

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Salvatore Loiero / François-Xavier Amherdt (eds.), *Das Prinzip Barmherzigkeit und die Theologie /Le principe miséricorde et la théologie. Interdisziplinärer Studientag der Theologischen Fakultäten von Fribourg und Salzburg/Colloque interdisciplinaire des Facultés de théologie de Fribourg et de Salzburg*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Werner Wolbert

Barmherzigkeitsfallen. Über Barmherzigkeit und den falschen Schein von Barmherzigkeit  
In: Salvatore Loiero / François-Xavier Amherdt (eds.), *Das Prinzip Barmherzigkeit und die Theologie /Le principe miséricorde et la théologie. Interdisziplinärer Studientag der Theologischen Fakultäten von Fribourg und Salzburg/Colloque interdisciplinaire des Facultés de théologie de Fribourg et de Salzburg*, pp. 35–63

Basel: Schwabe 2021 (Théologie Pratique en Dialogue / Praktische Theologie im Dialog 56)

URL: <https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4307-4>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with Schwabe.

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Salvatore Loiero / François-Xavier Amherdt (Hg.), *Das Prinzip Barmherzigkeit und die Theologie /Le principe miséricorde et la théologie. Interdisziplinärer Studientag der Theologischen Fakultäten von Fribourg und Salzburg/Colloque interdisciplinaire des Facultés de théologie de Fribourg et de Salzburg* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das die Autorin zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Werner Wolbert

Barmherzigkeitsfallen. Über Barmherzigkeit und den falschen Schein von Barmherzigkeit  
In: Salvatore Loiero / François-Xavier Amherdt (Hg.), *Das Prinzip Barmherzigkeit und die Theologie /Le principe miséricorde et la théologie. Interdisziplinärer Studientag der Theologischen Fakultäten von Fribourg und Salzburg/Colloque interdisciplinaire des Facultés de théologie de Fribourg et de Salzburg*, S. 35–63

Basel: Schwabe 2021 (Théologie Pratique en Dialogue / Praktische Theologie im Dialog 56)

URL: <https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4307-4>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit dem Schwabe Verlag publiziert:

Ihr IxTheo-Team

## **Barmherzigkeitsfallen**

### **Über Barmherzigkeit und den falschen Schein von Barmherzigkeit**

von Werner Wolbert

«Die Barmherzigkeitsfalle ist die Kehrseite des hehren Lobpreises der leiblichen wie geistigen Werke der Barmherzigkeit.» So schrieb 2018 Johannes Röser in einem Beitrag zum sexuellen Missbrauch in der Kirche und stellt dann die Frage: «Wie weit darf Barmherzigkeit gehen und wo hat sie zu enden?»<sup>1</sup> Der Ausdruck ‚Barmherzigkeitsfalle‘ erschien mir bei der Lektüre jenes Beitrags spontan als treffende Umschreibung von Problemen, die mir in den letzten Jahren bei der Befassung mit Barmherzigkeit und Vergebung bewusst geworden sind, speziell auch für den Bereich der Rechtsethik und der politischen Ethik.<sup>2</sup> Zur Illustration seien als erstes Beispiel die sogenannten «Rattenlinien» genannt. Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges halfen Priester und Ordensleute, vor allem in Südtirol, Naziverbrechern zur Flucht, meist nach Südamerika oder in den Nahen Osten. Ein älterer Südtiroler Priester rechtfertigte in einem Fernsehbericht sein Handeln, er habe Menschen in Not geholfen, unabhängig vom Grund dieser Not. Freilich war der Grund dieser Not nicht immer eindeutig ersichtlich, und die Hilfesuchenden gaben selten ihren richtigen Namen an; aber damit rechtfertigte sich der genannte Priester nicht.<sup>3</sup> Seine Rechtfertigung hört sich zunächst gut christlich an, im Sinne eines exemplarischen Beispiels von Barmherzigkeit, vor allem, wenn man bedenkt, wie oft man in Zusammenhang mit der Rede von christlicher Liebe und Vergebung das Wort ‚bedingungslos‘ oder ‚radikal‘ hört oder liest.<sup>4</sup> Angesichts dieses Beispiels «bedingungsloser» Barmherzigkeit dürfte sich freilich ein vorsichtigerer und reflektierterer Umgang mit solchen Adjektiven empfehlen.

---

<sup>1</sup> Johannes Röser, «Die halbierte Aufklärung», in: *Christ in der Gegenwart* 35 (2018), 379f, hier 380.

<sup>2</sup> Vgl. Werner Wolbert, *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zur ethischen Einordnung einiger Fragen der Sexual- und Beziehungsmoral sowie der politischen Ethik*, Münster: Aschendorff 2020, hier Kap 7 und 9; auf diese Kapitel greife ich im Folgenden bisweilen zurück.

