlékezéseim [Meine Erinnerungen], Budapest 1992, 213; Felsőházi Napló 1939–1945 [Tagebücher des Oberen Hauses] (in: Országgyűlési dokumentumok 1961–1990 [Dokumente des ungarischen Parlaments 1961–1990]), 163. 288 ff.

in vielen kirchlichen Kreisen abgelehnt wurden und nicht wenige Pfarrer versucht haben, zwischen den Zeilen die Mitverantwortung der Christen für die bedrängten Juden zu thematisieren, oder gar das Risiko eingegangen sind, bedrängten Mitbürgerinnen und Mitbürgern einen Unterschlupf vor einer Deportation in kirchlichen Gebäuden zu gewähren. Doch, der Gedanke einer in der Erwählungsgeschichte Gottes gründenden Gemeinschaft von Israel, Judentum und Kirche oder die Mahnung, dass die Verwerfung der Juden die Verwerfung Christi und dann der Kirche nach sich ziehen sollte, waren selbst in den theologisch gebildeten Kreisen der Kirchen nicht angekommen. Stattdessen waren das Gehorsamsgebot der Obrigkeit gegenüber und die ideologische Infiltration einer sozio-kulturellen Judenfeindlichkeit tief verwurzelt.⁴⁸

Allerdings lässt sich auch die Frage nach einem konstruktiven Beitrag der evangelischen Kirche und Theologie zur heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit in Europa nicht umgehen. Auch wenn das positive Verhältnis des Protestantismus zur Aufklärung und die „christliche Prägung Europas“⁴⁹ gerne betont und auch in kirchlichen und ökumenischen Gremien oft gefeiert wird, kann Michael Beintker „aus dem Blickwinkel ekklesiologischer und kirchentheoretischer Perspektiven kaum etwas Nennenswertes“⁵⁰ erwähnen. Sind die Prinzipien des europäischen Integrationsprozesses und die Ansätze der angestrebten Wertegemeinschaft tatsächlich dieser christlichen Prägung bzw. christlich-ethischer Grundsätze zu verdanken oder haben wir es erneut mit einer Anpassungsstrategie an eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu tun, an eine Norm, die „keine göttliche oder metaphysische“ Wertsetzung, sondern – mit E. Vályi Nagy gesagt – ein „Produkt des Menschen und der Gesellschaft“⁵¹ ist? Solche Werte und Normen werden durch verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen wie Familie, Schule bzw. durch Instrumente wie Bildung, Erziehung und Kultur vermittelt. Und wenn die politische Macht keine physische Gewalt einsetzen, doch ein verbindliches „soziales Ethos“⁵² etablieren will, ist sie auf die Überzeugungskraft anderer gesellschaftlicher Funktionsbereiche angewiesen, u. a. der Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften bzw. der Kirchen.

⁴⁸ Vgl. FAZAKAS, Aufarbeitung (s. Anm. 45), 24 f.

⁴⁹ Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa. Projektstudie der GEKE-Lehrgesprächsgruppe: Gestaltung und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa (in: W. HÜFFMEIER/M. FRIEDRICH [Hg.], Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12.–18. September 2006, Frankfurt am Main 2007, 43–75), 63.

⁵⁰ M. BEINTKER, Europa als unabgeoltene Idee (ZThK 111, 2014, 56–75), 70.

⁵¹ VÁLYI NAGY, Unsere Ethik heute? (s. Anm. 11), 129.

⁵² E. HERMS, Das Konzept „Zivilreligion“ aus systematisch-theologischer Sicht (in: R. SCHIEDER [Hg.], Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 82–99), 93 f.

