

## Vergebung und Selbstachtung

von Werner Wolbert

### Kurzinhalt – Summary:

Über das Thema scheint sich die Moralthologie wenig Gedanken zu machen. Vermutlich wird die entsprechende Pflicht des Christen schlicht vorausgesetzt. Eine Reflexion auf das Thema scheint aber angebracht angesichts der Tatsache, dass die Mahnung zur Vergebung auch als Alibi missbraucht werden kann zur Verharmlosung von Schuld. Vor allem ist zu bedenken, dass im Rahmen eines Versöhnungsprozesses Unrecht als solches zu deklarieren und wie die Selbstachtung des Opfers gewahrt bzw. wieder herzustellen ist.

Forgiveness seems to be an unfashionable subject in moral theology. The respective duty of Christians seems to be considered simply for granted. Nevertheless, a careful reflection on that topic seems appropriate if one realizes the possible misuse of the claim to forgiveness in playing down offences and violations of human rights. In particular, one has to ask how the self-esteem of the victim can be preserved or regained in the process of reconciliation.

Die Philosophin Jean Hampton<sup>1</sup> berichtet Folgendes: In der christlichen Gemeinde, deren Mitglied sie ist, gibt es in durchaus normaler Weise bisweilen Groll, Indignation und Hass. Der Prediger ermahnt die Gemeinde, sich um eine „Orgie der Vergebung“ zu bemühen und auf diese Weise Gottes Friedensreich auf Erden wenigstens partiell zu realisieren. Die Gemeinde versucht der Weisheit des Predigers zu folgen; aber die genannten Emotionen sind weiterhin wirksam. Akzeptieren Christen also, so fragt Hampton, die Botschaft der Versöhnung nur mit dem Kopf, nicht mit dem Herzen? Wird mit dem Herzen eher eine „orgy of resentment“ gefeiert? Oder sind die genannten Emotionen vielleicht wenigstens zum Teil berechtigt?

Zunächst scheint es drei Möglichkeiten zu geben:

1. To have it both ways: Mit dem Kopf vergeben und Ärger im Herzen behalten. Das wäre aber Selbsttäuschung und Täuschung der anderen.
2. Verwerfung und Unterdrückung der Emotionen.
3. Verwerfung des Versöhnungsgebots.

In der Botschaft Jesu (bei den Synoptikern) findet sich die Mahnung zur Versöhnung häufiger als das Liebesgebot. Man sollte deshalb vermuten, die Theologie habe sich mit diesem Thema ausgiebig befasst. In moralthologi-

<sup>1</sup> G. Murphy; Jean HAMPTON: *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: University Press, 1994 (=1988), 10.

schen Lehrbüchern aber etwa wird das Thema, wenn überhaupt, flüchtig behandelt (u.U. im Zusammenhang mit dem Bußsakrament). Im Index der deutschen Ausgabe des KKK sucht man vergebens die Stichworte ‚Vergebung‘, ‚Verzeihung‘ oder ‚Versöhnung‘. Auch Philosophen beklagen die Abwesenheit des Themas. Schon 1962 bemerkte P.F. Strawson,<sup>2</sup> Vergebung sei „a rather unfashionable subject in moral philosophy at present“. Haber vermutet als Grund, dass Vergebung zu sehr als christliche Tugend gelte.<sup>3</sup> Ich selbst habe freilich mehr philosophische als theologische Beiträge zum Thema gefunden (und erstere meist englischsprachig).

Das Defizit an theologischer Reflexion über das Thema<sup>4</sup> ist bedenklich gerade angesichts folgender Diagnose der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung:<sup>5</sup>

„Wir bestätigen ausdrücklich, daß die Suche nach Gerechtigkeit und Wahrheit durch die Botschaft von der Versöhnung nicht ausser Kraft gesetzt wird. Leider ist das Wort ‚Versöhnung‘ für viele Menschen zu einer billigen Vokabel geworden, weil es oft dazu benutzt worden ist, Schuld zu verharmlosen und den Mangel falscher Nachsicht über Geschehnisse zu breiten, die kritischer Offenlegung bedurft hätten. Wer Unrecht leidet, muß sich auf ein Rechtswesen verlassen können, das von unbestechlichen Richterinnen und Richtern vertreten wird und faire Verfahren garantiert, damit die Würde des Geschädigten wieder hergestellt und der erlittene Schaden ausgeglichen werden kann. Wer das Recht bricht, muß auf Bestrafung gefaßt sein. Es gibt für

<sup>2</sup> Peter F. STRAWSON: *Freedom and Resentment*. In: DERS.: *Freedom and Resentment and other Essays*. London: Methuen, 1974, 1-25, hier 6 (Der Beitrag ist erstmals in den „*Proceedings of the British Academy*“ 48 [1962] erschienen).

<sup>3</sup> Joram Graf HABER: *Forgiveness. A Philosophical Study*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 1991, 3.

<sup>4</sup> Hierzu formuliert Paul LEHMANN: *Forgiveness*. In: John MACQUARRY; James CHILDRESS (Hrsg.): *A New Dictionary of Christian Ethics*. London: SCM Press, 1986, 233-236, hier 236: „It is noteworthy that the discussion of forgiveness in the literature of Christian theology and ethics is conspicuously slight. The grounds for this are traceable to the dominance of a liturgical, sacrificial, juridical view of the atonement; and to the persuasion that the OT and the NT, canonically accepted and interpreted, warranted this reading of what God in Christ was primarily doing in the world.“

<sup>5</sup> Rüdiger NOLL; Stefan VESPER (Hrsg.): *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz*. Graz: Styria, 1998, A 21, S. 45. Dazu passt eine Äußerung von Meg GREENFIELD aus Newsweek (*The Money Solution*. Payoff and payback are playing too big a role in justice and punishment. 3. März 1997, 2), nach der es in Washington zuviel Vergebung gebe. Es gehe nicht um Verbrechen und Übertretungen: „But the forgiveness is supposed to come after the admission of wrongdoing, not before or instead of it. Practically no wrongdoing is ever really admitted, let alone repented, here anymore. ... The result is that people in Washington are always forgiving acts that those who perpetrated them never got around to acknowledging in the first place.“ Im südafrikanischen *Kairos-Dokument* (von 1986) heißt es (zitiert nach Audrey R. CHAPMAN: *Coming to Terms with the Past: Truth, Justice, and/or Reconciliation*. In: *Annual of the Society of Christian Ethics* 19 [1999] 235-258, hier 237): „In our situation in South Africa today it would be totally unChristian to plead for reconciliation and peace before the present injustices have been removed ... No reconciliation is possible in South Africa without justice.“

den Täter keinen Anspruch auf Versöhnung, genauso wenig wie von den Geschädigten eine gleichsam automatische Vergebungsbereitschaft erwartet werden darf.“

Die Stichworte Vergebung und Versöhnung scheinen mehr in Predigt und Appellen vorzukommen als in theologischer Reflexion (vielleicht am ehesten in der Soteriologie). Auch das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit scheint vielfach wenig geklärt. Man empfindet u.U. nur eine gewisse Spannung. Das obige Zitat sowie die aktuellen Versöhnungsbemühungen bzw. -aufgaben etwa in Südafrika, dem ehemaligen Ostblock, in Exjugoslawien, Palästina belegen die Notwendigkeit einer gründlichen Reflexion.

## 1. Der Beitrag von Joseph Butler

Ein klassischer Beitrag findet sich in J. Butlers 8. und 9. Sermon. Für ihn bedeutet Vergebung:<sup>6</sup> „forswearing of resentment towards the offender“. Demnach gehören zum Akt der Vergebung 4 Elemente<sup>7</sup>:

1. Ein geschädigtes Individuum, das zur Vergebung aufgerufen ist;
2. Unrecht von Seiten des Täters;
3. das Opfer muss seine negativen Gefühle dem Täter gegenüber zu überwinden bereit sein (und zwar aus einem bestimmten Grund) und
4. den Übeltäter als Person weiterhin achten.