<sup>3</sup> Nicht nur Nazis und Kriegsverbrecher waren auf der Flucht, sondern «auch Vertriebene aus den deutschen Ostgebieten, Kollaborateure und Antikommunisten aus den von der Roten Armee besetzten Ländern Europas, Deserteure; Kriegsgefangene, Zwangsarbeiter, Verschleppte, Soldaten und schließlich Überlebende der Vernichtungs- und Konzentrationslager» (Gerald Steinacher, *Nazis auf der Flucht. Wie Kriegsverbrecher über Italien nach Übersee entkamen*, Frankfurt a.M.: Fischer, 2010, 20). Simon Wiesenthal berichtet von einem Meraner Gasthaus, »wo Überlebende des Holocaust und flüchtige SS-Offiziere zuweilen die Nacht unter demselben Gasthaus verbrachten, ohne voneinander zu wissen. Beide Gruppen hatte man in verschiedenen Stockwerken untergebracht und angewiesen, sich nicht zu rühren« (ebd. 11). Eichmann berichtet: «Es war schon merkwürdig, dass mir während meiner Flucht immer wieder katholische Priester halfen. Sie halfen, ohne zu fragen. In ihren Augen war ich nur einer von vielen Menschen, die ihrer Hilfe bedurften.» (Ebd. 161f).

<sup>4</sup> Vgl. Eve Garrard/David McNaughton, «In Defence of Unconditional Forgiveness», in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2003), 39-60.

Das Interview mit jenem Priester erinnerte mich an eine Begegnung während meiner Zeit als Kaplan, die mich mit der Barmherzigkeitsfrage in einem vergleichsweise harmlosen Kontext, nämlich Ladendiebstahl, konfrontierte. Ein Mann, der gestohlen hatte und erwischt worden war, sprach mich an und berichtete mir betrübt, ihm drohe nun eine Anzeige, und ihm sei das für seine Familie schrecklich peinlich. Sollte ich für ihn gutes Wort einlegen, worum er mich bat? Bei der Erinnerung an diese Begebenheit stellte sich mir die Frage, wie ich denn wohl als junger Priester in einer Situation wie der des genannten Südtirolers gehandelt hätte. Ich schließe nicht aus, dass ich – zwar widerwillig - ähnlich gehandelt hätte, da eine den Christ\*innen vermittelte Standardbotschaft lautet: Man muss Menschen in Not helfen, man muss verzeihen, Barmherzigkeit üben. Die Verweigerung der Hilfe gerade durch mich als Priester hätte bei mir vermutlich einige Skrupel ausgelöst, zumal ich auf eine solche Situation nicht vorbereitet gewesen wäre. Die Theologie, speziell auch die Moraltheologie, hat sich mit den angedeuteten Problemen von Barmherzigkeit und Vergebung kaum befasst.<sup>5</sup> Spätestens aber seit den Wahrheits- und Versöhnungskommissionen des letzten Jahrhunderts ist das Thema auf der Tagesordnung; vorher freilich schon durch das Vaticanum II, zu dessen Eröffnung P. Johannes XXIII erklärte: «Heute ... möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffen der Strenge.»<sup>6</sup> Nach P. Paul VI wurde «die uralte Erzählung vom barmherzigen Samariter» zum «Paradigma für die Spiritualität dieses Konzils». P. Johannes Paul II hat den Weißen Sonntag zum Sonntag der Barmherzigkeit erklärt.<sup>7</sup> Und P. Franziskus hatte das Kirchenjahr 2015/2016 zum Heiligen Jahr der Barmherzigkeit erklärt. Dieses habe, so Ulrike Kostka, «nicht sofort eine Welle der euphorischen Begeisterung» ausgelöst; manche hätten schlicht gedacht: «Das kann nie schaden.»<sup>8</sup> Die mangelnde Euphorie dürfte auch mit langen Frustrationen zum Thema Barmherzigkeit, speziell in Sachen Wiederverheiratung, zu tun haben, dem Eindruck, dass die Proklamation der Barmherzigkeit hier und in andern Dingen nicht viel gefruchtet habe, mindestens jedenfalls bis *Amoris Laetitia*.

In jüngsten Publikationen zum Thema Barmherzigkeit werden dagegen meist Kontexte übersehen, in denen sich die Frage der Barmherzigkeit ganz anders stellt. Das gilt, wie an-

---

<sup>5</sup> Das gilt bis zum *Katechismus der Katholischen Kirche*, in dessen Index man die Stichworte Vergebung und Verzeihung vergeblich sucht. Im Bußsakrament hat man wohl die Vergebung durch Gott verkündet, aber nicht Probleme der Vergebung unter Menschen thematisiert.

<sup>6</sup> Zitiert nach Paul Metzloff, «Barmherzigkeit bei den Päpsten Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus als Interpreten des II Vaticanums», in: Christiana N.C.M. Idika/Paul Metzloff/Martin W Ramb/Holger Zaborowski, Holger (Hgg.), *Barmherzigkeit heute. Mit offenen Augen leben*, Freiburg: Herder 2005, 41-51, hier 41.