Es ist unumstritten, dass z. B. die Europäische Menschenrechtskonvention mit der Zustimmung der evangelischen Kirchen rechnen darf. Die Überwachung ihrer Einhaltung wird als eine gemeinsame Pflicht von Kirchen und den Akteuren der Zivilgesellschaft angesehen, um politische Schuldzusammenhänge und wirtschaftliche Machtgefüge und deren zerstörerischen Kreislauf möglichst entkräften zu können.⁵³ Gerade die historischen Erfahrungen während und nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Kirchen für moralische Appelle wie „Unmenschlichkeit auszuschließen“ oder „Rückfall in der Barbarei zu verhindern“ sensibel gemacht. Die Verarbeitung moralischer Verfallsgeschichten sowie die Sensibilisierung für mehr Solidarität, Konfliktbearbeitung und Versöhnung sollten zum kirchlichen Selbstverständnis im Alltag gehören. Doch, diese Verpflichtung zur Menschenwürde und die Affinität für mehr Gerechtigkeit sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch bei den Menschenrechten – wie sie heute in Europa vertreten und gefordert werden – um einen Anspruch auf objektive Geltung und auf universale Verbindlichkeit geht. Die Begründung einer solchen universalen Moral – die die lokalen, kultur- und sozialbedingten Moralvorstellungen überschreiten will – ist alles andere als unproblematisch. Das Schwanken zwischen den glaubensbekenntnisartigen Sätzen und apodiktischen Behauptungen⁵⁴ verweist auf die Grundspannung zwischen dem Anspruch auf die universelle und deshalb verpflichtende Natur dieser Rechte einerseits und die Schwierigkeit, die Inhalte dieser Überzeugung möglichst für viele Menschen zu einer Selbstverständlichkeit zu machen, andererseits. Zugleich ist nicht zu übersehen, dass gerade mit der Berufung auf die Universalität dieser Menschenrechte die Idee der Menschenrechte zu einer kommunikativen Macht geworden ist, deren Akteure und Organisationen gegen aktuelle und künftige Unmenschlichkeiten agieren und gegen gesellschaftliche und staatliche Unterdrückung stehen, und zwar auf globaler Ebene und nicht ohne Erfolg. Diese Globalisierung der Menschenrechte ist inzwischen zu einer unverzichtbaren Gegenmacht in der Bekämpfung oder Vorbeugung politischer oder wirtschaftlicher Ungerechtigkeit geworden. Doch, auf einer anderen Ebene wird die Berufung auf die Universalität der Menschenrechte zu einer instrumentalisierten Macht im Dienste der globalen Politik und Wirtschaftsinteressen, um eine verbindliche transnationale Ordnung etablieren zu können. Von einem milderen oder harscheren Druck moralischer Überlegenheitsgefühle mit kommuni-

⁵³ Vgl. Der Schutz der Menschenrechte ist eine gemeinsame Aufgabe der Kirchen. Eine Stellungnahme des Präsidiums der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zum 60. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 2008 (einzusehen über <http://leuenberg.net/node/1776> [letzter Zugriff am 22. März 2016]).

⁵⁴ „Der universelle Charakter dieser Rechte [...] steht außer Frage“ steht in Schlussdokument der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993. Vgl. Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, Bonn 1994, 15. Vgl. ZIMMERMANN (s. Anm. 13), 163; J. SCHUSTER SJ, Die umstrittene Universalität der Menschenrechte (StZ 12/2014, 795–805).

kativen Mitteln bis zu angekündigten wirtschaftlichen Embargos oder „humanitären Interventionen“ mit militärischer Gewalt wird versucht, das moralische, rechtliche und politische Selbstverständnis derer zu brechen, die souverän ihre eigenen Machtinteressen verfolgen. Die Komplexität dieser Frage will man nicht ausblenden und es wird nicht behauptet, dass alle solche Interventionen oder jede moralische Druckausübung nur politisch-wirtschaftliche Machtinteressen verschleiern (besonders, wo in der Tat gelungen ist, größere moralische Katastrophen vorzubeugen). Aber gerade die Ereignisse dieser Zeit hinsichtlich der Bewältigung der Flüchtlingskrise zeigen, dass individuelle Menschenrechte und korporatives Selbstbestimmungsrecht sowohl bei potenziellen Einwanderern wie auch bei den Aufnahmegesellschaften nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Gesellschaftliche (demokratische) Institutionen sind nicht dazu berufen, anstelle der Förderung von Freiheit eine zur Moral erhobene Nivellierung der kulturellen Unterschiede zu betreiben. Die Frage muss immer wieder gestellt und beantwortet werden: Welche sozialen und politischen Ordnungsvorstellungen sind auf dem Plan, mit welchen Moralvorstellungen und mit welchem Ziel?