Beachtenswert ist vor allem Butlers Einschätzung des Vergeltungsgefühls (resentment). Er fragt sich,<sup>8</sup> warum denn Gott, der in Jesus Christus doch die Feindesliebe geboten hat, den Menschen mit einem offensichtlich gegenläufigen Prinzip ausgestattet hat, nämlich dem Vergeltungsgefühl. Warum hat Gott uns nicht zu perfekten Kreaturen gemacht oder uns günstiger ausgestattet für die Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe? Kein Affekt, mit dem Gott uns ausgestattet hat, kann in sich selbst schlecht sein.<sup>9</sup> Butler unterscheidet nun zwei Arten von *resentment*: das hastige und plötzliche und das

<sup>6</sup> Holmgrens Formulierung: Margaret R. HOLMGREN: *Forgiveness and the intrinsic value of persons*. In: APQ 30 (1993) 341-352, hier 341.

<sup>7</sup> Nach Holmgren (s. Anm 6), 341f.

<sup>8</sup> Im 8. Sermon (Joseph BUTLER: *Sermons*. Oxford: Clarendon Press, 1874.). Da es kein genaues Äquivalent im Deutschen gibt, lasse ich das englische *resentment* weitgehend stehen. Ins Deutsche ist zwar das französische *ressentiment* eingegangen; dies hat aber eine weitere Bedeutung als die (im Prinzip berechtigte) Indignation über Unrecht.

<sup>9</sup> Vgl. Butler (s. Anm. 8) im 8. Sermon (92): „Therefore, since no passion God has endued us with can be in itself evil; and yet since men frequently indulge a passion in such ways and degrees that at length it becomes quite another thing from what it was originally in our nature; and those vices of malice and revenge in particular take their occasion from the natural passion of resentment: it will be needful to trace this up to its original, that we may see, *what it is in itself, as placed in our nature by its Author*; from which it will plainly appear, *for what ends it was placed there.*“ Norvin RICHARDS: *Forgiveness*. In: *Ethics* 99 (1988) 77-97, hier (77-80) wendet ein, es gebe hier noch andere Affekte wie Zorn, Hass und Verachtung zu überwinden. Diese würden aber von Butler wohl unter die Laster eingeordnet werden.

überlegte. Plötzlicher Ärger oder Zorn ist ein bloßer Instinkt, ausgelöst durch irgendeine Art von Ungerechtigkeit oder Verletzung. Der Mensch ist mit diesem Affekt ausgestattet, damit er auf diese Dinge reagiert. Dieser Affekt kann in bestimmten Fällen Unrecht verhindern oder lindern. Er steht im Dienst unserer Selbstverteidigung, nicht der Ausübung von Gerechtigkeit. Das reflektierte *resentment* ist 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, ersteres gegen uns selbst aktuell widerfahrenes Unrecht;<sup>10</sup> in höherem Grade wird freilich auch letzteres ausgelöst, wenn es uns selbst widerfährt. Das hängt zusammen mit der größeren Besorgnis, die Menschen zunächst um sich selbst haben.

Prinzipiell ist also dieser Affekt legitim. *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 nun den Exzess und Missbrauch dieses natürlichen Affekts. Dieser hat nämlich die Tendenz,

1. in seinem Objekt dieselbe Reaktion auszulösen,
2. den Respekt vor dem Anderen als Person zu zerstören.

Außerdem bedeutet Vergeltung im Sinn von Rache, dass man sich zum Richter in eigener Sache macht. Dabei besteht die Gefahr, dass wir das uns zugefügte Unrecht für größer halten, als es tatsächlich ist. Gleichwohl kann und soll der Affekt beitragen zu einem größeren Guten. *Resentment* ist somit eine Art Affekt zweiter Ordnung, der seinen Sinn nicht in sich selbst hat, sondern prinzipiell der Verringerung von Übeln dienen soll und nicht deren Vermehrung;<sup>11</sup> andernfalls würde er der generellen Verpflichtung zu Liebe und Wohlwollen widersprechen. In diesem Sinne ist *resentment* nicht unvereinbar mit Wohlwollen; er darf nur letzteres nicht zerstören:<sup>12</sup> „We may therefore love our enemy, and yet have resentment against him for his injurious behaviour toward us. But when this resentment entirely destroys our natural

<sup>10</sup> Hastings RASHDALL: *Conscience and Christ*. London, 1916 (Repr. New York: Kraus, 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.“ Haber (s. Anm. 3) erläutert hier (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.“

<sup>11</sup> Vgl. Butler (s. Anm. 8), 108 (Sermon 9): „Nothing can be more manifest, than that resentment is to be considered as a secondary passion, placed in us upon supposition, upon account of, and with regard to, injury; not, to be sure, to promote and further it, but to render it, and the inconveniences and miseries arising from it, less and fewer than they would be without this passion.“

<sup>12</sup> Butler (s. Anm. 8), 110.

benevolence towards him, it is excessive, and becomes malice or revenge.“ Das exzessive *resentment* also ist zu überwinden, nicht die berechnete Indignation über das Böse.<sup>13</sup>

Gegenüber Butlers teleologischer Deutung des *resentment* mag man heute gewisse methodische Bedenken haben. Gleichwohl ist seine Aussage im Wesentlichen zutreffend. Seine Deutung unterstreicht zwei Aspekte, die in theologischer Rhetorik und Paränese leicht zu kurz kommen: die emotionale Reaktion auf Unrecht und die Selbstachtung des Opfers.

## 2. Die Achtung des Täters und des Opfers

Ein fundamentaler Einwand gegen die Pflicht zur Vergebung ist, dass sie unvereinbar sei mit der Selbstachtung des Opfers. Hier scheint sich auf den ersten Blick ein Dilemma aufzutun, wenn man an die gleiche Menschenwürde des Täters und des Opfers erinnert. Nach Kant hat der Mensch Würde, weil er „der Sittlichkeit fähig“ ist.<sup>14</sup> Das entspricht auch der moraltheologischen Begründung der Liebe zum Feind bzw. zum Sünder. Der Sünder hat zwar durch seine Tat gegen seine Würde verstoßen, ist aber weiterhin Adressat des Aufrufs zur Bekehrung bzw. des Angebots zur Versöhnung mit Gott. Entsprechend sind für die moraltheologische Tradition nur die Verdammten und die gefallenen Engel keine Objekte der Liebe, weil ihnen die Chance der Bekehrung nicht mehr gegeben ist.<sup>15</sup> Dies gilt somit auch für jeden Menschen, der mir Unrecht getan hat. Die Achtung seiner Würde und Selbstzwecklichkeit fordert die Bereitschaft zur Vergebung. Wie verträgt sich das aber mit meiner Selbstachtung als Opfer, mit der Achtung der eigenen Würde?<sup>16</sup>

Hier ist zunächst Vergebung zu unterscheiden von anderen Formen der Reaktion auf Unrecht, die leicht mit Vergebung verwechselt werden, zumal die zur Verfügung stehenden sprachlichen Termini diese Unterschiede oft nicht klar markieren. Es könnte sein, dass das mir zugefügte Übel gar kein

<sup>13</sup> Butler (s. Anm. 8), 104. Paul LAURITZEN: *Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty?* In: JRE 15 (1987) 141-154, hält diese Unterscheidung für hilfreich, korrigiert aber, Butler vermische (146): „blame and resentment ... For in forgiving it is not our resentment that we fail to surrender – that we do give up – but the assignment of blame for the injury. If we keep this distinction in mind, however, we can account for the possibility that a person can, at the same time, lower his estimation of the offender – because he blames him – and forgive the offender and thus reaccept him by overcoming the resentment he feels toward the offender.“

<sup>14</sup> Kant (s. Anm. 35), GMS, BA 77: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“

<sup>15</sup> Vgl. etwa H. NOLDIN: *Summa Theologiae Moralis* II. Oeniponte: Pustet, <sup>10</sup>1913, 84 (n. 71): „Nomine *proximi* intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, soli daemonibus et damnatis exceptis.“

<sup>16</sup> Vgl. dazu Jean-Claude WOLF: *Zur moralischen Bedeutung von Selbstachtung*. In: FZPhTh 44 (1997) 368-395.