<sup>7</sup> Vgl. Metzloff, *Barmherzigkeit* (Anm. 6), 41.

fangs angedeutet, auch für die Aufdeckung des sexuellen Missbrauchs in der Kirche. In einem deutschen Bistum hatte der Fall eines solchen Missbrauchs schuldigen Priesters für große Empörung gesorgt, speziell auch gegen den inzwischen verstorbenen Bischof, der das Problem durch Versetzung, freilich vergeblich, zu lösen versucht hatte. Ein Priester des betreffenden Bistums mahnte in einer Predigt, die Barmherzigkeit für die Täter nicht zu vergessen, und erntete einen Sturm der Entrüstung; die meisten Besucher\*innen verließen den Gottesdienst.<sup>9</sup>

Wenn dieser Beitrag sich eher dieser dunklen Seite der Barmherzigkeit – oder dessen, was man fälschlicherweise dafür ausgibt - widmet, versteht sich das weder als Kritik an der Proklamation der Barmherzigkeit in den letzten Jahrzehnten, sondern als Bemühung um die Aufdeckung möglicherweise blinder Flecke in der theologischen Diskussion zu diesem Thema. Außerdem wird in der Regel übersehen, dass unter dem Terminus ‚Barmherzigkeit‘ verschiedene Handlungsweisen zusammengefasst sind. Die Notlagen, auf die Barmherzigkeit reagiert, sind durchaus unterschiedlich; dementsprechend auch deren ethische Problematik.

### **Vergebung ohne Gewähr?**

Vor allem das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) könnte die Forderung nach Barmherzigkeit auch für Missbrauchstäter nahelegen,<sup>10</sup> auch wenn die Botschaft des Gleichnisses nicht in jedem Kontext plausibel zu sein scheint. Ein Religionslehrer in einer italienischen Schule gab seinen Schülern die Aufgabe, das Gleichnis vom verlorenen Sohn nachzuerzählen und sich ein eigenes Ende auszudenken. Der Großteil der Schüler 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».<sup>11</sup> 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.» Bei dem Verweis auf menschliche Unzulänglichkeit, Sündhaftigkeit ist aber zu beach-

---

<sup>8</sup> So Ulrike Kostka, «Barmherzigkeit als Testfall für eine glaubwürdige diakonische Kirche», in: Idika (Anm. 6), 67 – 79, hier 67).

<sup>9</sup> Eher nebenbei formuliert ein Autor: «Barmherzigkeit erscheint nämlich oft als begrifflich diffus, als ein bloßes Gefühl oder auch als missverständliche und missbrauchbare Haltung. Wie oft ist nicht im Namen der Barmherzigkeit auch Unrecht geschehen? Wie sehr werden im barmherzigen Handeln Unterschiede zwischen Menschen zementiert statt aufgehoben.» (Holger Zaborowski, «Vom anderen berührt. Die Revolution der Barmherzigkeit», in: Idika (Anm. 6), 80-88, hier 81).

<sup>10</sup> Mancher mag auch an das das Wort Jesu an die Ehebrecherin (Joh 8,7) denken: «Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie.» Da geht es freilich um eine rechtliche Verurteilung, nicht um Vergebung.

ten, dass das Verhältnis Gottes zum Menschen anderer Art ist als das Verhältnis von Menschen untereinander und die entsprechenden Barmherzigkeitsvorstellungen nicht eins zu eins übertragbar sind. Anders gesagt: Die Bildhälfte des Gleichnisses soll die Sachhälfte illustrieren (das Verhalten Gottes), ist aber nicht ungeprüft als ethische Handlungsanweisung zu lesen. Die italienischen Schüler haben offensichtlich eine Bestrafung des Sohnes für angemessen gehalten oder auch eine mögliche Sorge des Vaters im Auge gehabt, der verlorene Sohn könne seinen alten Schlendrian wieder aufnehmen und die Güte des Vaters weiterhin ausnutzen. Als Vorsichtsmaßnahme wäre freilich auch eine mildere Konsequenz denkbar: Der Vater könnte dem verlorenen Sohn für eine Bewährungsfrist ein Leben unter den Dienern verordnen; vielleicht würde dann mit der Zeit auch der ältere Sohn seinem Bruder mehr gewogen sein. Als Vorbild aus dem AT könnte Joseph dienen, der nicht einfach spontan vergibt, sondern zunächst die Einstellung seiner Brüder durch Bewährungsproben testet (Gen 42-44). Die Sorge, dass jemand, dem vergeben wurde, in alte Handlungsmuster zurückfällt, ist jedenfalls nicht unberechtigt, wie das Beispiel von *Mary Kayitesi Blewitt*, einer Tutsi aus Ruanda zeigt, die 50 Mitglieder ihrer Familie im Genozid verlor.<sup>12</sup> 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»<sup>13</sup> zeigt, dass Vorsorge gegen Rückfall in alte Handlungsmuster offensichtlich berechtigt sein und Proklamation unbedingter Vergebung in eine Falle führen kann. Unterschiedliche Schlüsse anderer Vergebungsgeschichten können die gemischten Gefühle illustrieren, die die Hörer\*innen dabei empfinden mögen, wie das Märchen von Aschenputtel (Aschenbrödel) und ihren bösen Stiefschwestern zeigt.<sup>14</sup> Bei den Brüdern Grimm werden die Schwestern in der Fassung von 1812 mit Blindheit gestraft, als sie Aschenputtel zur Kirche begleiten, in der Fassung von 1819 picken ihnen zwei Tauben die Augen aus. Ganz anders «Cendrillon» bei Charles Perrault: Da Cendrillon

---

<sup>11</sup> Papst Franziskus, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, übers. von Elisabeth Liebl, München: Kösel, o.J., 71.