Um sich nicht ohnmächtig wieder vom moralischen Zeitgeist treiben zu lassen oder moralisch-politische Zugeständnisse machen zu müssen, sollten evangelische Kirche und Theologie den Herausforderungen der Zeit souverän begegnen und sich die Einsicht in die Zusammenhänge der Geschehnisse nicht ersparen. Mit einem *nennenswerten* Beitrag zur Gestaltung Europas als Lebens- und Gestaltungsraum⁵⁵ ist nur dann zu rechnen, wenn protestantische Kirche und Theologie die Ideologiefälligkeit moralischer Werte kritisch betrachten und den Realismus des christlichen Glaubens bezeugen bzw. „die Wirklichkeit klar und ungeschminkt“⁵⁶ sehen. Alten und neuen systemischen Schuldkonflikten sollte sachlich begegnet werden, sie sollten konkret benannt und moralischen Subjekten zugeschrieben werden. Die Folgen dieser Konflikte sind aber auf das versöhnende und lastertragende kluge Verhalten des Glaubens angewiesen.

⁵⁵ Vgl. BEINTKER, Europa (s. Anm. 50), 70.

⁵⁶ VÁLYI NAGY, Unsere Ethik heute? (s. Anm. 11), 134.

3. Die Rolle der Moral in der Verarbeitung historischer Schuldkonflikten – am Beispiel des Opferdiskurses

Die inzwischen zahlreich gewordenen historischen und sozialwissenschaftlichen Analysen⁵⁷ und theologischen Reflexionen weisen darauf hin, dass der Konsolidierungsprozess posttotalitärer Gesellschaften in Mittel- und Osteuropa bzw. die Verfestigung und Weiterentwicklung demokratischer Strukturen bei den entsprechenden politischen Institutionen nicht so verlaufen sind, wie am „Morgen der Freiheit“⁵⁸ von 1989/1990 erwartet wurde.⁵⁹ Unterschiedliche Erfahrungen mit demokratischen Aufbrüchen aus der eigenen Geschichte (etwa dem Volksaufstand 1956 in Ungarn oder dem Prager Frühling 1968), der Grad der Menschenrechtsverletzungen und Repressionen in den früheren Regimen, kulturelle Hinterlassenschaften der sozialistischen Systeme, die Reminiszenz der alten und die Unzufriedenheit mit den neu erworbenen gesellschaftlich-politischen Strukturen haben die Geschwindigkeit und die Tiefe der Transformationsprozesse in den einzelnen Staaten beeinflusst.⁶⁰ Typische Merkmale dieses widersprüchlichen Prozesses sind einerseits der unwillige *Umgang mit der eigenen schuldbelasteten Vergangenheit* und die durch die Transformation eröffneten, aber bald sich als unhaltbar erwiesenen *Zukunftsperspektiven der Bürger*. Der erstere zeigte sich in einer bisher fast völlig ausgebliebenen Auseinandersetzung mit den historischen Schuldkonstellationen.⁶¹ Eine zu lange oder zu inten-

⁵⁷ Vgl. u. a. H. KÖNIG/M. KOHLSTRUCK/A. WÖLL (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhundert (Leviathan, Sonderheft 18)*, Opladen/Wiesbaden 1998. G. PICKEL, *Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa* (in: S. SCHMIDT/G. PICKEL/S. PICKEL [Hg.], *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*, Wiesbaden 2009, 129–158); P. NÁDAS, *Der Stand der Dinge. Warum der Versuch einer dritten Modernisierung Ungarns nicht gelungen ist* (Lettre International 95, 2011, 39–49); J. RUPNIK, 1989 als Weltereignis. Die große Transformation in Europa und die Globalisierung (Lettre International 104, 2014, 15–21).

⁵⁸ P. BEIER, *Am Morgen der Freiheit. Eine Streitschrift*, Neukirchen-Vluyn 1995.

⁵⁹ Näher ausgeführt in S. FAZAKAS, *Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Europäische Integration und ‚soziales Europa‘ als Herausforderungen des ungarischen Protestantismus* (in: T. JÄHNICHEN/T. MEIREIS [Hg.], *Soziales Europa? [Jahrbuch Sozialer Protestantismus 7]*, Gütersloh 2014, 227–245), 229–233.

⁶⁰ Vgl. PICKEL (s. Anm. 57).

