

Vergebung – bedingt oder unbedingt?

Werner Wolbert

Von theologischer wie philosophischer Seite wird bisweilen gefordert, Vergebung müsse unbedingt sein. Darüber hinaus wird bei Psychotherapeuten die therapeutische Wirkung der Vergebung betont, so dass Vergebung im Eigeninteresse der gekränkten oder geschädigten Personen zu liegen scheint. Dabei werden Gesichtspunkte der Gerechtigkeit und der Prävention und der Selbstachtung des Opfers übersehen, wie die im Artikel aufgezeigten Vorbehalte deutlich machen können. Dabei kommt speziell die Perspektive der Geschädigten, der Opfer stärker in den Blick. Außerdem sind die einschlägigen Mahnungen im Neuen Testament, die die Unbedingtheit der Forderung nach Vergebung zu bestätigen scheinen, bei genauer Betrachtung durchaus differenzierter.

Einführung

Unter Theologen, vor allem Neustamentlern, hat man oft und gern von der *Radikalität* der ethischen Botschaft des Neuen Testaments, speziell der Bergpredigt, gesprochen. In letzter Zeit ist man hier etwas vorsichtiger geworden, u.a. wegen möglicher antijudaistischer Konsequenzen, wenn die Botschaft Jesu allzu sehr in Diskontinuität mit der Hebräischen Bibel gesehen wird. Solche Radikalität findet sich bisweilen beim Thema Vergebung, wenn man von der *Bedingungslosigkeit* der entsprechenden Forderung spricht. Dieses Verständnis scheint sich zunächst vor allem durch diverse biblische Texte naheulegen, vor allem das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) sowie die Aufforderung Jesu, dem Bruder (der Schwester) siebzimal sieben Mal zu verzeihen (Mt 18,22, bei Lk 17,4 siebenmal). Aus anderer Perspektive wird diese Auffassung heute von psychotherapeutischer Seite unterstützt. Salopp könnte man formulieren: Verzeihen ist gesund. Nicht zu vergeben wäre dann geradezu unvernünftig. Maria Mayo verweist auf den Titel des Buches des Psychologen Lewis B. Smedes *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*;¹ für diesen geschehe Vergebung vor allem „for our own sakes“.²

¹ New York: Harper Collins 1984. Dabei geht es auch darum, dass sich die Opfer nicht mehr nur in dieser Rolle verstehen oder angesehen werden wollen, wie es eindrucksvoll bezeugt ist bei: Eva Mozes Kor, *Die Macht des Vergebens* (Wals bei Salzburg: Benevento 2016).

² Maria Mayo, *The Limits of Forgiveness. Case Studies in the Distortion of a Biblical Ideal* (Minneapolis (MN): Fortress Press, 2015), pp. 26-27. Man beachte die starken Metaphern im folgenden Zitat von Smedes, *Forgive and forget*, p. 133, zitiert bei Mayo p. 27: «The only way to heal the pain that will not heal itself is to forgive the person who hurt you. Forgiving stops the reruns of pain. Forgiving heals your memory as you change your memory's vision. When you release the wrongdoer from the wrong, you cut a malignant tumor out of your inner life. You set a prisoner free, but you discover that the real

Vergebung wäre also im rechtverstandenen Eigeninteresse. Diese Forschungen mögen nützliche Anregungen für Seelsorge und Pastoralpsychologie geben, können zur Plausibilität christlicher Forderungen beitragen; sie sind freilich zu kritisieren, wenn sie die einseitige Vergebung als „alternativlos“ hinstellen. Solche Aussagen dürften wohl nur einen privaten Kontext im Auge haben, in dem es nur um zwei oder wenige Personen geht. Im öffentlichen politischen Bereich ist die Frage differenzierter anzugehen, da hier Aspekte mitzubedenken sind, die im privaten Bereich keine oder nur eine geringe Rolle spielen. In den letzten Jahrzehnten haben dagegen die Themen Vergebung und Versöhnung gerade in der Politik eine wichtige Rolle gespielt, wie die diversen Wahrheits- und Versöhnungskommissionen demonstriert haben. Gerade angesichts der gegenwärtigen Weltlage wird das Thema wohl seine Aktualität nicht so schnell verlieren. Bei einer theologischen Tagung in Olmütz (Olomouc, Tschechien) im Herbst 2022 hatte ich die Gelegenheit, einige kritische Überlegungen zur Forderung der bedingungslosen Vergebung vorgetragen, bei der auch zwei Kollegen aus Lemberg (Lviv, Ukraine) anwesend waren. Beide haben mir versichert, einige wichtige Einsichten für ihre Situation, für die Diskussionen zu diesem Thema in ihrem Land und für ihre eigene Orientierung gewonnen zu haben, in diesen Fragen, speziell in der (gegenwärtigen und zukünftigen) Beziehung zu Russland und den Russ:innen.

Was die Termini angeht, so verwende ich die Termini *Verzeihung* und *Vergebung* synonym, wobei der erstere eher in privatem Kontext verwendet wird.³ Die Bedeutungen von *Verzeihung* und *Versöhnung* und deren Relation lassen sich mit James Alfred Loader so verdeutlichen:

Forgiveness is the interpersonal pardoning of guilt extended or offered by an offended party and accepted or discarded by a guilty party, by which the former party relinquishes any right to requital from the latter.

Reconciliation, when it is a matter of persons (as opposed to ideas or accounts), is fundamentally an interpersonal phenomenon, notably the reciprocal restoring of friendly relations between at least two parties, whereby a broken relationship is repaired to its previous harmonious state.⁴

Und über die Relation heißt es treffend:

Forgiveness is a means (among others) by which reconciliation can be attained. However, reconciliation is neither an inevitable consequence of forgiveness nor necessarily dependent on it. The restoration of a broken relationship only follows if the pardon is accepted and the underlying guilt is therefore conceded by the offending party. If the forgiveness is rejected or ignored by the offending party, it may still be upheld by the offended party, but remains one-sided and does not result in the reestablishment of harmonious relations. Conversely, reconciliation can by definition

prisoner was yourself.» Man beachte die religiöse Sprache entsprechender Publikationen: „Die erlösende Kraft des Verzeihens“, „Die heilende Kraft der Vergebung“ (Belege bei Susanne Boshammer, *Die zweite Chance. Warum wir (nicht alles) verzeihen sollten* (Hamburg: Rowohlt 2020), p. 126.)

³ Das Duden Wörterbuch (Günther Drosdrowski [Hg.] *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim: Bibliographisches Institut 1983, 1359) gibt unter *vergeben* zwei Bedeutungen an: 1. Verzeihen, 2. Auftrag vergeben. *Verzeihen* hängt etymologisch mit *verzichten* zusammen (hier auf Vergeltung oder Hass oder das Eintreiben einer Schuld; vgl. das griechische ἀφιέναι etwa in Mt 18,27).

⁴ James Alfred Loader, Forgiveness and Reconciliation, in: Brawley, Robert L. (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics I*, Oxford: University Press, 296-304, hier 296.

not be one-sided. Thus the result of discarded forgiveness cannot go by the name of reconciliation.⁵

Hier ist allerdings auch ein wichtiges *Caveat* zu bedenken, nämlich "that concepts, in this case forgiveness and reconciliation, are frequently expressed in various ways other than clearly demarcated technical terms".⁶

Im Folgenden sei zunächst untersucht, ob neutestamentliche Texte die Forderung unbedingter Vergebung enthalten, ob diese somit zum Kernbestand der Botschaft Jesu gehört. Diese Frage stellt sich heute speziell im Kontext der – mindestens auf den ersten Blick – noch radikaleren Forderung Martha Nussbaums nach radikaler Liebe (statt nur Vergebung). Dabei wird auch die Relation von Vergebung und Versöhnung – im privaten wie im politischen Bereich – zur Sprache kommen. Zum Schluss sollen die spezifisch ethischen Bedenken gegen die Forderung unbedingter Vergebung anhand dreier Vorbehalte systematisiert werden.

Ist die Forderung unbedingt?