<sup>12</sup> Vgl. «The Forgiveness Project», in: <http://theforgivenessproject.com/stories/mary-blewitt-rwanda> [12.06.2020].

<sup>13</sup> Anthony Bash, *Just Forgiveness. Exploring the Bible, weighing the issues*, London: SPCK 2011, 22. Dies Problem ist noch eindrücklicher illustriert durch das Beispiel von Innocent Rwililiza bei Thomas Brudholm/Arne 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. Einige Autoren erinnern an Kants Dictum im Zusammenhang der Ausführungen zur Kriecherei (*Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, VI 437): «Wer sich ... zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.»

<sup>14</sup> Vgl. zum folgenden den einschlägigen wikipedia Artikel («Aschenputtel», in: <https://de.wikipedia.org/wiki/Aschenputtel> [10.06.2020])

ihren Stiefschwestern verzeiht, erfolgt keine Bestrafung. Am Tag von Cendrillons Hochzeit mit dem Prinzen werden auch die Stiefschwestern mit zwei vornehmen Herren vom Hof verheiratet. Auch in Rossinis Oper «La Cenerentola» (Libretto von Jacopo Ferretti) haben die Schwestern Glück; dort setzt Prinz Ramiro zwar zur Verkündigung der Strafe für die Schwestern an: «Jene Stolzen (quelle orgogliose)...»; aber Cenerentola unterbricht ihn und vergibt; sie will ihren Thron nicht für die Rache nützen: «Meine Rache soll ihre Verzeihung sein (E sarà mia vendetta il lor perdono).» Angesichts der Eitelkeit, Dummheit und Grausamkeit der Stiefschwestern, wie sie die Oper vorführt, möchten manche Zuhörer wohl spontan eher eine Version der Brüder Grimm vorziehen. Damit würden sie aber manchen prominenten Stellungnahmen zu dieser Frage widersprechen. Die extreme Gegenposition findet sich bei Martha Nussbaum. Für diese ist sogar Vergebung zu wenig; diese sei zu sehr an der Vergangenheit orientiert, biete aber keine «future-directed attitude».<sup>15</sup> Dagegen sei das Großartige am barmherzigen Vater, «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. Man solle dies nicht unbedingte Vergebung nennen; denn mit dieser Bezeichnung stelle man sich fälschlicherweise einen Vater «thinking about his resentment, and choosing freely to give it up» vor.<sup>16</sup> Unbedingte Liebe sei gefordert 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 kaum Verständnis zeigen.

## Der erste Schritt

Auch für Alan J. Torrance gilt: «love is by its nature unconditional»<sup>17</sup>; 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. Schließlich geht es selbst den Knechten des Vaters besser als dem

---

<sup>15</sup> Nussbaum, Martha, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, New York: Oxford University Press 2016, 77.

<sup>16</sup> Nussbaum, Anger (Anm. 15), 81.

<sup>17</sup> Alan J. Torrance, «The Theological Grounds for Advocating Forgiveness and Reconciliation in the Sociopolitical Realm», in: Daniel Philpott (Hg.), *The Politics of Past Evil*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press 2006, 45-85. Ähnlich Garrard und McNaughton, *Unconditional Forgiveness* (Anm. 4). Zur Kritik daran vgl. Charles L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press 2007, 62-69.

verlorenen Sohn. Dessen Umkehr erfolge erst auf den Liebeserweis des Vaters hin.<sup>18</sup> 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 entehrt und (in einer patriarchalischen Gesellschaft) dessen Ruf ruiniert. Wie man das Gleichnis auch versteht – Torrance bringt einen wichtigen Aspekt zur Sprache, den man als Kernbotschaft des Gleichnisses verstehen könnte: Versöhnung wirkt erleichtert, wenn die Opfer den ersten Schritt tun.

In der Tat empfinden Menschen, die Unrecht getan haben, Reue bisweilen erst auf einen Erweis von Liebe und Vergebung hin, wie ihn Torrance fordert. Er 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.<sup>19</sup> Freilich passt das Beispiel nicht ganz. Anders als der verlorene Sohn hatte Winnie Mandela nicht ihrem Mann oder Tutu, sondern anderen Unrecht getan, und es fragt sich, ob «bedingungslose» Liebe davon, also von Unrecht an Dritten, absehen kann. Freilich mag ein Liebeserweis (sei es vom Opfer oder von einer dritten Person) den Eispanzer, mit dem sich der Täter/die Täterin umgibt, zum Schmelzen bringen und so den ersten Schritt zum Eingeständnis der Schuld ermöglichen. Dazu muss nicht immer Vergebung oder Liebe erforderlich sein; manchmal genügt schon Fairness. So hat bei Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, die Erfahrung, dass er bei seinem Prozess in Krakau von polnischer Seite fair behandelt wurde, das Eis zum Schmelzen gebracht, d.h. zur endgültigen Absage an die Nazi-Ideologie, zur Bitte um Vergebung an das polnische Volk (leider nicht auch das jüdische) und schließlich auch zur Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche. Er schrieb an seine Frau: «Was Menschlichkeit ist, habe ich erst hier in den polnischen Gefängnissen kennengelernt.»<sup>20</sup>

Die genannten Beispiele entsprechen freilich nicht dem Ideal Nussbaums; hier wird die Vergangenheit nicht zugedeckt. Kann aber die Zukunft ohne Bewältigung der Vergangenheit überhaupt gelingen? Hätte man etwa in Südafrika die Vergangenheit (die Verbrechen der Apartheid) einfach zudecken sollen? Dann würde nicht nur (mit D. Tutu) gelten: *No Future*

---

<sup>18</sup> Ebd. 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.»