⁶¹ D. h., die historischen Forschungsergebnisse, die erworbene Fachexpertise in Bereich der – zum Teil partiell ermöglichten – Bearbeitung des Archivmaterials sowie die theologischen, philosophischen und kulturtheoretischen Ansätze zum kulturell-kollektiven Gedächtnis blieben ohne nennenswerte Resonanz auf die politischen und rechtlichen Konsequenzen einer Vergangenheitsaufarbeitung. Vgl. dazu kürzlich J. KENEDI, *Hálózati munkára nem alkalmas [Für operative Arbeit untauglich]*, Budapest 2015; G. TABAJDI, *A III/III krónikája [Die Chronik der III/III Abteilung]*, Budapest 2013; G. GYÁNI, *Az elveszített múlt [Die verlierbare Vergangenheit]*, Budapest 2010.

sive Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der sozialistischen Vergangenheit wurde und wird als Belastung empfunden – große Teile der Bevölkerung, die weder direkt noch indirekt von Menschenrechtsverletzungen betroffen gewesen sind, erwarteten und erwarten für sich persönlich keinen konkreten Gewinn von einer solchen Aufarbeitung. Die zweite, die Abmilderung der anfänglich optimistischen Zukunftserwartungen erfolgte unter den negativen wirtschaftlichen Begleiterscheinungen und Folgen eines Übergangs aus der sozialistischen Planwirtschaft in eine sich selbst regulierende Marktwirtschaft, ein im Endeffekt sich als „wilden Kapitalismus“ etablierendes System. Hier spielen aber die Interessen der alten und neuen politischen und wirtschaftlichen Elite eine nicht zu unterschätzende Rolle. Darauf will ich unten noch einmal eingehen. An dieser Stelle möchte ich nur auf eine kritische Frage eingehen, die aus der Sicht der evangelischen Kirche und Theologie aber unter dem Stichwort „Macht der Moral“ relevant sind.

Es lässt sich nicht bestreiten, dass die christliche Kirchen in erster Linie nicht als anpassungsfähige, politische und theologische Zugeständnisse hervorbringende Partner der jeweiligen politischen Machtinhaber galten. Sie können auf eine lange Leidensgeschichte zurückblicken und aufgrund erlittener Verluste durch den braunen und roten Totalitarismen des vergangenen Jahrhunderts (Inhaftierungen, Deportationen, Hinrichtungen oder konzeptionelle Prozesse) steht es ihnen nicht fern, sich selbst als Leidenskollektive zu bezeichnen. Und wenn man den Eindruck hat, dass Untaten der Vergangenheit nicht gesühnt bzw. nicht wiedergutmacht wurden (ganz zu schweigen von „geahndet werden“ – obwohl dies in den Bereich des Strafrechtes gehört), sieht man sich in dieser Rolle bestätigt und man strebt an, dass die große Zahl von Opfern, ihrer Leidensgefährten und Nachkommen mindestens *nicht vergessen* und *nicht verborgen* werden. Diese Perspektive wird vom theologischen Ansatz her weiter vertieft: Das Leiden in dieser Welt ist Anteilhabe an Christi Opfer. Der Erlösungsgedanke der jüdisch-christlichen Religion – geht es um das Exodusmotiv bzw. um die Rettung aus der Sklaverei oder um Christi heilsbringenden Kreuzestod und die Auferstehung oder um den Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Befreiungsbotschaft – lässt sowohl individuelle wie kollektive Deutungen zu und ermöglicht es, die Leidenserfahrungen auf sich zu nehmen. Dieses Grundmotiv eröffnet eine breite Entfaltung und Interpretationsmöglichkeit der biblischen Botschaft (Sühne, Satisfaktion, Versöhnung usw.) und deren ethische Konsequenzen, die an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden können. Umso dringlicher sollte aber die Inanspruchnahme der Opfer-Thematik durch die Moral kritisch hinterfragt werden.

Es gehört zu den Hinterlassenschaften totalitärer Regime, aber auch zur Alltagsrealität der neue Ungerechtigkeiten hervorbringenden wirtschaftlichen und politischen Strukturen, dass der Topos des Opfers zu einem sozialen Konstrukt wird. Wie der Soziologe Alexander Schuller feststellt: „Jeder will Opfer sein

oder gewesen sein oder dafür kämpfen eines sein zu dürfen⁶². Interessenskonflikte werden mit dem Opfermotiv geführt, bestimmte Opfergruppen – seien es politisch Verfolgte, angeblich Ausgegrenzte, wirtschaftlich Ausgebeutete oder aufgrund ihrer sexuellen Einstellung Diskriminierte usw. – melden ihren Anspruch auf Solidarität und auf eine neue, opferzentrierte soziale Identität an. Wer Opfer ist, greift früher oder später nach Macht und fühlt sich prädestiniert, in dem neu zu etablierenden sozialen Gemeinwesen eine besondere Rolle erfüllen zu dürfen. Die Legitimation der Macht kommt nicht mehr von oben von Gott oder von einer metaphysischen Ordnung her, sondern von unten, von den opfererzeugenden Erfahrungen her.⁶³ Aber es lässt sich nicht übersehen, dass gerade die neuen, führenden Eliten der Unrechtsregime des 20. Jahrhunderts nicht selten aus den Opfern der früheren, nun abgesetzten Systeme rekrutiert wurden, die gerade mit der moralischen Überlegenheit ihres Opferstatus zu Tätern der neuen Schuldkonflikte wurden – um dann wieder Opfer zu werden in einem neuen Kampf um die politische Machterhaltung oder infolge eines Machtwechsels.