Jesu Forderung, bis zu siebzimal siebenmal zu vergeben (Mt 18,22/Lk 17,4), scheint zunächst die angebliche Unbedingtheit der Forderung zu unterstreichen; genauer gelesen, bezieht sie sich nur auf die *Anzahl* der Vergebungsakte, d.h. es ist nicht irgendwann ein Schlusstrich zu setzen nach dem Motto: Es reicht jetzt. In anderer Hinsicht ist die Forderung Jesu nicht in jeder Hinsicht unbedingt; sie ist nämlich nicht unabhängig vom Verhalten der Person, die sich schuldig gemacht hat, wie sich in Lk 17,3 zeigt: „Wenn dein Bruder sündigt, weise ihn zurecht, und *wenn er umkehrt*, vergib ihm.“ Der Vater des verlorenen Sohnes im Gleichnis Jesu (Lk 15, 11-32) stellt dagegen tatsächlich keine Bedingung; dessen Verhalten illustriert freilich zunächst einmal die *göttliche* Vergebung, die Jesus den Zöllnern und Sündern predigt. Diese Botschaft ist nicht ungeprüft auf Vergebung unter Menschen zu übertragen. Das mag deutlich werden, wenn man sich einmal auf die Bildhälfte des Gleichnisses beschränkt und die Sachhälfte, die Botschaft von der göttlichen Vergebung, ausblendet. Ein Religionslehrer in einer italienischen Schuler gab seinen Schüler:innen die Aufgabe, das Gleichnis vom verlorenen Sohn nachzuerzählen und sich ein eigenes Ende auszudenken. Der Großteil entschied sich für folgende Lösung: „Der Vater nimmt den verlorenen Sohn zwar wieder auf, doch er bestraft ihn hart und lässt ihn bei den Dienern leben. Damit der lernt, das Geld der Familie nicht durchzubringen“.⁷ Mit dieser Äußerung konfrontiert der Journalist Andrea Tornielli P. Franziskus, der darauf antwortet: „Ja, das ist die ganz normale menschliche Reaktion. Die auch der ältere Sohn zeigt. Das ist nur menschlich. Doch die Barmherzigkeit Gottes ist eben göttlich.“ Der Papst mag Recht haben; aber als Kritik an den Schüler:innen wäre diese nicht berechtigt. Letztere

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. 297. So erscheint im NT die Versöhnung durch Gott als einseitige Gottestat durch Sendung, Tod und Auferstehung Jesu ohne menschliche Vorleistungen (Röm 5,11; 2 Kor 5,18; Kol 1,20). Oliver O' Donovan kommentiert dazu: „Partly under the influence of the Stoic doctrine of *oikeiōsis* (Latin *conciatio*), the term has sometimes assumed a metaphysical implication and been extended to include the idea of an eschatological cosmic reintegration“ (Reconciliation, in: John Macquarrie and James Childress (Hgg.) *A New Dictionary of Christian Ethics*, London: Westminster Press 1986, 528). Auf ganz nichtreligiöse Weise stellt Plutarch Alexander den Großen als Versöhner des Alls vor, der die Menschheit in einem Weltstaat vereint hat (De Alexandri fortuna aut virtute I 329c, zitiert nach Helmut Merkel, *καταύσσω*, in: Horst Balz/Gerhard Schneider (Hgg.) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd I*, Stuttgart: Kohlhammer 1981, 644-650, hier 645.

⁷ Papst Franziskus, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit* (München o.J.), p. 71.

haben - vermutlich ohne dass ihnen das bewusst war - nur eine für sie plausiblere Lösung für die *Bildhälfte* gefunden und und somit eine gerechte Anwendung auf die Vergebung unter Menschen gesucht. Wo die Beteiligten nur Menschen sind, erscheint die vorgeschlagene Lösung vernünftig, und sie kontrastiert auf diese Weise den Unterschied von menschlicher und göttlicher Vergebung. Auch in einer christlichen Gemeinde ist die Umkehr des Sünders(der Sünderin) ein relevanter Gesichtspunkt für Vergebung und Versöhnung; hier braucht es disziplinierte Regeln, die Unrecht, Verfehlungen nicht einfach zudecken; die Wege Gottes sind dagegen in dieser Hinsicht souverän.⁸

Liebe statt Vergebung

Die Forderung nach unbedingter Vergebung findet sich in besonders extremer Formulierung nicht etwa bei Theolog:innen, sondern bei der Philosophin Martha Nussbaum. Für diese ist sogar die Rede von *Verggebung* zu wenig; diese sei zu sehr an der Vergangenheit orientiert, biete aber keine „future-directed attitude“.⁹ Dagegen sei das Großartige am Vater des verlorenen Sohnes, „that he does not pause to calculate and decide: he just runs to him and kisses him“. Hier zeige sich die Tiefe und Unbedingtheit elterlicher Liebe. Von unbedingter *Verggebung* zu sprechen sei irreführend; denn damit stelle man sich fälschlicherweise einen Vater „thinking about his resentment, and choosing freely to give it up“ vor.¹⁰ Es gehe vielmehr um unbedingte *Liebe* ohne Gewähr einer Umkehr, ohne das Bewusstsein einer bei der Vergebung (und erst recht bei erwarteter Wiedergutmachung) vorausgesetzten moralischen Überlegenheit. Für den von den Schulkindern vorgeschlagenen alternativen Ausgang des Gleichnisses würde Nussbaum wohl wenig Verständnis zeigen.

Auch für Alan J. Torrance gilt: „love is by its nature unconditional“¹¹; auch er illustriert das mit seiner Deutung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn. Der Vater verzeihe nicht, weil der Sohn bereue; dieser kehre nämlich nur zurück, weil es ihm schlecht gehe und er ein angenehmeres Leben führen wolle. Die Umkehr des Sohnes erfolge erst auf den Liebeserweis des Vaters hin.¹² Ob diese Deutung des Gleichnisses zutrifft, sei dahingestellt. Eher scheint die materielle Not dem verlorenen Sohn auch sein Fehlverhalten gegenüber seinem Vater bewusst zu machen; mit der Verschwendung des Erbes hat er ihn enttäuscht, entehrt und (in einer patriarchalischen Gesellschaft) dessen Ruf ruiniert: der Vater hat als Vater versagt. Beide Motivationen müssen sich freilich nicht ausschließen. Der Vater freilich scheint sich über die Motivation des Sohnes (Reue oder ein besseres Leben) keine Gedanken zu machen (zu einer entsprechenden Diagnose wäre wohl

⁸ Entsprechend erscheint Gott im NT auch als jemand, der die Versöhnung einseitig dekretiert; vgl. Anm. 6.

⁹ Martha Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice* (New York: Oxford University Press 2016), p 77.

¹⁰ Nussbaum, *Anger*, p. 81.

¹¹ Alan J. Torrance, 'The Theological Grounds for Advocating Forgiveness and Reconciliation in the Sociopolitical Realm', in: *The Politics of Past Evil*, edited by Daniel Philpott (Notre Dame, In: University of Notre Dame Press 2006), 45-85. Ähnlich Eve Garrard and David McNaughton, 'In Defence of Unconditional Forgiveness', in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2003), pp. 39-60. Zur Kritik daran vgl. Charles L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration* (New York: Cambridge University Press 2007), pp. 62-69.

¹² Garrard and McNaughton, 'Defence', p. 56: "Comparing the quality of food enjoyed by his father's servants with the pig food he may have to start eating, he 'comes to his senses' and decides that the rational thing to do is to go home and seek his father's pity – in an attempt to redress the unhappy consequences of his cash flow problem."

die Zeit auch zu kurz). Wie man das Gleichnis auch versteht – Torrance bringt einen wichtigen Aspekt zur Sprache, den man als Kernbotschaft des Gleichnisses verstehen könnte: Versöhnung wird erleichtert, wenn das Opfer bzw. die gekränkte Person den ersten Schritt tut; insofern ist das Verhalten des barmherzigen Vaters „future-directed“.¹³

Die Aussicht auf Versöhnung

Nussbaums Äußerung scheint folgende Voraussetzungen zu enthalten:

- Jede Form von Vergeltungsgefühl ist ein Übel.
- Es gibt eine unbedingte Pflicht zur Vergebung, unabhängig vom Verhalten oder der Einstellung des Täters (der Täterin).
- Das Opfer besitzt gegenüber dem Täter keinerlei moralische Prärogative oder soll diese nicht beanspruchen.
- Bei der Vergebung muss der Blick auf die Zukunft gerichtet sein, nicht auf die Vergangenheit.