<sup>19</sup> Torrance, *Forgiveness* (Anm. 17), 78.

<sup>20</sup> 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, 223f. Als biblisches Zeugnis wäre hier Zachäus zu nennen, der, motiviert durch die Zuwendung Jesu sein Unrecht mehrfach wiedergutmachen will (Lk 19,1-10).

*without Forgiveness*,<sup>21</sup> sondern auch: *No Future without Repentance*.<sup>22</sup> Peter F. Strawson sagt treffend über die Vergebungsbite:

«To ask to be forgiven is in part to acknowledge that the attitude displayed in our actions was such as might be properly be resented and in part to repudiate that attitude for the future (or at least for the immediate future); and to forgive is to accept the repudiation and to forswear resentment.»<sup>23</sup>

Wo freilich Recht und Unrecht nicht eindeutig auf jeweils einer Seite liegen (wie etwa in Nordirland oder auf dem Balkan), wo etwa auf beiden Seiten über längere Zeit Unrecht geschehen ist und permanenter Streit geherrscht hat, da mag ein Schlussstrich unter die Vergangenheit die relativ beste – wenn auch unvollkommene – Möglichkeit der Versöhnung darstellen.

Eine ungeprüfte Orientierung am Vater des verlorenen Sohnes, an der Bildhälfte des Gleichnisses, kann offensichtlich in eine Barmherzigkeitsfalle führen. Die Bildhälfte illustriert das Verhalten des himmlischen Vaters, das nicht ohne weiteres auf zwischenmenschliche Verhältnisse zu übertragen ist. Der Sohn hat – im Unterschied zu anderen Tätern – nur sich selbst geschadet und seinen Vater entehrt. Aber dieser ist nicht eigentlich ein Opfer; nur seine Reputation mag Schaden erlitten haben. Hätte derselbe Vater im Fall, dass der Sohn Unrecht oder Verbrechen an Dritten begangen und er davon gewusst hätte, genau so handeln sollen, also ihm um den Hals fallen, die Not der Geschädigten ignorieren, den Sohn aus seiner Verantwortung entlassen sollen? Von Gott als vergebendem Vater ist jedenfalls anzunehmen, dass er Not und Unrecht bei allen Betroffenen nicht selektiv wahrnimmt und beurteilt; und selektive Wahrnehmung kann somit eine Barmherzigkeitsfalle bedeuten.

Freilich könnte auch die fünfte Vater-Unser Bitte für eine Orientierung am Vater des verlorenen Sohnes sprechen, wenn man sie in folgendem Sinn versteht: Menschen müssen ihren Schuldigern ohne Vorbedingung vergeben, sonst vergibt Gott ihnen nicht; die Reue der Person, die Vergebung empfängt, ist dort jedenfalls nicht ausdrücklich vorausgesetzt. Auf diese Frage ist noch zurückzukommen.

## **Vergebung und Rache**

---

<sup>21</sup> Desmond Tutu, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, Düsseldorf: Patmos 2001.

<sup>22</sup> Vgl. Maria Mayo, *The Limits of Forgiveness. Case Studies in the Distortion of a Biblical Ideal*, Minneapolis: Fortress Press 2015, 102f.

<sup>23</sup> Peter F. Strawson, «Freedom and Resentment», in: ders.: *Freedom and Resentment and Other Essays*, London/New York: Routledge 2008, 1-28, hier 6.



Die Forderung bedingungsloser Vergebung ergibt sich bisweilen aus einem Missverständnis, der Gleichsetzung von Verweigerung oder Aufschub von Vergebung bzw. dem Wunsch nach Bestrafung des Täters/der Täterin mit Rache. Das tut wiederum Martha Nussbaum, für die jeder Wunsch nach Bestrafung ein Verlangen nach einem «payback» enthält, den Wunsch, den Täter leiden zu sehen.<sup>24</sup> Damit erscheint jeder Wunsch nach Bestrafung von vornherein als Ausdruck von Egoismus oder vielleicht sogar Sadismus unter dem Deckmantel der Gerechtigkeit.<sup>25</sup> Nussbaum mag die brutale amerikanische Strafjustiz im Auge haben, und man hätte das dann bei der Lektüre ggf. mit zu bedenken. Aber würde Nussbaum wohl auch so denken, wenn sie die Massaker in Ruanda oder in Srebrenica erlebt und dabei Angehörige verloren hätte, oder wenn Angehörige von ihr 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.»<sup>26</sup> Verlangen nach Rache ist das eine; Verlangen nach einer Versicherung, dass man selbst und andere dem Täter/der Täterin und der Welt wieder trauen können, etwas anderes.<sup>27</sup> 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

---

<sup>24</sup> Martha Nussbaum, *Anger* (Anm. 15), 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.»