Unrecht ist. In diesem Fall wäre der Täter „entschuldigt“, was in diesem Falle bedeutet: gerechtfertigt. Unser Sprachgebrauch führt in die Irre. Ich bitte um *Entschuldigung* oder *Verzeihung*, etwa wenn ich einen Termin nicht einhalten kann. In Wirklichkeit *rechtfertige* ich mich, weil ich eine vordringliche Pflicht habe oder etwa durch Krankheit verhindert bin. Weiterhin kann es sein, dass mich das widerfahrene Unrecht nicht allzu sehr tangiert, etwa wenn ich für den Täter nur Geringschätzung übrig habe. In diesem Fall ignoriere ich das Unrecht.<sup>17</sup> Diese Haltung resultiert dann nicht aus Achtung, sondern Missachtung des Täters von meiner Seite. Es kann auch sein, dass ich dem Täter aufgrund der näheren Kenntnis seiner Person oder seiner schwierigen Situation mildernde Umstände zubillige, ihn „entschuldige“. In diesem Fall fühle ich mich durch das erfahrene Unrecht weniger erniedrigt, meine Selbstachtung ist nicht oder nur gering tangiert. Statt von ‚Vergebung‘ spricht man in solchem Fall besser von ‚Nachsicht‘ (im Englischen von ‚condonation‘).<sup>18</sup> Nachsicht übe ich auch, wenn ich zwar verletzt bin, aber an weiterer Zusammenarbeit mit dem Täter dringend interessiert bin. Solche Nachsicht ist nicht mit Vergebung zu verwechseln, da sie mindestens primär aus Eigeninteresse erfolgt. Das Unrecht wird entsprechend auch nicht verarbeitet, sondern unter den Teppich gekehrt. Diese Haltung macht einen zwiespältigen Eindruck. Sie ist einerseits manchmal aus Klugeheitsgründen zu empfehlen, aus Gründen der eigenen psychischen Hygiene. Andererseits könnte die Nachsicht mit dem Fehlverhalten anderer auch zu allzu großer Nachsicht mit dem eigenen führen. Um eine biblische Metapher aufzunehmen und gegen den Strich zu lesen: Die Nachsicht gegenüber dem Splitter im Auge des Nächsten könnte auch die Nachsicht gegenüber dem Balken im eigenen Auge fördern.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ob man sich das erlauben kann, dürfte auch von kulturellen Voraussetzungen abhängen. Reiner berichtet von einem Gespräch jugoslawischer Beamten aus den 20-er Jahren, in dem ein Teilnehmer äußerte (Hans REINER: *Die Ebre*. Dortmund: E.S. Mittler und Sohn, 1956, 32): „Wenn mich jemand in London beleidigt, dreh ich mich gar nicht um. In Berlin werd ich ihn verklagen, in Belgrad ihm die Zähne einschlagen, in Montenegro ihn niederschließen. Wenn man in Montenegro erlaubt, daß man einen beleidigt und beschimpft, wird es ihm geschehen, daß man ihn häufiger erniedrigt, sei er so friedliebend wie er wolle. Geht er nicht hoch und greift er nicht zum Revolver, wie es der Brauch ist, ist er unter Montenegrinern ein verlorener Mann.“

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Aurel KOLNAI: *Forgiveness*. In: PAS 74 (1973/74) 91-106, hier 95f und Joanna NORTH: *Wrongdoing and Forgiveness*. In: *Philosophy* 62 (1987) 499-508, hier 502.

<sup>19</sup> Vgl. Kolnai (s. Anm. 18), 96: „But, just as it is highly undesirable to live at peace with our own misdeeds and vices, it is, generally speaking, also undesirable to condone those of others, seeing that it similarly means silencing and neutralizing the retributive attitude to moral disvalue even where it particularly concerns us.“ Hampton definiert *condonation* in folgender Weise (Murphy; Hampton (s. Anm. 1), 40): „the acceptance, without moral protest (either inward or outward), of an action which ought to warrant such protest, made possible, first, by ridding oneself of the judgement that the action is wrong, so that its performer cannot be a wrongdoer, and, second, by ridding oneself of any attendant feelings (such as those which are involved in resentment) which signify one’s protest of the action.“

Bemerkenswert ist übrigens, dass man in der profanen Gräzität ‚Verzeihung‘ (συγγνώμη) weitgehend in diesem uneigentlichen Sinn versteht.<sup>20</sup> Ein interessanter Beleg findet sich bei Mark Aurel (Selbstbetrachtungen VII 22):

„Es ist ein Vorzug des Menschen, auch diejenigen zu lieben, die ihn beleidigen. Dahin gelangt man, wenn man bedenkt, daß die Menschen mit uns *eines* Geschlechtes sind, daß sie aus Unwissenheit und gegen ihren Willen fehlen, daß ihr beide nach kurzer Zeit tot sein werdet, und vor allem, daß dein Widersacher dich nicht beschädigt hat. Denn er hat die in dir herrschende Vernunft doch nicht anders gemacht, als sie zuvor war.“

Der erste Grund für die allgemeine Menschenliebe, die Einheit des Menschengeschlechtes (und damit die gleiche Menschenwürde) ist auch hier festzuhalten; darauf ist zurückzukommen. Wenn aber Unrecht aus Unwissenheit und unfreiwillig geschieht (wovon etwa Sokrates und auch die Stoiker ausgingen), dann gibt es keine schwere Schuld, und der Täter erscheint nur etwas weniger bedauernswert als das Opfer. Dass dem Weisen eigentlich kein Schaden widerfahren kann, ist eine spezifisch stoische Auffassung, die einer zu großen Toleranz gegenüber Unrecht Vorschub leisten könnte. Dass wir alle schwache Menschen sind und sterben müssen, ist sicher relevant. In der Verkündigung Jesu spielt aber weniger die physische Schwäche der Menschen eine Rolle, als vielmehr die moralische: Wir sind alle irgendwann auf Vergebung angewiesen.

Echte Vergebung ist dagegen gefragt, wo eine wirkliche Verwundung auf Seiten des Opfers vorliegt und ein an sich „unverzeihliches“ Unrecht, d.h. keine mildernden Umstände auf Seiten des Täters. K.E. Løgstrup hat hier auf ein sprachliches Paradox aufmerksam gemacht:<sup>21</sup>

„Es gibt deswegen zwei Fälle, in denen es keinen Sinn hat, von Vergebung zu sprechen. 1. Wenn ein Mensch etwas ‚Verzeihliches‘ getan hat. Es gehört zur Paradoxie der alltäglichen Sprache, dass es sinnlos ist bei ‚verzeihlichen Dingen‘ von Verzeihung oder Vergebung zu sprechen. In einer ‚verzeihlichen‘ Kränkung ist das Verhältnis zwischen den Partnern ja eben nicht ge-

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Konrad GAISER: *Griechisches und christliches Verzeihen. Xenophon, Kyropädie 3, 1,38-40 und Lukas 23,34a*. In: *Latinität und Alte Kirche*. FS für Rudolf HANSLIK zum 70. Geburtstag. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977 (Beiheft 8 zu *Wiener Studien*), 78-100; Karin METZLER: *Der griechische Begriff des Verzeihens*. Tübingen: J.B.C. Mohr/Paul Siebeck, 1991 (= WUNT 2.Reihe 44); Ludger OEING-HANHOFF: *Verzeihen, Entschuldigen, Wiedergutmachen*. In: *Gießener Universitätsblätter* 11 (1978) 68-80; und (überhaupt historisch) Jean-Yves LACOSTE: *Pardon*. In: Monique CANTO-SPERBER (Hrsg.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Press Universitaires de France, 1996, 1069-75.