Für die letztere These gibt es zunächst gute Argumente. Menschen, die Unrecht getan haben, empfinden Reue bisweilen erst auf einen Erweis von Liebe und Vergebung hin, wie ihn Torrance fordert. Torrance nennt als Beispiel Winnie Mandela, die vor der Versöhnungskommission trotz vielfacher Zeugnisse gegen sie jedes Unrecht von ihrer Seite bestritt. Erst als Bischof Tutu sie in den Arm nahm und ihr seine Liebe versicherte, war sie bereit, Fehler zuzugeben und um Vergebung zu bitten.¹⁴ Die Berufung auf den barmherzigen Vater im Gleichnis Jesu passt hier freilich nicht ganz. Anders als der verlorene Sohn hatte Winnie Mandela nicht ihrem Mann oder Tutu, sondern *anderen* Unrecht getan, und *bedingungslose* Liebe kann und darf davon, also von Unrecht an Dritten, nicht absehen. Freilich mag ein Liebeserweis (sei es vom Opfer oder von einer dritten Person) den Eispanzer, mit dem sich die Täter:innen oft umgeben, zum Schmelzen bringen und so den ersten Schritt zum Eingeständnis der Schuld und der Bitte um Vergebung. Dazu muss allerdings nicht immer Vergebung oder Liebe erforderlich sein; manchmal genügt schon Fairness. Mit gewisser Vorsicht kann man das bei Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz beobachten, der bei seinem Prozess in Krakau von polnischer Seite fair behandelt wurde. Er schreibt im Februar 1947 in Krakau am Schluss seiner Autobiographie:

Nie hätte ich mich zu einer Selbstentäußerung, zu einer Entblößung meines geheimsten Ichs herbeigelassen – wenn man mir hier nicht mit einer Menschlichkeit, mit einem Verstehen entgegengekommen wäre, das mich entwaffnet, das ich nie und nimmer erwarten durfte.¹⁵

Allerdings steht dieser Satz ganz am Schluß seiner Aufzeichnungen und ziemlich isoliert da. Immerhin zeigt er eine Änderung seiner Einstellung zum polnischen Volk, wenn auch keinerlei Distanz von der Nazi-Ideologie. An seine Frau schreibt er: „Was Menschlichkeit

¹³ Vgl. Anm. 2.

¹⁴ Torrance, 'Forgiveness', p. 78.

¹⁵ Höß, Rudolf, *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*, hg. von Martin Broszat, München: dtv 1978, 154.

ist, habe ich erst hier in den polnischen Gefängnissen kennengelernt.“¹⁶ Das Ehepaar Honecker war zwar dankbar für die Aufnahme in einem protestantischen Pfarrhaus; zu irgendeiner Art von Reue oder Schuldbewusstsein hat das aber nicht geführt.¹⁷

Auch im südafrikanischen Versöhnungsprozess hat Bischof Tutu regelmäßig die Bedeutung von Versöhnung im Hinblick auf die Zukunft der südafrikanischen Gesellschaft gemahnt. Tutu hat wiederholt seine Bewunderung und Freude über solche ausgedrückt, die „die Sonne über ihrem Zorn nicht untergehen“ (Eph 4,26) ließen und vergeben haben. Wie sind dann aber diejenigen einzuschätzen, die nicht oder noch nicht zu vergeben bereit sind? Sie zeigen nach Tutu „that forgiveness could not be taken for granted; it was neither cheap nor easy“¹⁸. Soll das bedeuten, dass Vergebung in manchen Fällen und/oder bis zu einem gewissen Grad übergebürlich (supererogatorisch) ist, dass man denen, die (noch) nicht vergeben, letztlich keinen Vorwurf machen kann? Oder sind Letztere gleichsam nur die Kontrastfolie, auf der das Beispiel derer, die unbedingt vergeben, umso heller glänzt?

Darüber hinaus ist eine gewisse Schwarzweißmalerei kritisch anzumerken, wenn Tutu über die, die vergeben haben, sagt, sie seien bereit gewesen, „to forgive rather than wreak vengeance“¹⁹. Gibt es wirklich nur die Alternative Vergebung oder Rache? Ist das nicht, wie wenn man den Menschen – bildlich gesprochen – entweder für kerngesund oder sterbenskrank erklärt, nach dem Motto: *tertium non datur*? Vergebung kann, je nach Kontext, in unterschiedlicher Weise geschehen: vom schlichten Verzicht auf Hass und Vergeltung (um sich nicht mit der Erinnerung zu belasten, nicht vom Hass besessen zu sein) bis zu vollständiger Versöhnung. Anthony Bash unterscheidet deswegen starke und schwache Formen von Vergebung.²⁰ Und die stärkeren Formen dürften Kandidaten für ein Verständnis im Sinne der Übergebühr sein, mindestens in dem Sinne, dass den Opfern Zeit gelassen wird, ihren Gefühlen Raum zu geben.

Die vereinfachte Alternative zeigt sich, wenn man den Wunsch nach Bestrafung der Schuldigen schlicht mit Rache gleichsetzt. Von *Rache* sollte man nur bei einem von starken Emotionen getriebenen Wunsch nach Vergeltung reden, der dann entsprechend unreflektiert und ungezügelt und rein oder vorwiegend egoistisch motiviert ist. Für Martha Nussbaum enthält jeder Wunsch nach Bestrafung ein Verlangen nach einem „*payback*“.²¹ Damit scheint jeder Wunsch nach Bestrafung letztlich ein Beispiel von Egoismus unter dem Deckmantel der Gerechtigkeit zu sein.²² Vergebung und der Wunsch

¹⁶ Zitiert nach: Manfred Deselaers, *Und sie hatten nie Gewissensbisse? Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen* (Leipzig: Benno 1997), p. 223-224. Als biblisches Zeugnis wäre hier Zachäus zu nennen, der, motiviert durch die Zuwendung Jesu sein Unrecht mehrfach wiedergutmachen will (Lk 19,1-10). Vgl. auch Katharina von Kellenbach, *The Mark of Cain. Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*, Oxford: Oxford University Press 2013.

¹⁷ Obwohl für die Familie selbst ein Sicherheitsrisiko wegen einer drohenden Erstürmung des Pfarrhauses durch eine wütende Menge bestand und es außerdem eine Bombendrohung gab, und obwohl die Kinder dank der von Margot Honecker verordneten Restriktionen kein Abitur machen und nicht studieren konnten.

¹⁸ Zitiert nach Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, (Philadelphia, Pa: Temple University Press 2008) p. 3.

¹⁹ Nach Brudholm, *Resentment*, p. 29.

²⁰ Bash (*Just Forgiveness*, p. 35) „‘Forgivenesses’ – thick and thin“.

²¹ Nussbaum, *Anger*, p. 22: “For I may not want to get involved in revenge myself: I want someone else, or the law, or life itself, to do it for me. I want the doer to suffer.”

²² So Nussbaum, *Anger*, p. 16: “Furthermore, the appraisals and beliefs involved in anger are what I call ‚eudaimonistic‘: they are made from the point of view of the agent, and register the agent’s own view of what matters for life, rather than some detached or impersonal table of values. Even when

nach gerechter Strafe wären damit unvereinbar. Ein Gegenbeispiel wäre Eva Moses Kor; sie hat zwar den Nazis vergeben, weil sie ihr weiteres Leben nicht von Hass oder Rachsucht bestimmt sein lassen wollte; sie hat aber dennoch am Prozess gegen den SS-Unterscharführer Oskar Gröning teilgenommen und dessen Verurteilung befürwortet.