<sup>25</sup> So Nussbaum, *Anger* (Anm. 15), 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 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), 257-384 und Michael Rosenberger, *Frei zu vergeben. Moraltheilige Überlegungen zu Schuld und Versöhnung*, Münster: Aschendorff 2019, 123-127.

<sup>26</sup> Nach Thomas Brudholm, *Resentment’s Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia (PA): Temple University Press 2008, 36 («I want these murderers to be arrested and punished. Otherwise, I will never find peace in my life.»).

<sup>27</sup> Vgl. Raquel Aldana, «A Victim-Centered Reflection on Truth Commissions and Prosecutions as a Response to Mass Atrocities», in: *Journal of Human Rights* 5 (2006) 107-126, hier 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* (Anm. 15), 24: «Why would an

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?»<sup>28</sup> Schließlich ist zu bedenken, dass jede Person, die Unrecht tut, damit gegen die eigene Würde als sittliches Wesen verstößt. Das muss sie zwar letztlich mit Gott ausmachen; aber auch den Mitmenschen dürfen die (möglichen) Konsequenzen der Forderung bedingungsloser Liebe nicht gleichgültig sein.

Die Warnung vor Rache ist 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.»<sup>29</sup> Uniacke unterscheidet zwischen dem retributiven *Aspekt* von Rache als «a matter of *making someone pay* on account of an insult or injury» und Rache als «essentially retaliation, more precisely, it is *paying someone back*».<sup>30</sup> Es geht also nicht um ein Heimzahlen, sondern um die Bewusstmachung des Unrechts. Dies geschieht durch das schon erwähnte Vergeltungsgefühl (*resentment*), dessen Apologie wir vor allem Joseph Butler verdanken.<sup>31</sup>

Butler fragt sich, warum denn Gott, der in Jesus Christus doch die Feindesliebe geboten hat, den Menschen mit einem offensichtlich gegenläufigen Prinzip ausgestattet hat, nämlich dem Vergeltungsgefühl. Dazu stellt Butler grundlegend fest: Kein Affekt, mit dem Gott uns ausgestattet hat, kann in sich selbst schlecht sein<sup>32</sup>. Butler unterscheidet zwei Arten von *resentment*: das hastige und plötzliche (das man auch *Zorn* nennt) und das überlegte. Plötzlicher Ärger oder Zorn ist ein bloßer Instinkt, ausgelöst durch irgendeine Art von Ungerechtigkeit

---

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.»

<sup>28</sup> Jeffrie G. Murphy/Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 18. Vgl. auch Werner Wolbert, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*, Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag/Freiburg i.Br.: Herder 2005, Kap 8 und 9.

<sup>29</sup> Suzanne Uniacke, «Revenge», in: Lawrence C. Becker/ Charlotte B. Becker (Hgg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York/London: Routledge 2001, 1492-1494, hier 1492.

<sup>30</sup> Uniacke, *Revenge* (Anm. 29), 1493.

<sup>31</sup> Im 8. Sermon (Joseph Butler, Joseph, *Sermons*, Oxford: Clarendon 1874.). Da es kein genaues Äquivalent im Deutschen gibt, lasse ich das englische *resentment* weitgehend stehen (sonst meist übersetzt mit «Vergeltungsgefühl»).

<sup>32</sup> Vgl. Ebd. 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*.» (Ein heutiger Evolutionsbiologe würde das vielleicht ähnlich sehen.) Zu ähnlichen Gedanken bei Thomas von Aquin vgl. William Mattison, «Virtuous Anger?», in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 24 (2004) 159-179. Norvin Richards, «Forgiveness», in: *Ethics* 99 (1988) 77-97, hier 77-80 wendet ein, es gebe hier noch ande-

oder Verletzung, auf die der Mensch reagiert: «that he might be better qualified to prevent, and likewise (or chiefly) to resist and defeat, sudden force, violence, and opposition»<sup>33</sup>. Dieser Affekt kann also in bestimmten Fällen Unrecht verhindern oder lindern; ohne diesen Affekt wären wir Menschen zu sehr verwundbar. Er steht im Dienst unserer Selbstverteidigung, nicht im Dienst der Ausübung von Gerechtigkeit. Das reflektierte *resentment* als Wunsch, Ungerechtigkeit 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 spontane eher gegen uns selbst aktuell widerfahrenes Unrecht<sup>34</sup>. Dabei geht es nicht darum, dem, der Unrecht getan hat, etwas anzutun, sondern ihn zur Einsicht in sein Unrecht zu bringen, dass er/sie das Wohl seiner/ihrer Mitmenschen nicht geringer schätzen soll als sein/ihr eigenes.<sup>35</sup> Und dieser Prozess ist nicht nur im individuellen Interesse des Opfers, sondern erst recht auch im öffentlichen Interesse.<sup>36</sup> Vergebung bedeutet somit für Butler nicht die völlige Überwindung des *resentment*, sondern dessen Mäßigung; gefordert ist, dass man der Rache abschwört sowie eines Übermaßes oder Missbrauchs des Vergeltungsgefühls, aber nicht der Verurteilung des Unrechts.<sup>37</sup> Wer den Gefühlen des Opfers keinen Raum geben will oder ihm keine Zeit für innere Heilung und die Gewährung der Vergebung lässt, tappt somit auch in eine Barmherzigkeitsfalle.