Der Opferdiskurs, die Identifizierung von Opfern und Tätern gehört seit geraumer Zeit in den Bereich des politisch-gesellschaftlichen Lebens. Er handelt von Macht, der Eroberung und dem Behalten von Macht – und da die Politik selbst über kein sinnstiftendes Überzeugungspotenzial verfügt, doch weiterhin mit Gehorsam, Zustimmung und Loyalität der Menschen rechnen will, sucht sie nach weltanschaulichen Mitteln, Verbündeten oder Institutionen.⁶⁴ Das heißt, der Opferdiskurs greift zu kurz, wenn er nur auf der soziologischen, sozialwissenschaftlichen oder politischen Ebene bleibt. Die Politik will deshalb viel tiefer greifen und sich aus dem Bereich der Mythen, der Religionen und der ideologischen Entwürfe bedienen. Versucht man, Schuldkonflikte aus der Geschichte, z. B. eine militärische Niederlage oder das dramatische Ende der nationalen Souveränität, in Kategorien des kollektiven Opfers, ja des „Opfertodes“, zu interpretieren – wie z. B. das 2014 in Budapest aufgestellte und umstrittene Denkmal zur deutschen Besatzung Ungarns in 1944 zeigt⁶⁵ –, so wird die Ge-

⁶² A. SCHULLER, *Opfertod und BRD* (in: K. BERNER [Hg.], *Neuere Verflechtungen* [s. Anm. 28], 19–33), 20.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Vgl. HERMS (s. Anm. 52), 93 f.

⁶⁵ „In der oberen Mitte des Denkmals spreizt ein schwarzer Adler seine Flügel und ist im Begriff, sich auf eine jugendliche männliche Figur in langem Gewand und mit hilflos ausgestreckten Armen zu stürzen. In der erhobenen Rechten hält der Jüngling einen Reichsapfel, den er vor dem Zugriff des Adlers zu schützen versucht. Eine Adlerkralle trägt einen Messingring mit der Jahreszahl 1944, die auf den Einmarsch deutscher Truppen verweist. In der Symbolsprache des 19. Jahrhunderts wird hier die deutsche Okkupation durch den Reichsadler und Ungarn durch den Erzengel Gabriel versinnbildlicht. Gewidmet ist das Mahnmal ‚allen Opfern der deutschen Besatzung Ungarns‘. Diese Opfer sind nicht weiter spezifiziert.“ (A. ASSMANN, *Zwei leere Stühle, die sich gegenüberstehen. In Budapest gibt es Widerstand gegen ein neues Denkmal, das mit dem Erinnern das Vergessen betreibt* [Neue Züricher Zei-

genwart und Zukunft des politischen Gemeinwesens als Hoffnung, Erlösung und Neubeginn gedeutet, in einer religiös-moralischen Dimension also, in der jede Deutungshoheit denen zusteht, die den Opferdiskurs thematisieren. Diese Moral ist die Moral derjenigen, die die Einbildung haben, sie sprechen für die Opfer,⁶⁶ sie verstehen die Zusammenhänge. So wird Moral zu einem *Instrument* der Machtausübung,⁶⁷ und bei allem moralischen Antritt kann diese Form von Missbrauch der Moral vieles noch verschlechtern: Sie verhindert eine genaue Problemdiagnose, blockiert eine Abwägung der Argumente, entkräftet die Analyse der Geschehnisse, untergräbt Vertrauen und bekräftigt Vorurteile. Diese Einstellung wird vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Transformation her besser nachvollziehbar. Weil der Übergang und der eingeschlagene Weg zur Konsolidierung als ein gemeinsames Unternehmen der alten und der neueren politischen Elite vollzogen wurde, konnte die Forderung nach einer rückhaltlosen Aufklärung von Verbrechen aus der Zeit der Diktaturen nicht befriedigt werden. Die Bewahrung des sozialen Friedens und der nationalen Einheit galt als ein höherer Wert für die Stabilisierung der neu zu errichtenden gesellschaftlichen Ordnung und für die weitere Entwicklung des Landes.⁶⁸ Dabei wird übersehen, dass dann, wenn die allgemein herrschende Meinungsbildung auf die Weigerung hinausläuft, sich auf die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Ereignissen einzulassen und sich der Aufarbeitung des vergangenen Unrechts und der Verbrechen zu stellen, das Gemeinwesen seine historische Verantwortung verfehlt. Historische Verantwortung beruht nämlich auf der Nichtvergangenheit der Geschichte – auf der Anerkennung der Tatsache, dass die Ereignisse der Vergangenheit Auswirkungen für die Gegenwart haben und weder das Individuum noch das Kollektiv diesen Folgen entgehen können.⁶⁹