Ethische Vorbehalte

Damit sind einige Bedenken gegen die Forderung nach unbedingter Vergebung angedeutet, die die Philosophin Susanne Boshammer in drei Vorbehalten systematisiert: den *Gerechtigkeitsvorbehalt*, den *Präventionsvorbehalt* und den *Selbstachtungsvorbehalt*.²³ Schon der Titel des Buches „Die zweite Chance“ deutet eine Spannung an. Einerseits geht der Blick nach vorn auf die Zukunft: eine *zweite Chance* für den Täter (vielleicht auch für das Opfer); aber auch zurück: ob oder wie Vergebung gewährt wird, ist nicht unabhängig von dem, was genau geschehen ist, ebenso ob alle Fälle von Unrecht somit gleich zu behandeln wären.

1. Der Gerechtigkeitsvorbehalt

Mit Hinblick auf die Zukunft ist es zwar richtig festzuhalten, dass es den Opfern oft leichter fällt, den Täter:innen zu verzeihen als letzteren, um Verzeihung zu bitten. Mit einer entsprechenden Aufforderung aber wird ersteren sozusagen ein Strick gedreht, indem man einen entsprechenden Druck ausübt. Dieser ist dann auch bisweilen auf die Opfer in den diversen Versöhnungsprozessen ausgeübt worden, um so Versöhnung und einen Neuanfang zu ermöglichen oder zu erleichtern. Solches Plädoyer für Versöhnung schiebt freilich die Verantwortung für eine bessere Zukunft einseitig den Opfern zu. Das bedeutet eine unfaire Verteilung der Lasten vorzüglich auf diejenigen, die sowieso schon das erlittene Unrecht und seine Folgen zu tragen haben.²⁴ Schon um der Fairness willen wäre also der Versuch angebracht, die Gründe für die Verweigerung oder Verzögerung der Vergebung erst einmal zu verstehen, anstatt ihnen eine Art moralische Unzulänglichkeit zu attestieren. Sonst gilt die Aussage von Cynthia Ozick: „Forgiveness is pitiless. It forgets the victim“.²⁵ Die Nöte der Opfer werden ausgeblendet. Das illustriert - mit Anspielung auf den Verlorenen Sohn - Katharina von Kellenbach anhand der Vergebungsforderungen in Deutschland nach 1945:

anger involves issues of principle, of justice, or even global justice, this is because the angry person has managed to incorporate such concerns into her conception of what matters in life.” Zur Kritik an Nussbaum vgl. Cristina ROADEVIN, *Forgiving While Resenting*, in: *Ethical Perspectives* 25 (2018), pp. 257-384.

²³ Boshammer, *Die zweite Chance*.

²⁴ Vgl. dazu Werner Wolbert, *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zur ethischen Einordnung einiger Fragen der Sexual- und Beziehungsmoral sowie der politischen Ethik* (Münster: Aschendorf 2020), p. 116-121 sowie Brudholm, *Resentment*. Damit sollen die Verdienste dieser Kommission, speziell die von Erzbischof Tutu nicht bestritten werden; bei aller möglichen Kritik war doch auch eine andere Lösung offenbar nicht in Sicht.

²⁵ Nach Thomas Brudholm, *On the Advocacy of Forgiveness after Mass Atrocities*, in: *The Religious in Responses to Mass Atrocities. Interdisciplinary Perspectives*, edited by Thomas Brudholm and Thomas Cushman, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2009), pp. 124-153, hier 124. Vgl. auch Dirk Ansorge, *Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002), pp. 36-58.

Nach 1945 passte die Botschaft göttlicher Vergebung und die kirchliche Aufnahmebereitschaft ohne Läuterung nahtlos in die Erwartung und Hoffnung der Täter, aus der Verantwortung für die Verwirklichung der Vision deutschen Herrenrassetums entlassen zu werden. Die so verstandene Sündenvergebung zementierte die Schlussstrichmentalität, die einen Neubeginn ohne Rückschau auf die vergangene Barbarei fabrizieren wollte. Die praktizierte Versöhnung verweigerte die ethische, psychologische und politische Konfrontation mit den Schrecken, welche die Opfer erlitten und die Täter verbrochen hatten.²⁶

Hinter dieser Zumutung an die Opfer steht die Voraussetzung, dass jede Form von Vergeltungsgefühl (*resentment*) moralisch verwerflich ist. Die Gegenthese, nämlich eine Apologie des *resentment* findet sich schon bei ethischen Klassikern wie Joseph Butler und Adam Smith.²⁷ Butler unterscheidet zwei Arten von *resentment*: das hastige und plötzliche (das man auch *Zorn* nennt) und das überlegte. Plötzlicher Ärger oder Zorn wird oft ausgelöst durch irgendeine Art von Ungerechtigkeit oder Verletzung. Der Mensch ist mit diesem Affekt ausgestattet, damit er auf diese Dinge reagiert: „that he might be better qualified to prevent, and likewise (or chiefly) to resist and defeat, sudden force, violence, and opposition“²⁸. Dieser Affekt kann in bestimmten Fällen Unrecht verhindern oder lindern; ohne diesen Affekt wären wir zu sehr verwundbar. Er steht im Dienst unserer Selbstverteidigung, nicht im Dienst der Ausübung von Gerechtigkeit. Das reflektierte *resentment* ist dagegen ausgelöst durch Grausamkeit und Ungerechtigkeit; der Wunsch, diese Dinge bestraft zu sehen, ist nicht eine Form von Bosheit, es ist nur *resentment* gegen Laster und Verbrechen. Letzteres richtet sich gegen Unrecht generell, das erstere unreflektiert spontane eher gegen uns selbst aktuell widerfahrenes Unrecht²⁹. In höherem Grade wird freilich auch ersteres ausgelöst, wenn es uns selbst widerfährt; das hängt zusammen mit der größeren Besorgnis, die Menschen zunächst um sich selbst haben.

Auch *Adam Smith* bietet in seiner „Theorie der ethischen Gefühle“ eine positive Bewertung des Vergeltungsgefühls als Gegenstück zum Dankbarkeitsgefühl: „Jenes Gefühl, das uns ganz unmittelbar und geradezu zum Belohnen antreibt, ist die Dankbarkeit, jenes, welches uns ganz unmittelbar und geradezu zum Strafen antreibt, ist das Vergeltungsgefühl“³⁰. Letzteres ist nicht mit Hass gleichzusetzen, wie Smith betont:

²⁶ Katharina von Kellenbach, Schuld und Versöhnung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung, in: Björn Kröndorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck (Hgg.), *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, edited by Björn Kröndorfer, Katharina von Kellenbach and Norbert Reck, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 227-312, hier 251-252. Vgl. auch Dies, Christian Discourses of Forgiveness and the Perpetrators, in *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide II: Ethics and Religion*, edited by John K. Roth, Basingstoke: Houndmills 2001, 725-731 sowie Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in: Katharina von Kellenbach/Björn Kröndorfer/Norbert Reck (Hgg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 46-67.

²⁷ Brudholm, *Resentment*

²⁸ Joseph Butler, *Sermons*, Oxford: Clarendon 1874, p. 94.