<sup>21</sup> Knud E. LØGSTRUP: *Die ethische Forderung*. Tübingen: J.B.C. Mohr/Paul Siebeck, 1959, 234f.; vgl. auch Tracy GOVIER: *Forgiveness and the Unforgivable*. In: *APQ* 36 (1999) 59-75. Anders Hanna ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper, 1981, 234f.: „Zweifellos bildet die Einsicht: ‚denn sie wissen nicht, was sie tun‘ den eigentlichen Grund dafür, daß Menschen einander vergeben sollen; aber gerade darum gilt auch diese Pflicht des Vergebens nicht für das Böse, von dem der Mensch im Vorhinein weiß, und sie bezieht sich keineswegs auf den Verbrecher.“

brochen. Das ‚Verzeihliche‘ ist eben, was zu geringfügig ist, um Anlaß zu einem Bruch zu geben. 2. Es hat keinen Sinn von Vergebung zu sprechen, wenn ein Mensch einer unerfüllbaren Forderung gegenüber unzureichend gerüstet ist. In einem solchen Falle kann man nur die Inkongruenz zwischen der Forderung und der Natur und den Kräften des Menschen zur Kenntnis nehmen und einräumen, daß hier eine Überforderung vorliegt.“

Wann steht das Wort ‚Vergebung‘ in seiner vollen und ganzen Bedeutung da? Es gehört dazu zweierlei: Erstens muss die Kränkung so ernst gewesen sein, dass das gegenseitige Verhältnis auf dem Spiel stand, ja in Wirklichkeit so ‚unverzeihlich‘ gewesen sein, dass das Verhältnis entzwei ging und aufs Neue errichtet werden mußte – in der Vergebung. Hier ist es dieselbe Paradoxie, nach der nur wirklich unverzeihliche Dinge verziehen werden können. Nur die ‚unverzeihlichen‘ Dinge bedeuten einen Bruch, und Verzeihen bedeutet eine gebrochene Beziehung wieder herzustellen. Vergebung hat nur dann Sinn, wenn wir wirklich ein Vertrauen so getäuscht oder missbraucht haben, dass wir das Verhältnis damit zerstört haben – und wir nicht wissen, ob es sich wieder aufrichten lässt, bevor uns der andere verstehen lässt, dass er beschlossen hat, trotz allem mit uns zu tun haben zu wollen. Die Vergebung ist ein unvoraussehbares Ereignis. Sie ist ein geschichtlicher Akt, in dem der, demgegenüber das Unrecht begangen worden ist, das Verhältnis zu dem, der das Unrecht beging, wieder aufnimmt. Zweitens gehört zur ‚Vergebung‘ in der vollen und ganzen Bedeutung des Wortes, dass die Kränkung hätte unterbleiben können. Die Forderung hätte sich erfüllen lassen müssen.

Solche Vergebung könnte nun der Selbstachtung widersprechen, wenn sie voreilig vorgenommen würde. Wenn (nach Butler) die spontane emotionale Reaktion auf das uns zugefügte Unrecht im Prinzip berechtigt und wichtig ist, darf sie nicht einfach unterdrückt werden.<sup>22</sup> Man vergleiche hier die Aussagen des Aristoteles über den Zorn bzw. über den entsprechenden Mangel:<sup>23</sup>

„Der Mangel nun, mag er Zornlosigkeit oder wie immer heißen, wird getadelt. Denn wer nicht zürnt, wo er soll, gilt als einfältig, und ebenso wer es nicht tut, wie und wann und wem er soll. Ein solcher scheint keine Empfindungen und keinen Schmerz zu kennen; da er nicht zürnt, wird er sich nicht wehren. Doch es ist sklavisch, sich Beschimpfungen gefallen zu lassen und die Seinigen nicht dagegen zu schützen.“

Wenn die Selbstachtung des Opfers gelitten hat, wenn es sich erniedrigt fühlt, muss es zunächst seine Selbstachtung wieder gewinnen. Das Unrecht

<sup>22</sup> Vgl. zum Folgenden Holmgren (s. Anm 6), 343f. sowie Jean-Claude WOLF: *Ethik aus christlichen Quellen?* In: Adrian HOLDEREGGER (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag/Freiburg i. Br.: Herder, 1996, 126-152, hier 141f.

<sup>23</sup> ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*. 1126a; vgl. dazu Werner WOLBERT: „Wer seinem Bruder ohne Grund zürnt“. *Zu einer Lesart der 1. Antithese*. In: ThGl 78 (1988) 160-170.



enthält eine Botschaft von Seiten des Täters, nämlich die Missachtung der Würde des Opfers.<sup>24</sup> Darauf ist ausdrücklich zu reagieren.

1. Das Opfer muss sich klarmachen, dass diese Botschaft des Täters falsch ist. Schlichte Nachsicht dagegen würde auf eine Bestätigung dieser Botschaft hinauslaufen.

2. Zur Wiedergewinnung der Selbstachtung muss deshalb das Opfer auf dem Unrechtscharakter der Handlung bestehen, damit auf dem Widerspruch zu seiner Würde. Wo man nicht voll realisiert, dass Unrecht geschehen ist und warum, findet wirkliche Vergebung nicht statt.<sup>25</sup> Wo diese Klärung unterbleibt, kann es außerdem geschehen, dass das Opfer sich schuldig fühlt anstatt der Täter. Wo hingegen ‚Vergebung‘ angeboten würde für etwas, das man gar nicht als Unrecht ansieht, wäre das schlicht ein Affront. Lässt man andererseits die Vergangenheit auf sich beruhen, nimmt man „den Opfern ein zweites Mal ihre Würde, wenn man ihre schrecklichen Erfahrungen leugnet“.<sup>26</sup> J. Hampton differenziert die verschiedenen Wirkungen des Unrechts in folgender Weise:<sup>27</sup>

a) Das Opfer zweifelt nicht an seiner Würde, empfindet aber die Behandlung als erniedrigend (demeaning) und beleidigend.

b) Das Opfer zweifelt an seiner eigenen Selbsteinschätzung; die Herabsetzung (diminishment) führt zu Selbstzweifeln. Dies ist wiederum in zweierlei Weise möglich:

(1) Das erlittene Unrecht wird zum *Beweis* eines geringeren Wertes im Vergleich zur vorherigen Selbsteinschätzung.

(2) Die Handlungsweise des Täters *bewirkt* eine niedrigere Selbsteinschätzung (wie etwa auch ein Sportler nach einer Niederlage oder einer, der durch eine Schussattacke zum Invaliden wird, nicht mehr seinem eigenen Ideal entspricht).

3. Dazu muss das Opfer seine spontanen Gefühle wahrnehmen, da diese ihm ja gerade diesen Unrechtscharakter signalisieren. Das erfordert, dass Gefühlen wie Trauer und vielleicht auch Wut Raum zu geben ist. Würde etwa eine vergewaltigte Frau diesen Gefühlen nicht nachgeben, könnte sie ihre

<sup>24</sup> Die Rede vom „Opfer“ impliziert hier natürlich schwerwiegendes Unrecht, wie es etwa in den eingangs genannten Ländern geschehen ist. Unter Freunden kann auch Unachtsamkeit verletzen; vgl. dazu North (s. Anm. 18), 505f.

<sup>25</sup> Hampton betont hier den Unterschied zur *condonation* (Murphy/Hampton [s. Anm. 1], 40): „Condonation might be possible only if one engages in self-deception, telling oneself the lie that the immoral action is not immoral after all.“ Und: „The central difference between them is that condonation involves accepting the moral wrong whereas forgiveness does not.“ Joseph BEATTY: *Forgiveness*. In: APQ 7 (1970) 246-252, hier 248, formuliert: „the claim that I am guilty really asserts that you *should feel* offended. And the claim that I am offended really asserts that you *should feel* guilty.“

<sup>26</sup> So D. TUTU in seinem Vorwort zu: *Versöhnung braucht Wahrheit*. Der Bericht der SÜDAFRIKANISCHEN WAHRHEITSKOMMISSION. Joachim BRAUN (Hrsg.): Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn 1999, 22-30, hier 24.