An dieser Stelle meldet sich eine nicht zu unterschätzende Herausforderung für die evangelische Kirche und Theologie. Es ist kaum zu übersehen, dass die Kirchen dieser Region von einem Unbehagen gekennzeichnet sind bezüglich

tung Nr. 294 vom 18. Dezember 2014, 45]). Diese einseitige Opfermentalität spiegelt sich auch in der Präambel des neuen ungarischen Grundgesetzes wider. Vgl. dazu die Analyse bei L. L. BALOGH, Das ungarische Grundgesetz zwischen Gott und Verantwortung (ZEE 4, 2014, 286–293).

⁶⁶ Vgl. U. JUREIT/CH. SCHNEIDER, Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung, Bonn 2010, 14.

⁶⁷ Vgl. O. HÖFFE, Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik, München 2014, 196.

⁶⁸ Vgl. FAZAKAS, Protestantische Identität (s. Anm. 59), 231.

⁶⁹ Rolf Zimmermann gibt die Kriterien dieser historischen Verantwortung zu bedenken: „Historische verantwortungsvoll verhalten wir uns dann, wenn wir alle geschichtliche Geschehnisse, die unserer historischen Gegenwart zuzurechnen [...] sind, einer Auseinandersetzung und Bearbeitung unterziehen, die ihre Bedeutung angemessen interpretiert, gewichtet und, wo möglich, moralischen Konsequenzen aus ihnen zieht“ (ZIMMERMANN [s. Anm. 13], 181).

der Erinnerung an die Jahrzehnte unter dem totalitären Regime. Anstatt die eigene Geschichte, die kirchenpolitischen Optionen, die Komplizenschaft oder die zur Systemstabilisierung gelieferten theologischen Argumente bzw. Experimente kritisch zu reflektieren, wird ein Weg bevorzugt, der eher den obengenannten identitätsstiftenden Opferdiskurs unkritisch weiter stärkt und die Bewahrung des sozialen Friedens bevorzugt. Eine traumatische Sicht der Geschichte und die daraus resultierende Reminiszenz und der Anspruch auf eine versöhnte Gesellschaft sind aufgrund historischer Erfahrungen in Mittel- und Osteuropa sozialpsychologisch verständlich.⁷⁰ Doch ist mit Ervin Vályi Nagy zu befürchten, dass sich wieder um ein „Abbau aller Bedenken gegen die jeweilige konkrete politische Ordnung“⁷¹ bemüht wird und zwar gestützt auf falsche, in theologische Ausdrucksform gekleidete Prämissen im Rahmen einer angeblich posttotalitären, freiheitlichen Demokratie. Aber wenn die Geschichte des moralischen Scheiterns, die Anpassung und die eben erwähnten moralischen und theologischen Zugeständnisse vergessen werden oder auf Desinteresse stoßen, werden die wirklichen Opfer der historischen Schuldkonflikte vergessen. Ein Verzicht auf das Gedenken würde nämlich nicht nur die Opfer dem Vergessen und damit einem zweiten Unrecht überantworten, sondern „das Unrecht ins Recht setzen“⁷². Stattdessen ist evangelischer Kirche und Theologie anzuraten, die Frage zu bedenken, ob die theologisch-kirchliche Rede über Opfer nicht eine korrektive Relevanz für den entsakralisierten und moralisierten Opferbegriff der nationalen Erinnerungspolitik bzw. Erinnerungskulturen und für die soziale bzw. politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit unserer Tage haben könnte. Das christliche Wirklichkeitsverständnis weiß nämlich um den Tod Jesu Christi als Zeichen dafür, dass in Jesu Leiden und Sterben Gott menschliche Leidenserfahrungen teilt und darin er seine Liebe und Solidarität den Opfern gegenüber beweist. Die Hinwendung Gottes zum Menschen im Opfertod Christi entzieht jedem politisch-ideologisch motivierten und machtorientierten Opferdiskurs und eventuell jeden neueren „Opferproduktionen“ die rechtfertigende Grundlage. Es müsste gewaltlose Mittel geben für die Ge-