²⁹ Hastings Rashdall, *Conscience and Christ*, London: Duckworth, 1916 (Repr. New York 1969), formuliert (145): „We should never avenge an injury merely because we are angry, because it is I that have been injured, because *my* personal honour demands it.“ Joram Graf Haber, *Forgiveness*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield 1991 erläutert (p. 48): „Thus, the essential difference between resentment and indignation is that the former is tied up with self-respect, while the latter is not. What follows from this is that, when I am personally injured and resent the injury, I do so because, inter alia, my self-respect is on the line. However, my self-respect is *not* on the line when I am indignant over injuries inflicted on strangers.“

³⁰ Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, (Hamburg: Meiner 1995), pp. 97.

wenn derjenige, der uns irgendein großes Unrecht zugefügt hatte, der z.B. unseren Vater oder unseren Bruder ermordet hatte, bald danach an einem Fieber stürbe, oder selbst wegen irgendeines anderen Verbrechens auf das Schafott gebracht würde, dann würde dies zwar vielleicht unserem Hasse wohl tun, es würde jedoch unser Vergeltungsgefühl nicht völlig befriedigen.³¹

Warum nicht? Weil er nicht wegen des *uns* angetanen Unrechts bestraft wird. Ihn hat nicht die gerechte Strafe dafür ereilt, sondern er ist seiner Strafe entgangen. Was die ethische Bewertung dieses Affekts angeht, gibt Smith folgenden wichtigen Hinweis:

Diese wie alle anderen Affekte der menschlichen Natur erscheinen jedoch nur dann schicklich und werden nur dann gebilligt, sobald das Herz jedes unparteiischen Zuschauers mit ihnen ganz und gar sympathisiert, und sobald jeder unbeteiligte Augenzeuge sie vollkommen begreifen und mitfühlen kann.³²

Wie Smith in der Anmerkung betont, übersteigt das Vergeltungsgefühl der Betroffenen freilich oft das Maß einer unparteiischen Beurteilung (in diesem Sinn ist die neutestamentliche Warnung vor dem *Richten* angebracht; vgl. Mt 7,1). Das ist der Grund, warum wir – anders als im Fall von Wohltaten – Übeltaten nicht durch die Betroffenen vergelten lassen³³, sondern durch unparteiische Justiz. Nach Smith hat auch der Zorn eine positive Funktion:

Die inspirierten Schriftsteller würden sicherlich nicht so häufig oder mit solchem Nachdruck von dem Zorn und dem Ärger Gottes erzählt haben, wenn sie diese Affekte in jedem Grad sogar an einem so schwachen und unvollkommenen Geschöpf, wie es der Mensch ist, als lasterhaft und Böse betrachtet hätten.³⁴

Zorn ist eine Reaktion auf Unrecht; er wird, wie Aristoteles sagt, „durch eine sichtbar gewordene Ungerechtigkeit hervorgerufen“³⁵; er macht somit den moralischen Unwert des betreffenden Verhaltens deutlich und die Verpflichtung des Zürnenden auf moralische Standards. Was Laktanz dazu in seiner Schrift „*De ira Dei*“ schreibt, entspricht den Gedanken Butlers:

Denn würde Gott ganz allgemein das Zürnen verbieten, so wäre er selbst gewissermaßen zum Tadler seines Schöpfungswerkes geworden; denn er hat von Anfang an den Zorn in den Menschen gelegt; man glaubt ja, daß die Ursache dieser Erregung in der Flüssigkeit der Galle zu finden ist. Nicht ganz und gar verbietet also Gott das Zürnen; denn dieser Trieb liegt unaustilgbar im Menschen; Gott verbietet nur das Verbleiben im Zorne; denn der Zorn der Sterblichen muß sterblich sein; würde er fort dauern, so würden die Feindschaften sich festsetzen zu immerwährendem Verderben. Und wenn Gott uns wiederum gebietet, zwar zu zürnen, aber nicht zu sündigen, so wollte er damit sicherlich nicht den Zorn mit der Wurzel ausrotten, sondern nur mäßigen, damit wir bei jeder Züchtigung Maß und Gerechtigkeit einhielten.³⁶

³¹ Smith, *Gefühle*, p. 98f.

³² Smith, *Gefühle*, p. 100.

³³ *Vergelten* kann sich im Deutschen auch auf Wohltaten beziehen, etwa in dem Wunsch „Vergelt's Gott“.

³⁴ Smith, *Gefühle*, p. 113.

³⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1135b 29 (Übersetzung jeweils nach O. Gigon, München: dtv 31978).

³⁶ Laktanz, *De ira Dei*, 21 (Übersetzung aus Bibliothek der Kirchenväter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel501-20.htm>). Nirgendwo habe ich einen Hinweis auf Offb 6,10

Das Fehlen von Zorn ist für Aristoteles ein Mangel, der sich in der sklavischen Bereitschaft zeigt, „sich Beschimpfungen gefallen zu lassen und die Seinigen nicht dagegen zu schützen“³⁷. Bekanntlich schätzt Aristoteles Affekte prinzipiell positiv ein, wobei die Tugend für das Maß und die Mitte zwischen den Extremen sorgen muss, welche im Fall des Zorns die Milde (πραύτης) darstellt. Zwar zeigt sich in der Stoa die gegenteilige Tendenz; bei der Verurteilung des Zorns durch Seneca (in *De ira*) ist aber zu bedenken, dass *Zorn* für ihn definitionsgemäß ein Übermaß bezeichnet, wie es klassisch etwa Homer am Beispiel am Zorn (der μῆνις) des Achill zeigt. Seneca formuliert:

Wenn er sich Maß auferlegen läßt, muß er mit einer anderen Bezeichnung benannt werden; er hat aufgehört, Zorn zu sein, den ich als zügellos und ungezähmt verstehe ... So ist er entweder nicht Zorn, oder er ist unbrauchbar. Denn wenn jemand Strafe auferlegt, nicht aus Verlangen nach der Strafe an sich, sondern weil es nötig ist, darf er nicht unter die Zornigen gerechnet werden.³⁸

Der Unterschied zu Aristoteles ist also - zumindest zum Teil - nur ein sprachlicher, da Seneca kein Wort für einen legitimen Zorn kennt. Unter Zorn versteht die Stoa nämlich „ein Verlangen nach Rache“ (ἐπιθυμία τοῦ τιμωρήσασθαι);³⁹ dann gibt es definitionsgemäß keinen berechtigten Zorn. Das entsprechende sprachliche Problem zeigt sich auch im Matthäusevangelium. Dort heißt es in der Bergpredigt (5,22): Ich aber sage euch: „Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein“. Einige Handschriften ergänzen das Wort εἰκῆ (ohne Grund); hier setzt man also - gut aristotelisch - voraus, dass es auch begründeten Zorn gibt.⁴⁰

Prinzipiell sind also Zorn und Vergeltungsgefühl legitim, und die entsprechenden Emotionen sind ernst zu nehmen. Ludwig Lemme formuliert, es gehöre „zu dem doktrinären Formalismus mancher Ethiker, mit der Versöhnlichkeit auch die Empfindung der Kränkung abzutun“.⁴¹ *Resentment* kann ein Gegengewicht gegen falsches Mitleid, falsche Nachsicht bedeuten. Die positive Wirkung dieses Affekts liegt in einer Hemmung gegen Unrecht; sein Missbrauch in Vergeltung und Rache resultiert in Parteilichkeit oder Unverhältnismäßigkeit. Das Gebot der Vergebung verbietet den Exzess und Missbrauch dieses natürlichen Affekts.

gefunden, wo nach der Öffnung des 5. Siegels die Märtyrer rufen: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ Der Verfasser erkennt hier offenbar auch einen legitimen Zorn.

³⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1126 a 6-8.

³⁸ Seneca, *de ira* I 9,3f. (Übs. nach L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch I, übersetzt von Manfred Rosenbach, Darmstadt: wbg 1969. Vgl. I 15,1: „Zurechtgebogen werden muß also, wer Verfehlungen begeht, mit Zuspruch und Gewalt, gelinde und hart, und bessergemacht werden muß er, so für sich wie für andere, nicht ohne Züchtigung, sondern ohne Zorn; wer nämlich zürnt dem, den er heilt? (*Corrigendus est itaque qui peccat et admonitione et vi, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira; quis enim cui medetur irascitur?*)).

³⁹ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioannes von Arnim, volume III (Stuttgart: Teubner 1964), n° 359. Seneca bringt folgendes Zitat (de ira II 32,1), das die Haltung, die hinter der negativen Wertung steht, verdeutlicht: „Aber der Zorn enthält auch eine Art von Genuß, und süß ist es, Schmerz zu vergelten.“ (*At enim ira habet aliquam voluptatem et dulce est dolorem reddere.*). Die griechischen Ausdrücke τιμωρία etc. scheinen allerdings keinen klaren Unterschied zwischen Strafe, Genugtuung und Rache zu machen.