---

re Affekte wie Zorn, Hass und Verachtung zu überwinden. Diese würden aber von Butler wohl unter die Laster eingeordnet werden.

<sup>33</sup> Butler, Sermons (Anm. 31), 94.

<sup>34</sup> Hastings Rashdall, *Conscience and Christ*, London: Duckworth 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.» Joram Graf Haber, *Forgiveness*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield 1991 erläutert (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>35</sup> Das hat besonders treffend Adam Smith formuliert (*Theory of Moral Sentiments* II.iii.I.5): «The object, on the contrary, which resentment is chiefly intent upon, is not so much to make our enemy feel pain in his turn, as to make him conscious that he feels it upon account of his past conduct, to make him repent on that conduct and to make him sensible, that the person whom he injured did not deserve to be treated in that manner. What chiefly enrages us, against the man who injures or insults us, is the little account which he seems to make of us, the unreasonable preference which he gives to himself above us, and the absurd self-love, by which he seems to imagine, that other people may be sacrificed at any time, to his conveniency or his humour.»

<sup>36</sup> Ein Problem der Wahrheits- und Versöhnungskommissionen liegt entsprechend darin, dass die Versöhnung meist mit einer Amnestie verbunden ist und die Sensibilisierung des Täters mindestens unvollkommen bleibt. So bemerkt Hans-Richard Reuter, «Ethik und Politik der Versöhnung», in: Gerhard Beestermöller/Hans Richard Reuter (Hgg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, 15-37 (35) zum südafrikanischen Projekt, die Erwartung, «die öffentlich inszenierte Begegnung von Tätern und Opfern könnte einen kathartischen Prozess auslösen, in dem Reue und Vergebung möglich werden», habe getrogen. «Sie wurde in dem Maße enttäuscht, in dem die Täter die Offenlegung der Fakten zur Erlangung von Straffreiheit funktionalisierten, ohne Reue zu zeigen.»

<sup>37</sup> Sir James Fitzjames Stephen habe bemerkt, dass das «criminal law stands to the passion of revenge in much the same relation as marriage to the sexual appetite» (*General View of the Criminal Law of England*, London: Macmillan 1863, 99, zitiert nach: Geoffrey Scarre, *After Evil. Responding to Wrongdoing*, Aldershot, Hants: Ashgate 2004, 115).

## Verweigerung der Verantwortung und Verharmlosung von Unrecht

Das oben skizzierte Schmelzen des Eispanzers durch zuvorkommende Liebe oder Vergebung gelingt nicht immer und ist manchmal nicht einmal intendiert, wie Katharina von Kellenbach am Beispiel von Ehefrauen von Nazi-Schreibtischtätern illustriert. Diese Frauen haben in der Regel auf die positiven Qualitäten der Täter als Gatten und Väter verwiesen und deren Schuld abgestritten oder ignoriert, was freilich auch durch das traditionelle Rollenverständnis begünstigt wurde, gemäß dem die Frau nur für den privaten häuslichen Bereich zuständig war.<sup>38</sup> Theologische Stimmen haben solche Haltung unterstützt mit dem Hinweis, das Evangelium stelle die Liebe über die Gerechtigkeit, und Seelsorger haben die Frauen in dieser Weise bestärkt und einige Täter wieder in die Kirche aufgenommen, ohne dass diese sich von ihrer Ideologie und ihren Verbrechen distanziert hatten, und ohne dass die Seelsorger sie dazu ermahnt hatten. Letztere gingen offenbar davon aus, «that a person's Christian commitments to congregational life somehow mitigated his professional involvement in atrocities».<sup>39</sup> Diese Art von «bedingungsloser Vergebung» bedeutet in Wirklichkeit Verharmlosung von Unrecht und Verbrechen, und damit eine Missachtung der Opfer. Von Kellenbach fand nur ein Gegenbeispiel, nämlich das von Margaret Stark, Frau von Hans Stark, SS-Untersturmführer in Auschwitz, die von den Verbrechen ihres Mannes erst 6 Jahre nach ihrer Hochzeit, erfuhr, als dieser im Rahmen der Frankfurter Auschwitzprozesse 1959 verhaftet wurde. Sie hatte schon länger gespürt, dass «irgendetwas nicht stimmte», und fragte sich, wie das Zusammenleben mit ihrem Mann noch nach dessen Entlassung aus dem Gefängnis möglich sein würde.<sup>40</sup> Der Seelsorger ihres Mannes, Hermann Schlingensiepen, immerhin ein Mann der Bekennenden Kirche, stellte ihr dagegen als bewundernswerte Vorbilder die Frauen vor Augen, die trotz allem zu ihrem Mann hielten.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Katharina von Kellenbach, *The Mark of Cain, Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*, Oxford: Oxford University Press 2013, 163-186. Auffällige Parallelen finden sich im Kapitel «Mafiafrauen» bei: Petra Reski, *Mafia. Von Paten, Pizzerien und falschen Priestern*, München: Knaur 2009, 214-238.

<sup>39</sup> Kellenbach, *Mark of Cain* (Anm. 38), 85 bezüglich des früheren Arbeitsministers Robert Ley.

<sup>40</sup> Vgl. Kellenbach, *Mark of Cain* (Anm. 38), 180f. Trennung oder Scheidung waren natürlich zu der Zeit für die Frauen weitgehend ausgeschlossen.