<sup>27</sup> Murphy/Hampton (s. Anm. 1), 49ff.

Selbstachtung schwerlich wiedergewinnen.<sup>28</sup> Außerdem ist eine wirkliche Überwindung dieser Gefühle nur möglich, wo sie zunächst einmal anerkannt werden. Schließlich muss auch der Täter, der um Vergebung bittet, die Berechtigung dieser Gefühle anerkennen.<sup>29</sup>

4. Der richtige Umgang mit diesen Gefühlen wird erleichtert, wo diese dem Täter mitgeteilt werden können. Man stelle sich vor, in einer Ehe werden Verletzungen nicht zur Sprache gebracht; dann sind weitere vorprogrammiert. Leider ist das nicht immer möglich. In den verschiedenen Versöhnungsprozessen nach 1989 hat sich gezeigt, dass oft die Opfer bereit waren zu vergeben, aber die Täter nicht bereit waren, um Vergebung zu bitten. Damit stellt sich die später zu erörternde Frage, wie Vergebung geschehen kann, wenn der Täter gar nicht darum bittet bzw. kein Unrechtsbewusstsein hat oder dieses verdrängt.

5. Das Opfer hat seine Situation in bezug auf den Täter ins Auge zu fassen. Vergeben kann hier gerade nicht Vergessen bedeuten. Hier gilt:<sup>30</sup> „To err is human; to forgive is divine; to forget is stupid.“ Vergebung darf also nicht auf einer Selbsttäuschung beruhen. Vergebung bedeutet hier, dass die Erinnerung an den Vorfall nicht mehr mit Vergeltungswünschen verbunden ist. Die Wunde mag bleiben; andererseits kann gelungene Versöhnung auch zu einer vertieften Beziehung führen.<sup>31</sup>

6. Schließlich muss das Opfer sich überlegen, ob es auf irgendeiner Art Wiedergutmachung besteht bzw. auf gerichtlicher Verfolgung des Unrechts. Hier gibt es freilich verschiedene Auffassungen. Nach der einen schließt Verzeihung den Verzicht auf obige Maßnahmen ein. Nach der andern lässt ein objektiver Blick auf das Unrecht wie auch die Berücksichtigung des öffentlichen Interesses das Bestehen auf gerichtlicher Verfolgung als vereinbar erscheinen mit der Bereitschaft zur Vergebung. Somit wären hier die Interessen

<sup>28</sup> Zu den Problemen der Selbstachtung speziell bei Frauen vgl. Robin S. DILLON: *Self-Respect: Moral, Emotional, Political*. In: *Ethics* 107 (1997) 226-249.

<sup>29</sup> Vgl. R.S. DOWNIE: *Forgiveness*. In: *PhQ* 15 (1965) 128-129, hier 248: „the claim that I am guilty asserts that you *should feel* offended. And the claim that I am offended really asserts that you *should feel* guilty.“

<sup>30</sup> Zitiert von Holmgren (s. Anm 6), 344. Murphy zitiert (Jeffrey G. MURPHY: *Forgiveness*. In: Lawrence C. BECKER; Charlotte B. BECKER [Hrsg.]: *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing, 1992, 380-82, hier 381) eine andere Version: „To err is human; to forgive is supine“.

<sup>31</sup> Vgl. Kolnai (s. Anm. 18), 102: „A serious wound when healed leaves a scar behind; it cannot vanish to the point of *restitutio in integrum*. On the other hand, in some sense the ‚scar‘ may prove to be tougher, more solid and resistant, than the intact tissue was.“ Vgl. hier das Gleichnis von den zwei Schuldnern (Lk 7,41-43). Man könnte auch an das Gleichnis vom verlorenen Sohn denken. Der Vater hat durch seine Vergebung nicht das Urteil über das Verhalten des Sohnes geändert. Er nimmt es gleichsam nicht mehr persönlich, wie Anne C. MINAS: *God and Forgiveness*. In: *PhQ* 25 (1975) 138-150 formuliert (145): „To forgive is just to cease to have any personal interest in the injury. It is to regard it as if it had happened to someone else in whom we have no special interest, other than the general interest we have in all human beings.“ Er beurteilt es wie irgendeinen Fall der Verschleuderung eines Vermögens.

des Opfers, des Täters wie auch der Gesellschaft zu berücksichtigen. Prinzipiell überzeugt mich die letztere Auffassung. Die Differenz der beiden Auffassungen könnte sich u.a. aus der Verwechslung von Vergebung und Begnadigung ergeben. Die Begnadigung eines Straftäters beinhaltet Straferlass. Begnadigung (engl. *pardoning*) aber geschieht durch jemanden, der nicht persönlich betroffen ist.<sup>32</sup> J. Murphy unterscheidet darüber hinaus zwischen *forgiveness* und *mercy*.<sup>33</sup>

„Forgiveness is primarily a matter of how I *feel* about you (not how I treat you), and thus I may forgive you in my heart of hearts or even after you are death.“

Danach würde *mercy* eine bestimmte Handlungsweise bezeichnen, die aus der Vergebung im Herzen nicht notwendigerweise als Konsequenz folgen würde, die darüber hinaus nur gegenüber Lebenden möglich wäre,<sup>34</sup> die außerdem nicht nur von der geschädigten Person geübt werden kann. Man behandelt eine Person in diesem Fall milder als man berechtigt wäre. Nur die Vergebung garantiert hingegen, dass Opfer wie Täter in ihrer Selbstzwecklichkeit anerkannt werden, nur sie stellt diese grundsätzliche Gleichheit wieder her. Damit kann aber nicht in jedem Fall der *status quo ante* wieder hergestellt werden, etwa wenn das Vertrauensverhältnis nachhaltig gestört ist oder wenn die Handlung des Täters mit der weiteren Ausübung seiner bisherigen Funktion nicht mehr vereinbar ist.

### 3. Gilt die Forderung nach Vergebung bedingungslos?

Bisher ist Vergebung aus der Perspektive des Opfers, und damit des Subjekts der Vergebung betrachtet worden. Auf Seiten des Täters sind nun dreierlei Verhaltensweisen vorstellbar:

1. Er bittet um Vergebung.
2. Er nimmt die angebotene Vergebung an und bekennt damit wenigstens implizit seine Schuld.
3. Er ist an der Vergebung nicht interessiert (bestreitet u.U., dass er Unrecht getan hat).

Die Bitte um Vergebung wäre an sich das zu erwartende Verhalten. In diesem Fall ergäbe sich auch für das Opfer die klare Pflicht zur Vergebung. Der Täter hat auf diese Weise die in seinem Unrecht enthaltene Botschaft korri-

<sup>32</sup> Lauritzen (s. Anm. 13) formuliert treffend (143): „Forgiveness is essentially restorative; mercy and pardon are essentially palliative.“

<sup>33</sup> In Murphy/Hampton (s. Anm. 1), 21. *Mercy* kann natürlich auch die Hilfe für einen Notleidenden bezeichnen (Mitleid).

<sup>34</sup> Nach P. TWAMBLEY: *Mercy and Forgiveness*. In: *Analysis* 36 (1976) 84-90, gibt es *mercy* nicht im Strafprozess sondern im Zivilprozess (85): „The exercise of mercy consists in the plaintiff waiving his right over the defendant and thus releasing him from his ‚bond‘.“ In bezug auf Strafe gehe es um *leniency* (85).

giert und die Würde des Opfers anerkennt. Im Akt der Vergebung würde das Opfer entsprechend die Selbstzwecklichkeit des Täters als Person anerkennen. Vergebung dient in diesem Fall der wechselseitigen Selbstachtung.