⁴⁰ So wohl auch in Eph 4,26 „Zürnt, aber sündigt nicht!“ Vgl. Werner Wolbert, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion* (Freiburg i. Ue: Academic Press und Freiburg i. Br.: Herder 2005), Kap. 8.

⁴¹ Ludwig Lemme, *Christliche Ethik*. Berlin: Runge 1905, p. 764.

Was Missachtung der Opfer bedeuten kann, sei noch an einem Beispiel aus einem anderen Kontext illustriert. Petra Reski berichtet in ihrem Buch über die Mafia über das Verhalten von Medienvertretern bei Mafiamorden gegenüber den Angehörigen des Opfers: „Die Leichen sind noch nicht kalt, da stellt schon der erste Fernsehreporter den Opfern die Frage nach der Vergebung.“⁴² Das ist ein besonders peinliches Beispiel für die Missachtung der Gefühle von Opfern. Geht es um eine Sensationsmeldung? Will man die Bereitschaft der Angehörigen testen, ihre Christ:innenpflicht (gemäß der Vorstellung des Reporters/der Reporterin) zu erfüllen? Oder sollte die Frage nach der Vergebung bzw. die Aufforderung dazu gar die Zumutung beinhalten, sich mit der Existenz der Mafia und ihrem Wirken als unabänderlichem Schicksal einfach abzufinden?⁴³

2. Der Präventionsvorbehalt

Der Präventionsvorbehalt war schon von den italienischen Schülern formuliert: Der heimgekehrte Sohn solle lernen, nicht das Geld der Familie durchzubringen. Vergebung sollte nicht dazu führen, dass alles beim Alten bleibt. Diese Erfahrung hat man jedenfalls in Ruanda gemacht, wie am Beispiel von *Mary Kayitesi Blewitt*, einer Tutsi aus Ruanda, deutlich wird. Diese hatte 50 Mitglieder ihrer Familie im Genozid verloren.⁴⁴ Sie bejaht im Prinzip Vergebung, hat aber Schwierigkeiten, weil viele Hutus noch nicht zur Verantwortung gezogen seien. Außerdem beobachtet sie, dass, wo Vergebung ohne Gerechtigkeit geschehe, Gewalt und Missbrauch weitergehen. Dieses Phänomen der „delayed atrocity“⁴⁵ zeigt, dass Vorsorge gegen Rückfall in alte Handlungsmuster offensichtlich berechtigt sein und Proklamation unbedingter Vergebung in der Tat in eine Falle führen kann. Das Bedenken der genannte italienischen Schüler:innen artikulierte dasselbe Problem

Wenn Lk 17,3 die Umkehr zur Bedingung der Vergebung gemacht wird, dürfte nicht zuzett der Aspekt der Gemeindedisziplin mitbedacht sein. Versöhnung in einer christlichen Gemeinde gibt es nicht ohne Umkehr. Das wird noch deutlicher bei Matthäus;

⁴² Petra Reski, *Mafia. Von Paten, Pizzariern und falschen Priestern* (München: Knaur 2009), p. 59. Dagegen verweigerte sich Rita Costa, Witwe des ermordeten Staatsanwalts Gaetano Costa dem „Ablasshandel“ (59f): „Ich verzeihe nichts und niemandem. Ich könnte die Mörder meines Mannes umbringen und danach seelenruhig einen Espresso in einem Café trinken.“ Vgl. hier Mayo, *Limits*, p. 4. Sie spricht (mit J. L. Herman) von der “cruel torture of forgiveness that appears to be out of reach to the most victims. In some cases victims succumb to pressure, forgive unrepentant offenders (who are potentially still dangerous), and make themselves vulnerable to future injury”.

⁴³ Vgl. dazu die Kritik an der lateinamerikanischen der Theologie der Versöhnung der achtziger Jahre. Der Befreiungstheologe Enrique Dussell kritisierte dazu: „Sie vertritt die Liebe und Versöhnung der ‚Reichen‘ (des herrschenden Sünders) mit dem ‚Armen‘ (dem durch die Sünde unterdrückten und Getöteten), ohne daß objektive Voraussetzungen für eine *Vergabung* bestünden.“ (Zitiert nach Marino Delgado, *Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext*, in: Gerhard Beestermöller/Hans Richard Reuter (Hgg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, pp. 133-153, hier 145. Delgado bemerkt kritisch (pp. 145-146): „Dussel appelliert hier an die klassische Lehre von Reue und Restitution als unabdingbare Voraussetzung der Versöhnung, verrät sich aber in seiner Sprache als Anhänger einer Staatsphilosophie, in der Reiche keinen Platz haben.“

⁴⁴ Vgl. The Forgiveness Project, in: <http://theforgivenessproject.com/stories/mary-blewitt-rwanda> [12.06.2020].

⁴⁵ Antony Bash, *Just Forgiveness. Exploring the Bible, weighing the issues*, London: SPCK 2011, p. 22. Dies Problem ist noch eindrücklicher illustriert durch das Beispiel von Innocent Rwigiliza bei TH BRUDHOLM/A GRØN, *Picturing Forgiveness after Atrocity*, in: *Studies in Christian Ethics* 24 (2011), 159-170, hier 160f. Die Betroffenen empfinden das Thema Vergebung oft als von den humanitären Organisationen importiert und mit Geld motiviert.

dort findet sich unmittelbar vor der erwähnten Aufforderung zur mehrfachen Vergebung eine noch detailliertere Anweisung zur Zurechtweisung: erst unter vier Augen, dann unter Zuziehung von zwei oder drei Zeugen, und wenn die Zurechtweisung dann immer noch nicht angenommen wird, durch die Gemeinde insgesamt (Mt 18,15-22). Diese Mahnungen zeigen, dass deren Sitz im Leben die Gemeindedisziplin ist, deren Ziel die Versöhnung innerhalb der Gemeinde ist; und das funktioniert nicht ohne die Umkehr dessen, der Unrecht getan hat. Wer auf die Gemeinde nicht hört, gelte wie ein Heide oder Zöllner (Mt 18,17).

3. Der Selbstachtungsvorbehalt

Darf man unbedingte Liebe fordern, wenn eine Person die Massaker in Ruanda oder in Srebrenica erlebt und dabei Angehörige verloren hätte, oder wenn Angehörige Opfer des Holocausts geworden wären? Wie sollte etwa eine vergewaltigte Frau über Vergebung denken? Ein Überlebender des Massakers von Srebrenica sagt: „Ich möchte diese Mörder verhaftet und bestraft sehen; sonst werde ich niemals in meinem Leben Frieden finden.“⁴⁶ Verlangen nach Rache ist das eine; Verlangen nach einer Versicherung, dass man selbst und andere den Täter:innen und der Welt wieder trauen könne, etwas anderes.⁴⁷ Wenn jede Bitte um Vergebung ein Eingeständnis eines Fehlverhaltens enthält, kann solches Geständnis der vergebenden Person nicht gleichgültig sein. Bedingungslose Vergebung könnte dagegen auf eine Verletzung des Selbstrespekts hinauslaufen, damit auf eine Verletzung der Kantischen Forderung, die Menschheit in der *eigenen* Person immer auch als Zweck zu behandeln. Jeffrie Murphy formuliert treffend:

If I count morally as much as anyone else (as surely I do) a failure to resent moral injuries done to me is a failure to care about the moral value incarnate in my own person (that I am, in Kantian language, an end in myself) and thus a failure to care about the very rule of morality.

Oder in Bezug auf die bei der Wahrnehmung von Unrecht an Dritten empfundene Empörung:

If it is proper to feel *indignation* when I see third parties morally wronged, must it not be equally proper to feel *resentment* when I experience the moral wrong done to myself?⁴⁸

⁴⁶ Nach Brudholm, *Resentment*, p. 36 (“I want these murderers to be arrested and punished. Otherwise, I will never find peace in my life.”).