⁷⁰ Kollektiv-gemeinschaftliche Identität konstituiert sich durch eine realistische, historisch gewachsene Relationierung von Gemeinschaft und Menschlichkeit im politisch-kulturellen Koordinatensystem der Gegenwart, die nicht einfach mit Rekurs auf eine universal-weltbürgerliche Identitätsförderung überboten werden kann. Sie sind historische Konstruktionen – ja „geschichtliche Erfahrungsgemeinschaften“ – und nicht einfach naturwüchsige Gebilde. Kirchen sind dabei auch keine Ausnahmen, wie der Leuenberger Kirchengemeinschaftsstudie (GEKE) über „Kirche – Volk – Staat – Nation“ zu bedenken gibt. Vgl. W. HÜFFMEIER (Hg.), *Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa* (Leuenberger Texte 7), Frankfurt am Main 2002, 58.

⁷¹ VÁLYI NAGY, *Gott oder Geschichte?* (s. Anm. 35), 31–34.

⁷² A. HETZEL, *Bezeugen, Vergeben, Anerkennen. Ethische Motive in der Geschichtsphilosophie Paul Ricœurs* (in: B. LIEBSCH [Hg.], *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 217–232), 223.

staltung zwischenmenschlicher Beziehungen, und jeder Vorgang der Wiedergutmachung, Versöhnung oder der Wiederherstellung der Würde wird sich daran messen lassen, ob die Opfer tatsächlich erfahren, dass sie nicht nur symbolisch, sondern wirklich geachtet werden.

Diese Perspektive auf die Liebe und Gerechtigkeit Gottes entlastet den Menschen von den moralischen Entrüstungen und moralischen Machtkonstruktionen, mit denen er die Schuldkonflikte der Vergangenheit zu begegnen versucht. Weder die einseitige Aneignung des Opferdiskurses noch der Versuch, den sozialen Frieden mit Hilfe eines Schweigens über das schuldhafte Versagen der Vergangenheit zu bewahren, wird eine versöhnte Gegenwart und eine bessere Zukunft bewirken können. Ein „ewiger Kampf der Werte und Weltanschauungen“ bzw. die „Tyrannei der Werte“⁷³ wird weitere erhebliche Belastungen mit sich bringen, wie die Lehre der Geschichte vielerorts bewiesen hat. Christen wissen aber um eine Alternative: um eine neue Moral bzw. eine Ethik, die dadurch entsteht, dass der glaubende Mensch danach trachtet, ein „ethisches Subjekt“⁷⁴ werden zu können. Die „en Christo-Existenz“, die Teilhabe an der neuen Wirklichkeit kann für den glaubenden Menschen eine weise Haltung ermöglichen, die nicht mehr an eine absolute Moral oder an Moralkodexen interessiert ist, sondern aus Barmherzigkeit leben will – und Barmherzigkeit gewähren will. Das soll nicht nur Menschen, Täufern, Opfern und weiterer Weggefährten gelten, sondern auch der Geschichte,⁷⁵ wie Michael Beintker auch feststellen kann: „Die unserer Barmherzigkeit ausgelieferte Vergangenheit wird nicht beschönigt, aber sie verliert ihren Terror über das Leben der Nachgeborenen.“⁷⁶

⁷³ E. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“ (in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 90–119), 97f.

⁷⁴ VÁLYI NAGY, Unsere Ethik heute? (s. Anm. 11), 134.

⁷⁵ Paul Ricoeur empfiehlt in seinem Spätwerk eine *Treue* der Vergangenheit gegenüber – nicht um die Geschichte der Ungerechtigkeit und der Gewalt masochistisch in Erinnerung zu rufen, sondern um das Versprechen einer anderen Zukunft offenzuhalten (P. RICŒUR, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, Paderborn 2004, 761).

⁷⁶ BEINTKER, Schuld Erinnerung (s. Anm. 1), 26.