Sogar Thomas Hobbes formuliert im *Leviathan* eine solche Pflicht im sechsten seiner „natürlichen Gesetze“:<sup>35</sup>

„jeder muß Beleidigungen vergeben, sobald der Beleidiger reuevoll darum bittet und er selbst für die Zukunft sicher ist. Denn die Verzeihung eines erlittenen Unrechts ist nichts anderes als die Einwilligung in einen erbetenen Frieden; dauert aber die Feindschaft fort, so ist kein Frieden, und es bleibt die Furcht. Reumütigen aber die Vergebung verweigern ist ein Beweis eines unfriedlichen Gemütes und folglich eine Übertretung des natürlichen Gesetzes.“

Aufgrund der schon genannten Erfahrung, dass es oft schwerer ist, um Vergebung zu bitten als zu vergeben, kommt die Versöhnung bisweilen nur zustande, wenn das Opfer den ersten Schritt tut. Vor allem wenn der Täter die Scham vor seiner eigenen Tat verdrängt, kann dieser erste Schritt des Opfers für beide heilsam sein. Diese Möglichkeit ist allerdings wohl vom Kontext und der Art des Unrechts abhängig und kann auch nachteilig sein bei schwerem Unrecht, wie Murphy betont:<sup>36</sup>

„Such an insulting message hurts; and this message may be withdrawn – and thus the hurt lessened – when the wrongdoer repents. This is why such repentance often opens the door to forgiveness; since, had forgiveness been granted earlier by the victim (prior to repentance by the wrongdoer), the victim might well fear that he was accepting, in a servile way, the insulting message contained in his victimization.“

Wenn nun aber der Täter sich gleichgültig zeigt, erreicht die Vergebung eigentlich nicht ihr Ziel, nämlich eine wechselseitige Anerkennung von Opfer und Täter in ihrer Würde. Die Vergebung würde sich in diesem Fall nur auf das Opfer auswirken. Wenn jemand verzeiht, ohne dass der andere darum gebeten hat, bedeutet das, dass der Vergebende seine eigene Situation anders sieht.<sup>37</sup> Sein Leben wird nicht von den Gefühlen gegen den Täter dominiert.

<sup>35</sup> Thomas HOBBS: *Leviathan* I. Kap. 15 (zitiert nach der Übs. von J.P. MAYER. Stuttgart: Reclam, 1976). Das Hobbessche Interesse geht natürlich einseitig nur auf den Friedenszustand. Fragen der Selbstachtung spielen keine Rolle. Dazu passt, dass Hobbes auch keine Selbstzwecklichkeit des einzelnen Menschen kennt. Vgl. dazu *Leviathan* I Kap 10: „Die Geltung oder der Wert eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benutzung seiner Macht bezahlen würde, und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines anderen abhängig.“ Dagegen formuliert Immanuel KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. W. WEISCHDEL. Bd. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (= GMS), BA 77, der Mensch habe keinen Preis, sondern Würde.

<sup>36</sup> Jeffrey G. Murphy: *Repentance, Punishment, and Mercy*. In: Amitai ETZIONI; David E. CARNEY (Hrsg.): *Repentance. A Comparative Perspective*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 1997, 143–170, hier 150.

<sup>37</sup> Vgl. R.J. O'SHAUGNESSY: *Forgiveness*. In: *Philosophy* 42 (1967) 336–352, hier 350f. Gegenüber Verstorbenen ist übrigens nur diese Art der Vergebung möglich.

Er (sie) lässt seine (ihre) eigene Selbsteinschätzung nicht mehr beeinflussen von der Botschaft des Täters. Diese einseitige Vergebung ist am ehesten möglich, wenn das Opfer einen hohen Grad an Selbstachtung besitzt; es wird den Übeltäter nicht hassen, da es seine Botschaft nicht akzeptiert. In diesem Fall ist die Vergebung nicht ein Zeichen von Servilität; Vergebung sollte schließlich auch nicht aus solcher Haltung erfolgen. In dieser Weise ist wohl auch die Haltung Jesu zu verstehen. In den Evangelien wird er geschildert als jemand, dessen Selbsteinschätzung nicht gefährdet ist; deswegen hat er Mitleid mit den Übeltätern.<sup>38</sup> Der Blick auf den Gekreuzigten kann für den Christen diese Haltung erleichtern.

Wenn nun zwar Vergebung in allen drei Fällen mit der Selbstachtung vereinbar ist, so könnte sich doch die Frage stellen, ob bedingungslose Vergebung vereinbar ist mit dem Respekt vor Moralität als Selbstzweck.<sup>39</sup> Hier ist zunächst in Erinnerung zu rufen, dass Vergebung die Erkenntnis des Unrechts als solchem mindestens auf Seiten des Opfers voraussetzt, die allerdings im genannten Fall dem Täter nicht kommuniziert werden kann. Hier ist der Unterschied zwischen Tat und Täter in Erinnerung zu rufen. In dieser dritten Form der Vergebung wird vordringlich der Respekt vor dem Täter als moralischem Wesen zum Ausdruck gebracht, auch wenn dieser gegen seine Würde, seine Selbstzwecklichkeit gehandelt hat. Die Würde des Täters wie des Opfers gründet nicht in praktizierter Moralität, sondern auf der Fähigkeit zur Sittlichkeit (mit Kant gesprochen). Die Bereitschaft zur Vergebung, auch wenn der andere nicht darum bittet, gibt Zeugnis von dieser fundamentalen Gleichheit von Opfer und Täter, von Gerechten und Sündern.<sup>40</sup> Außerdem ist es möglich, dass der Täter ein schwereres Lebensschicksal hatte als das Opfer. Selbstzentrierte Personen sind häufig solche, die als Kinder vernachlässigt oder missbraucht worden sind. Die Bereitschaft zur Vergebung macht auf diese Weise deutlich, dass nur Gott ins Herz schaut und dass er das letzte Urteil spricht.<sup>41</sup>

Die Erfahrungen aus totalitären Staaten haben außerdem gezeigt, dass bisweilen die Rollen gar nicht so eindeutig verteilt sind: Aus Opfern können Täter, aus Tätern Opfer werden. Das Bemühen dieser Regime, möglichst viele mehr oder weniger schwerwiegend an verbrecherischen Handlungen zu beteiligen und sie so in Unrecht zu verstricken, führt bisweilen zu einer Verwischung

<sup>38</sup> Vgl. Murphy; Hampton (s. Anm. 1), 58.

<sup>39</sup> Haber (s. Anm. 3) formuliert (101): „If we forgive a wrongdoer in the absence of repentance, the forgiveness collapses into condonation.“

<sup>40</sup> Vgl. hier auch die Überlegungen von Meirlys LEWIS: *On Forgiveness*. In: *Philosophical Quarterly* 30 (1980) 235-245, hier 242-245, über die Pflicht zur Nächstenliebe (im Anschluss an Kierkegaard).

<sup>41</sup> Dies gilt natürlich auch bezüglich derer, die uns Gutes tun; vgl. James WETZEL: *Some Thoughts on the Anachronism in Forgiveness*. In: *JRE* 27 (1997) 83-102, hier 89. Zu Kontroversen um die Vergebung durch Gott vgl. John GINGELL: *Forgiveness and Power*. In: *Analysis* 34 (1974) 180-183; Lewis (s. Anm. 40) und Minas (s. Anm. 31).

der Fronten. Die Motive zur Mitwirkung an Unrecht sind deshalb vielfältig: von Opportunismus und Karrieristentum über falsch verstandenes Mitleid bis zur Sorge um sich selbst und die eigenen Angehörigen. Diese Umstände können dabei bisweilen die Sensibilität für das Leid der Opfer erschweren.<sup>42</sup>

Das ändert nichts an der Notwendigkeit, die moralische Missbilligung eines Unrechts und den Respekt vor moralischen Standards zum Ausdruck zu bringen. Aber diese Pflicht obliegt nicht nur dem Opfer, sondern auch dem Beobachter bzw. der Gesellschaft (die diese Haltung u.U. in der Bestrafung ausdrückt). Entsprechend hat auch der Täter u.U. in diesem Sinne eine bestimmte Last auf sich zu nehmen (Strafe, Wiedergutmachung etc.). Vergebung schließt solche Maßnahmen nicht aus, schließlich impliziert sie einen Appell zur Anerkennung des Unrechts und zur Umkehr.<sup>43</sup> Im Fall von staatlichen Menschenrechtsverletzungen kann Strafflosigkeit wie eine Verhöhnung der Opfer empfunden werden. Durch allzu große Milde erhöht man außerdem die Gefahr der Wiederholung der Repression. Strafe soll ja öffentlich sichtbar machen, dass nicht die Täter im Recht waren, sondern die Opfer.<sup>44</sup> Auch Begnadigungen dürfen sich nicht wie eine nachträgliche Verharmlosung verübten Unrechts ausnehmen.