⁴⁷ Vgl. Raquel Aldana, ‘A Victim-Centered Reflection on Truth Commissions and Prosecutions as a Response to Mass Atrocities’, *Journal of Human Rights* 5 (2006), pp. 107-126, hier p. 117: “To forgive is not always appropriate or virtuous. It must be consistent with the dignity and self-respect of victims, and respond to their allegiance to the moral order. Some victims may reasonably believe that forgiveness may lead to an easier forgetting of mass atrocities, which should not be made easy to forget, for example. For some victims, in fact, rather than forgiveness, it is the pursuit of justice in the prosecutorial model that provides the only effective means of restoring the moral balance between offender and victim.” Dagegen Nussbaum, *Anger*, p. 24: “Why would an intelligent person think that inflicting pain on the offender assuages or cancels her own pain. There seems to be some type of magical thinking going on.”

⁴⁸ Jeffrey G. Murphy and Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge UK: Cambridge University Press 1988, p. 18. Vgl. auch Wolbert, Was sollen wir tun?, chap. 8 und 9. Damit wäre der von Boshammer genannte dritte Vorbehalt erläutert, der Selbstachtungsvorbehalt (*Die zweite Chance*, pp. 177-197).

Die Person, die Unrecht erleidet, ist in ihrer Würde verletzt. Eine Person, die selber Unrecht tut, verletzt nicht nur die Würde der anderen Person, sondern verstößt auch gegen die eigene Würde als sittliches Wesen. Das muss sie zwar letztlich mit Gott ausmachen; aber auch den Mitmenschen dürfen die (möglichen) Konsequenzen der Forderung bedingungsloser Liebe nicht gleichgültig sein. Kant hat hier prägnant formuliert: „Wer sich ... zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.“⁴⁹

Die Warnung vor Rache ist also in solchen Kontexten mindestens voreilig. Was dieses Thema angeht, so trifft wohl die Diagnose von Suzanne Uniacke zu, dass Rache zwar ein Dauerthema in der Literatur seit Aischylos ist: „Yet the nature and morality of revenge have received scattered attention in Western philosophy.“⁵⁰ Uniacke unterscheidet zwischen dem retributiven *Aspekt* von Rache als „a matter of *making someone pay* on account of an insult or injury“ und der Vergeltung als „essentially retaliation, more precisely, it is *paying someone back*“.⁵¹ Rache will heimzahlen, und zwar mit einer entsprechend starken Emotion, und reduziert damit den anderen „tendenziell allein auf seine – schlechten! – Taten“⁵², und das Verlangen danach verzerrt die Wahrnehmung. Bei Vergeltung im legitimen Sinn geht es dagegen nicht um ein Heimzahlen, sondern um die Bewusstmachung des Unrechts, was durch das *resentment* geschieht. Susanne Boshammer sagt über das Verzeihen, dies sei ein Akt,

mit dem wir normative Autorität ausüben. Wer verzeiht, setzt der Botschaft der Missachtung, die mit dem Unrecht verbunden ist, eine Demonstration seiner normativen Autorität entgegen. Er verlässt die Opferrolle, indem er die moralische Beziehung zum anderen eigenmächtig transformiert – in dem Wissen, dass er allein dazu imstande ist. In der Bereitschaft, dem anderen eine zweite Chance zu geben und ihm zu erlauben, mit sich selbst ins Reine zu kommen, zeigt sich so gesehen, eine Form der Selbstverfügung, die uns als Personen auszeichnet.⁵³

Gegen Martha Nussbaum ist also gerade die moralische Überlegenheit des Opfers zu betonen; nur in diesem Bewusstsein ist echte Verzeihung möglich.

Es gibt eine Art Hierarchie der Vergebung. So steht etwa die Sünderin in Lk 7,36-49 am unteren Ende der gesellschaftlichen Pyramide und kann keineswegs dem Pharisäer verzeihen. Jesus hat dagegen ihr gegenüber die bessere Position, „so dass er als Gast – auch gegen den Willen der Anwesenden – der Frau Vergebung zusprechen kann“.⁵⁴ Ganz anders die Situation Jesu am Kreuz. Er kann nicht selbst seinen Kreuzigern vergeben, sondern nur den Vater darum bitten (Lk 23,34).⁵⁵ Dazu kommentiert Keene:

About the only way the structure of power can be invoked for forgiveness is the way Jesus chose: to ask God, who remains all powerful, to forgive. This is the only place

⁴⁹ Im Zusammenhang der Ausführungen zur *Kriecherei* (Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe, VI 437).

⁵⁰ Suzanne Uniacke, 'Revenge', in: *Encyclopedia of Ethics*, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, New York: Routledge and London: Routledge 2001, pp. 1492-1494. hier 1492.

⁵¹ Uniacke, *Revenge*, 1493.

⁵² Boshammer, *Die zweite Chance*, 142.

⁵³ Boshammer, *Die zweite Chance*, 16f.

⁵⁴ Andrea Lehner-Hartmann, *Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie*, Innsbruck: Tyrolia, 2002, p. 239.

⁵⁵ Zu dieser Bitte und der vergleichbaren Vergebungsbitte des Stephanus (Apg 7,60) vgl. Marlis Gielen, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart: Kohlhammer 2008, pp. 205-206. Das Fehlen dieser Bitte in wichtigen Handschriften ließe sich aus frühen antijudaistischen Tendenzen erklären.

where, if Jesus wanted the weak to forgive the strong, he would have indicated it. He did not. He asked the strong to forgive, and being the less powerful, did not offer the forgiveness himself.⁵⁶

Vergebung wird somit nur von oben nach unten gewährt, da das Opfer durch die Vergebung normative Autorität ausübt.⁵⁷ Bemerkenswert ist in diesem Kontext 2 Kor 2,5-11: Paulus verzeiht erst, nachdem man in der Gemeinde einander verziehen hat und nachdem seine Autorität in Korinth wiederhergestellt ist. Außerdem sieht Paulus nicht eigentlich sich selbst als gekränkt an, sondern die ganze Gemeinde (2 Kor 2,5). Vergebung setzt somit eine hierarchische oder mindestens egalitäre Struktur voraus. Im Sinne einer hierarchischen Struktur erläutert auch Andrea Lehner Hartmann die Vaterunser Bitte (Mt6,12/ /Lk11,4) „Erlass uns unsere Schuld, wie auch wir sie unseren Schuldern erlassen haben“ hier speziell für den Fall von Gewalt in der Familie:

1. „Vergebung kann niemals als Forderung, auf die der Täter ein Anrecht hätte, angesehen werden. Sie kann auch nicht von anderen Menschen eingefordert werden. Sie kann lediglich vom Opfer geschenkt werden.“
2. „Vergebung ist in erster Linie an den Veränderungswillen des Täters und nicht an den Veränderungswillen des Opfers gebunden.“
3. „Vergebung kann nicht der erste Schritt sein, um verlorenes Leben wiederzugewinnen und zu einer versöhnten Gemeinschaft zu gelangen, sondern nur der letzte besiegelnde Schritt. Erinnerungsarbeit, die sich in erster Linie den Opfern verpflichtet fühlt, kann auch bedeuten, ein Nicht-vergeben-Können auszuhalten.“⁵⁸

Schluss

Die Darlegungen über die zu beachtenden Vorbehalte sollten zu einer gewissen Zurückhaltung und Besonnenheit bei der Forderung nach Barmherzigkeit oder Vergebung beitragen. In jedem Fall ist der jeweilige Kontext zu berücksichtigen. Wo man dies nicht beachtet, kann die Forderung nach Vergebung und Barmherzigkeit auch zur Falle werden, von der ein Autor treffend formuliert hat: „Die Barmherzigkeitsfalle ist die Kehrseite des hehren Lobpreises der leiblichen wie geistigen Werke der Barmherzigkeit.“⁵⁹

Werner Wolbert, Paris Lodron Universität Salzburg
werner.wolbert@sbg.ac.at

⁵⁶ Frederick W. Keene, Structures of Forgiveness in the New Testament, in: in *Violence Against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*, edited by Carol J. Adams and Marie M. Fortune. New York: Continuum 1998, pp. 121-134, hier 128.