In dieser Weise ist wohl auch das retributive Element der Strafe zu interpretieren. Es geht nicht um einen Ausgleich (wie er in der Zumessung nach dem *ius talionis* zum Ausdruck kommen mag). Auch die Rede von der Wiederherstellung der Ordnung ist viel zu vage.<sup>45</sup> Hampton deutet diese Idee in zweifacher Weise:<sup>46</sup>

1. Strafe bedeutet eine Niederlage für den Täter. Durch ein Verfahren gemäß der gesetzlichen Ordnung werden die falschen Ansprüche, die in der Botschaft des Täters enthalten waren, zurecht gerückt; das Opfer wird rehabilitiert. Nicht die Handlung selbst wird dabei aufgehoben, vielmehr wird die falsche Evidenz, die von der Tat ausgeht, korrigiert.<sup>47</sup>

2. Strafe schützt die gleiche Würde jedes Menschen. Hampton vergleicht die Wirkung der Strafe mit der einer Brennnessel:<sup>48</sup> Wer ihre Wirkung kennt,

<sup>42</sup> Diese Hinweise verdanke ich einem Vortrag von Thomas Hoppe (Hamburg) bei der Jahrestagung der Societas Ethica 2000 in Askov (Dänemark). Man vergleiche den entsprechenden Jahresbericht.

<sup>43</sup> Vgl. hier das instruktive Beispiel bei Jacob NEUSNER: *Repentance in Judaism*. In: Amitai ETZIONI; David E. CARNEY: *Repentance. A Comparative Perspective*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 1997, 60-75, hier 70-75.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu vor allem A.C. EWING: *The Morality of Punishment*. Montclair NJ: Paterson Smith, 1970 (= London 1029).

<sup>45</sup> Vgl. etwa KKK 2266: „Die Strafe soll in erster Linie die durch das Vergehen herbeigeführte Unordnung wiedergutmachen.“

<sup>46</sup> Murphy; Hampton (s. Anm. 1), 111-161. Vgl. auch Murphy (s. Anm. 36).

<sup>47</sup> So Murphy; Hampton (s. Anm. 1), 131: „Of course it can't annul the act itself; but it can annul the false evidence seemingly provided by the wrongdoing of the relative worth of the victim and the wrongdoer.“

<sup>48</sup> Murphy; Hampton (s. Anm. 1), 139.

vermeidet nach Möglichkeit das Anfassen. Entsprechend kann die Strafe Unrecht zwar nicht verhindern; es verknüpft das Unrecht aber mit unangenehmen Folgen.<sup>49</sup>

In allen drei genannten Fällen von Vergebung mag man prinzipiell von einer Pflicht zur Vergebung sprechen.<sup>50</sup> Allerdings ist diese in den beiden letzteren Fällen wohl oft nur im Sinn eines Prozesses möglich. Die Möglichkeiten sind hier abhängig von der inneren Stärke des Opfers. Wenn dies seine Gefühle ernst nehmen muss, dann sind diese nicht zu verdrängen, sondern zu verarbeiten. Spricht man von einer Pflicht zur Vergebung, setzt man freilich in der Regel voraus, dass die Bitte um Vergebung ernst gemeint ist.<sup>51</sup> Nur in diesem Fall hat auch die gewährte Vergebung eine positive Auswirkung auf den Täter. Die Bitte um Vergebung kann freilich auch in einem strategischen Kontext erfolgen, wenn nämlich der Täter die Relation zum Opfer zu seinen eigenen Gunsten zu verschieben versucht. Er gibt Reue vor und missbraucht die Vergebung zur Wiederherstellung alter Verhältnisse.<sup>52</sup> Wenn überhaupt, dürfte hier Vergebung nur einseitig geschehen; das Opfer müsste hier die Vergebungsbitte des Täters ignorieren, sich also so verhalten, als verweigere der Täter die Vergebungsbitte (was ja in Wirklichkeit der Fall ist). Vergebung soll schließlich nicht der Legitimation alter Unrechtsverhältnisse dienen.

Die hier ausgesprochene Pflicht zur Vergebung gilt, wenn man das mit ‚Vergebung‘ gemeinte auf die grundsätzliche Haltung des Wohlwollens be-

<sup>49</sup> Damit hat Hampton absolute und relative Strafbegründung kombiniert. Strafe ist sowohl eine Reaktion auf diese bestimmte Straftat und damit eine Korrektur der in ihr enthaltenen Botschaft. Sie ist aber nur möglich auf durch den Gesetzgeber für strafwürdig erklärte Taten dieser Art; damit auch eine Botschaft an potentielle Nachahmer. Kants Kritik an einer relativen Straftheorie, nach der diese den Straftäter nur als Mittel behandle (Immanuel KANT: *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. In: *Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. W. WEISCHEDL. Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (= MSR), A 196 B 226), könnte dann vielleicht so gelesen werden, dass man den ersten von Hampton erwähnten Aspekt nicht übersehen darf.

<sup>50</sup> Richards (s. Anm. 9) vertritt dagegen die These (82), „that it is sometimes wrong to forgive, sometimes wrong not to forgive, and sometimes admirable to forgive but acceptable not to do so“. Seine tugendethischen Ausführungen bleiben allerdings irgendwie zirkulär; vgl. 81: „When forgiving enacts a (self-regulatory) flaw of character, it is wrong to forgive; when it does not, it is not wrong to forgive. Similarly, a refusal to forgive is wrong if it enacts a flaw at this second, self-regulatory level, *not* wrong if it enacts a virtue or a neutral trait.“

<sup>51</sup> Kolnai (s. Anm. 18) formuliert (101): „that credible and perhaps ‚proven‘ Change of Heart constitutes the standard occasion to exercise and show forgiveness; it may be argued that genuine change of heart, and it alone, tends to make forgiveness a ‚duty‘.“ Der Täter, der bereut hat, ist ja in gewisser Weise ein anderer geworden, obwohl er derjenige bleibt, der die Tat begangen hat.

<sup>52</sup> Auch diesen Hinweis verdanke ich Thomas Hoppe (Hamburg). Auch manche NS-Verbrecher haben Reue nur geheuchelt, um sich – auch durch Mithilfe der Kirche – der irdischen Sanktionierung ihres Tuns zu entziehen. Lewis (s. Anm. 40) erläutert übrigens (241) „plea for forgiveness“ als „a recognition of a desecration of trust, a destruction of faith, of a shattering of a relationship of love and loyalty, of irreparable harm done.“

schränkt. Bisweilen wird ‚Vergebung‘ aber weiter gefasst. So unterscheidet Augsburgur drei Elemente von Vergebung:<sup>53</sup>

„the restoration of an attitude of love, since wrongdoing is not a valid reason for not loving the wrongdoer;  
the working through of pain, anger and alienation until both parties perceive that the repentance process is mutually satisfactory;  
and the opening of the future to appropriate relating with trust and good faith“.

Natürlich kann nur die erste Stufe eine einseitige Verpflichtung darstellen. Entsprechend formuliert Augsburgur:<sup>54</sup>

„Human forgiveness is also grounded in a non-conditional love, but it requires the working through of those conditions for constructive relating that are requisite to authentic reconciliation. The restoring of an attitude of love is a prerequisite to the forgiveness process.“

Hier wird von Versöhnung gesprochen. ‚Versöhnung‘ dürfte den obigen dreistufigen Prozess bezeichnen,<sup>55</sup> mit ‚Vergebung‘ bezieht man sich u.U. nur auf die erste Stufe. Nach dieser Terminologie könnte es zur ‚Versöhnung‘ keine einseitige Pflicht geben, wohl aber zur ersten Stufe, der ‚Vergebung‘.

Lauritzen vertritt hingegen die These, im Rahmen einer säkularen Moral könne Vergebung nur ein Werk der Übergebühr sein. Erst für den Glauben-

<sup>53</sup> D.W. AUGSBURGER: *Forgiveness*. In: D.J. ATKINSON; D.H. FIELD (Hrsg.): *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*. Downers Grove (Ill)/Leicester (England): Inter-Varsity Press, 1995, 389f.

<sup>54</sup> Augsburgur (s. Anm. 53), 389f.

<sup>55</sup> Entsprechend definiert Chapman (s. Anm. 6, 245) Versöhnung „as a process of developing mutual accommodation between antagonistic or formerly antagonistic persons or groups so as to establish a new relationship predicated on a common shared future.“ Der Unterschied zur Vergebung: „Forgiveness, at least on a personal level, tends to be an act whereas reconciliation is usually a long-term process. Forgiveness can be unilateral, but reconciliation is always mutual.“ Zur Versöhnung gehören nach Chapman (s. Anm. 6), 246-248 folgende 6 Voraussetzungen:

1. Zunächst ist die Wahrheit (möglichst auf offizielle Weise) festzustellen.
2. Geschehenes Unrecht ist anzuerkennen.
3. Die Opfer müssen auf Rache verzichten und die Zukunft nicht durch die Vergangenheit bestimmt sein lassen.
4. Es muss Gerechtigkeit geschehen (Strafe, Wiedergutmachung).
5. Die Beziehungen müssen repariert und neu begründet werden.
6. alle Mitglieder der Gesellschaft müssen die Grundlage für eine neue Zukunft legen.

Etwas anders bei Sören KIERKEGAARD (*Der Liebe Tun*. 2 Bde, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, 1983, Bd. II, 368f) in Auslegung von Mt 5, 21-26: „Aber ist das nicht zuviel verlangt; wer bedarf denn der Vergebung: der Unrecht getan hat, oder der Unrecht gelitten hat? Freilich bedarf der, welcher Unrecht getan hat, der Vergebung, oder aber der Liebende, der Unrecht gelitten hat, hat das Bedürfnis zu vergeben, oder das Bedürfnis zur Aussöhnung, zur Versöhnung, welches Wort nicht wie das Wort *Vergebung* Unterschied macht, indem es an Recht und Unrecht erinnert, sondern liebend im Sinne hat, daß beide bedürftig sind. Es ist nicht im vollkommensten Sinn Versöhnlichkeit, daß man vergibt, wenn man um Vergebung gebeten wird, sondern es ist Versöhnlichkeit, daß man schon dann das Bedürfnis hat zu vergeben, wenn der andere vielleicht am wenigsten geneigt ist, Vergebung zu suchen.“



den werde sie zur Pflicht. Dieser weiß, dass der Übeltäter sich letztlich vor Gott verantworten müsse. Diese Überzeugung mache die Vergebung leichter, da der Glaubende von der Sorge um eine falsche Botschaft befreit ist:<sup>56</sup> „the importance of his own condemnation of the offender is reduced“. Richtig dürfte sein, dass auf diese Weise Vergebung leichter fallen kann. Nicht bedacht dürfe hier aber die Verpflichtung sein, die man gegenüber dem Übeltäter als einem moralischen Wesen hat.

#### 4. Gibt es ein Recht auf Vergebung?

In der Regel entspricht einer Pflicht auf Seiten des einen ein Recht auf Seiten des andern, speziell wenn es einen eindeutigen Nutznießer dieser Pflicht gibt. Letzteres ist etwa nicht gegeben bei Pflichten der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit: Hier gibt es keinen eindeutigen, sondern viele mögliche Adressaten barmherzigen Handelns. Deshalb gibt es zwar eine Pflicht zur Wohltätigkeit, diese ist aber nicht immer auf einen eindeutigen Adressaten bezogen. Im Fall von Vergebung ist dagegen zwar der Adressat klar; dennoch scheint es absurd zu sagen, der Täter habe ein Recht auf Vergebung. Schließlich kann man Vergebung nicht fordern, sondern hat um sie zu bitten. Offensichtlich gibt es im Verhältnis von Täter und Opfer eine gewisse Asymmetrie. Diese wird verständlich, wenn man sich die beiderseitigen Probleme in Erinnerung ruft: der Täter hat Schwierigkeiten, um Vergebung zu bitten, das Opfer, sie zu gewähren. Nur haben die Schwierigkeiten des Täters keinerlei positive Bedeutung; die des Opfers dagegen schon. Spräche man von einem Recht auf Vergebung, würde man die prinzipielle Berechtigung und nützliche Funktion des *resentment* leugnen.

Wenn nicht der Täter, so kann aber Gott vom Beleidigten Vergebung fordern, wie etwa im Gleichnis vom Schalksknecht deutlich wird (Mt 18,21-35). Gerade dies Gleichnis macht die schon erwähnte fundamentale Gleichheit zwischen Täter und Opfer als Adressaten der sittlichen Forderung noch einmal deutlich: Beide sind auf die Vergebung durch Gott angewiesen.

Bei Newman findet sich in diesem Zusammenhang ein interessanter Hinweis auf Maimonides.<sup>57</sup> Hier wird zunächst die Pflicht eingeschärft, um Vergebung zu bitten. Falls sie nicht gewährt wird, soll der Übeltäter drei Freunde mitbringen, die für ihn um Vergebung bitten. Sollte auch das nichts nützen, soll er noch eine zweite oder auch dritte Gruppe mitbringen. Sollte der andere dann noch immer nicht vergeben, macht er sich selbst zum Sünder. Das Wort der Freunde hat Gewicht, weil sie, wenn auch nicht völlig unparteiisch, so doch nicht unmittelbar Betroffene sind. Außerdem geben sie

<sup>56</sup> Lauritzen (s. Anm. 13), 151. Kritisch dazu Wetzel (s. Anm. 41), 89f.

<sup>57</sup> Louis E. NEWMAN: *The Quality of Mercy: On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition*. In: JRE 15 (1987) 155-172, hier 160.

mit ihrem Eintreten für den Übeltäter eine Art Gewähr, dass die Bitte um Vergebung (und die Reue) ernst gemeint ist. Damit sind die Schwierigkeiten, die der Vergebung entgegenstehen (etwa die Angst vor einem erneuten Vertrauensbruch gemildert und die Pflicht zur Vergebung verschärft.

## 5. Schluss

Murphy kritisiert an der christlichen Tradition, sie habe zwar mit Recht die Vergebung gepredigt, sei aber zu wenig sensibel für die Bedeutung des *resentment*.<sup>58</sup> Das mag stimmen, wie die eingangs beobachtete Fehlanzeige in moraltheologischer Literatur belegt. Allerdings könnte man hierzu im Alten Testament einiges Material finden und zum Teil auch im Neuen; man denke an die Apokalypse. Die Streichung der Fluchpsalmen aus dem Stundenbuch zeigt aber, dass man mit den einschlägigen Stellen nicht viel anzufangen weiß. Eine Relecture der ganzen Bibel mag in dieser Hinsicht nützlich sein.<sup>59</sup> Sie könnte auch verhindern, dass die Rede von der Versöhnung, wie die Grazer Versammlung andeutete, der Verharmlosung von Schuld und falscher Nachsicht Vorschub leistet.

<sup>58</sup> Murphy (s. Anm. 30), 381.

<sup>59</sup> Vgl. dazu Notker FÜGLISTER: *Vom Mut zur ganzen Schrift- Zur Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier*. In: DERS.: *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. Salzburg: Tyrolia, 1999 (SThSt 10) 11-29.