⁵⁷ Cf. Boshammer, *Die zweite Chance*, p. 116. Interessant ist, dass in Lk 6,37f für Verzeihen (singular im NT) das Verbum ἀπολύω verwendet wird, das sonst etwa für die Entlassung einer Frau durch ihren Mann steht (Mt 19,3); auch das belegt die hierarchische Struktur der Vergebung. In 1 Kor 7,11 steht dagegen für die Entlassung das Verb ἀφιέναι, das in den Evangelien für Vergebung verwendet wird.

⁵⁸ Boshammer, *Die zweite Chance*, p. 238. Es sei nicht verschwiegen, dass es in diesem Bereich auch Täterinnen gibt; vgl. dort p. 176-181.

⁵⁹ Johannes Röser, Die halbierte Aufklärung, in: *Christ in der Gegenwart* 35 (2018) ,379-380, hier 380.

Bibliographie

- Aldana, Raquel, 'A Victim-Centered Reflection on Truth Commissions and Prosecutions as a Response to Mass Atrocities', *Journal of Human Rights* 5 (2006), pp. 107-126.
- Ansorge, Dirk, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002), pp. 36-58.
- Ansorge, Dirk (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Olof Gigon, München: dtv 31978.
- Bash, Anthony, *Just Forgiveness. Exploring the Bible, weighing the issues*, London: SPCK 2011.
- Beestermöller, Gerhard/Reuter, Hans Richard (Hgg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.
- Boshammer, Susanne, *Die zweite Chance. Warum wir (nicht alles) verzeihen sollten*, Hamburg: Rowohlt 2020.
- Brudholm, Thomas, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia (PA): Temple University Press 2008.
- Brudholm, Thomas, On the Advocacy of Forgiveness after Mass Atrocities, in: Thomas Brudholm/Thomas Cushman (Hgg.), *The Religious in Responses to Mass Atrocities. Interdisciplinary Perspectives*, edited by Thomas Brudholm and Tomas Cushman, Cambridge (UK): Cambridge University Press 2009, pp. 124-153.
- Brudholm, Thomas/Grøn, Arne, Picturing Forgiveness after Atrocity, in: *Studies in Christian Ethics* 24 (2011), 159-170.
- Butler, Joseph, *Sermons*, Oxford: Clarendon 1874.
- Delgado, Mariano, Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart, in Gerhard Beestermöller/Hans Richard Reuter (Hgg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer 2002, pp. 133-153.
- Deselaers, Manfred, *Und sie hatten nie Gewissensbisse? Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*, Leipzig: Benno 1997.
- Dosdrowski, Günther (Hg.) *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim: Bibliographisches Institut 1983.
- P. Franziskus, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, übers. von Elisabeth Liebl, München: Kösel o. J.
- Garrard, Eve/McNaughton, David, In Defence of Unconditional Forgiveness, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2003), pp. 39-60.
- Gielen, Marlis, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart: Kohlhammer 2008.
- Griswold, Charles L., *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press 2007.
- Haber, Joram Graf, *Forgiveness*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield 1991.
- Höß, Rudolf, *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*, hg. von Martin Broszat, München: dtv 41978,
- Kaiser, Eva Maria, *Hitlers Jünger und Gottes Hirten. Der Einsatz der katholischen Bischöfe Österreichs für ehemalige Nationalsozialisten nach 1945*, Wien: Böhlau 2017.

- Keene, Frederick W., Structures of Forgiveness in the New Testament, in *Violence Against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*, edited by Carol J. Adams and Marie M. Fortune. New York: Continuum 1998, 121-134.
- Kellenbach, Katharina von, Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in: Katharina von Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hgg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 46-67.
- Kellenbach, Katharina von, Christian Discourses of Forgiveness and the Perpetrators, in *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide II: Ethics and Religion*, edited by John K. Roth, Basingstoke: Houndmills 2001, 725-731.
- Kellenbach, Katharina von, Schuld und Versöhnung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung, in: *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, edited by Björn Kröndorfer, Katharina von Kellenbach and Norbert Reck, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 227-312.
- Kellenbach, Katharina von, The Mark of Cain. Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators, Oxford: Oxford University Press 2013.
- Lehner-Hartmann, Andrea, *Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie*, Innsbruck: Tyrolia, 2002.
- Lemme, Ludwig, *Christliche Ethik*, Berlin: Runge 1905.
- Loader, James Alfred, Forgiveness and Reconciliation, in: Brawley, Robert L. (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics I*, Oxford: University Press, 296-304.
- Mayo, Maria, *The Limits of Forgiveness. Case Studies in the Distortion of a Biblical Ideal*, Minneapolis (MN): Fortress Press, 2015.
- Merkel, Helmut, καταλάσσω, in: Horst Balz/Gerhard Schneider (Hgg.) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd I*, Stuttgart: Kohlhammer 1981, 644-650.
- Mozes Kor, Eva, *Die Macht des Vergebens*, Wals bei Salzburg: Benevento 2016.
- Murphy, Jeffrey G./Hampton, Jean, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge UK: Cambridge University Press 1988.
- Nussbaum, Martha, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, New York: Oxford University Press 2016.
- O' Donovan, Oliver, Reconciliation, in: John Macquarrie and James Childress (Hgg.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London: Westminster Press 1986, 528.
- Rashdall, Hastings, *The Theory of Good and Evil. A Treatise on Moral Philosophy I-II*. Oxford: Oxford: Oxford University Press and London: Geoffrey Cumberlege 1907 (Kraus Reprint, New York 1971).
- Rashdall, Hastings, *Conscience and Christ*, London: Duckworth 1916 (Kraus Reprint, New York 1969).
- Reski, Petra, *Mafia. Von Paten, Pizzerien und falschen Priestern*, München: Knaur 2009.
- Reuter, Hans Richard, Ethik und Politik der Versöhnung, in: Gerhard Beestermöller/Hans Richard Reuter (Hgg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, 15-37.
- Richards, Norvin, Forgiveness, in: *Ethics* 99 (1988) 77-97.
- Roadevin, Cristina, Forgiving While Resenting, in: *Ethical Perspectives* 25 (2018), 257-384.
- Rosenberger, Michael, *Frei zu vergeben. Moraltheologische Überlegungen zu Schuld und Versöhnung*, Münster: Aschendorf 2019.

- Shriver Jr., Donald W., *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, New York: Oxford University Press 1995.
- Smedes, Lewis B. *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*, New York: Harper & Collins 1989.
- Smith, Adam. *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Meiner, 1995
- Steinacher, Gerald, *Nazis auf der Flucht. Wie Kriegsverbrecher über Italien nach Übersee entkamen*, Frankfurt a. M.: Fischer 2010.
- Torrance, Alan J., The Theological Grounds for Advocating Forgiveness and Reconciliation in the Sociopolitical Realm, in: Daniel Philpott (Hg.), *The Politics of Past Evil*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press 2006, 45-85.
- Tutu, Desmond, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, Düsseldorf: Patmos 2001.
- Uniacke, Suzanne, 'Revenge', in: *Encyclopedia of Ethics*, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, New York: Routledge and London: Routledge 2001, pp. 1492-1494.
- Wolbert, Werner, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*. Freiburg i. Ue: Academic Press und Freiburg i. Br.: Herder 2005.
- Wolbert, Werner, Vergebungen – Vom christlichen Umgang mit Unrecht, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 17 (2013) 152-172.
- Wolbert, Werner, *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zur ethischen Einordnung einiger Fragen der Sexual- und Beziehungsmoral sowie der politischen Ethik*, Münster: Aschendorf 2020 (= Studien der Moraltheologie. Neue Folge 12).
- Wolbert, Werner, *Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen*, Basel: Schwabe/Würzburg: Echter 2022 (= Studien zur Theologischen Ethik 158).
- Zaborowski, Holger, Vom anderen berührt. Die Revolution der Barmherzigkeit, in: Christiana N.C.M. Idika/Paul Metzlauff/Martin W Ramb/Holger Zaborowski (Hgg.), *Barmherzigkeit heute. Mit offenen Augen leben*, Freiburg i. Br.: Herder 2005, 80-88.