<sup>41</sup> Ebd. 182. Man vergleiche dagegen Knud Løgstrup, *Schöpfung und Vernichtung. Metaphysik IV*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990, 285-290 zum Thema: «Die Bagatellisierung der Leiden der Opfer durch die bedingungslose Vergebung». Es mag überraschen, dass auch eine eher links anzusiedelnde Ideologie zur Beschönigung von Verbrechen führen kann, wie im Fall von Artur Wilke, der für die Tötung von Juden in Minsk verantwortlich war. Die Lektionen seines Lebens, die er an seinen Sohn weitergibt, lauten: Misstrauen gegen Autorität, Konsumerismus und kapitalistische Demokratie, Orientierung an Gottes Gesetzen und radikaler Pazifismus. Dies fand seine Resonanz in der 68-er Bewegung, verwischte aber den Unterschied zwischen Krieg, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit; vgl. Kellenbach, *Mark of Cain* (Anm. 38), 147-152.

Wie schon gesagt, fällt es oft den Opfern leichter, den Täter\*innen zu verzeihen als letzteren, um Verzeihung zu bitten. Ein entsprechender Druck ist dann auch bisweilen auf die Opfer in den diversen Versöhnungsprozessen ausgeübt worden, um so Versöhnung und einen Neuanfang zu ermöglichen. 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.<sup>42</sup> Schon um der Fairness willen wäre also der Versuch angebracht, die Gründe für die Verweigerung der Vergebung erst einmal zu verstehen, anstatt ihnen eine Art moralische Unzulänglichkeit zu attestieren. «Forgiveness is pitiless. It forgets the victim» sagt Cynthia Ozick.<sup>43</sup> Das passt wohl vor allem auf das Plädoyer für Vergebung, das die Stimmen und die Nöte der Opfer nicht in den Blick nimmt. Dies ist in besonders peinlicher Weise in entsprechenden Verlautbarungen nach dem Ende des Nazi-Terrors zu beobachten, wie sie Katharina von Kellenbach folgendermaßen charakterisiert:

«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.»<sup>44</sup>

Es sei beiden Kirchen wichtiger gewesen, «das potentielle Leiden deutscher Unschuldiger zu verhindern, als dafür zu sorgen, dass die Schuldigen rechtlich belangt und bestraft wurden»<sup>45</sup>. Das Stuttgarter Schuldbekennnis auf evangelischer Seite warnt vor dem «Geist der Gewalt und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will»<sup>46</sup> Passend dazu wird die neu-

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu Wolbert, Barmherzigkeit (Anm. 2), 116-121 sowie Brudholm, Resentment's Virtue (Anm. 26). Damit sollen die Verdienste dieser Kommission, speziell die von Erzbischof Tutu nicht bestritten werden; bei aller möglichen Kritik war doch auch eine andere Lösung nicht in Sicht.

<sup>43</sup> Nach Thomas Brudholm, »On the Advocacy of Forgiveness after Mass Atrocities«, in: Thomas Brudholm/Thomas Cushman (Hgg.), *The Religious in Responses to Mass Atrocities. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 124. Vgl. auch Dirk Ansoerge, «Vergabung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung», in: *SaThZ* 6 (2002) 36-58.

<sup>44</sup> 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*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 227-312, hier 251f. Vgl. auch Katharina von Kellenbach, «Christian Discourses of Forgiveness and the Perpetrators», in: John K. Roth (Hg.), *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide II: Ethics and Religion*, Basingstoke: Houndmills 2001, 725-731.

<sup>45</sup> Katharina von Kellenbach, «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 Shoa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 46-67, hier 50.

<sup>46</sup> Zitiert nach Kellenbach, Schuld und Vergebung (Anm. 45), 50. Auf evangelischer Seite hat wohl auch die theologische Anschauung über die Reue eine Rolle gespielt, gemäß der diese nicht Voraussetzung für die göttliche Vergebung ist (wie nach katholischer Lehre), sondern die Reue durch die göttliche Vergebung bewirkt wird (vgl. Kellenbach, Schuld und Versöhnung [Anm. 44], 246). Davon unabhängig ist zu betonen, dass Aussagen

testamentliche Warnung vor dem Richten bemüht (Mt 7,1: «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.»). Wie schon angedeutet, ging es beiden Kirchen vor allem darum, die verlorenen Schäfchen in den Schoß der Kirche heimzuholen, zumal man nach dem Dritten Reich eine Chance für - modern gesprochen – eine erfolgreiche Neuevangelisierung Deutschlands sah. Von Kellenbach formuliert: «Im Freudenfest über die Rückkehr des verlorenen Sohnes wurde oft übersehen, dass die eigentlich Verstoßenen auch weiterhin draußen vor dem Tor saßen und dem Willkommensfest hungrig zusehen mussten.»<sup>47</sup>

In Österreich haben die Bischöfe anlässlich des Heiligen Jahres 1950 eine Rückholaktion gestartet mit einer Broschüre «Jahr des Verzeihens». Diese warb um Vergebung

«ohne Ausnahmen. Auch denen, die uns Heimat, Wohnung, Hab und Gut, Freiheit und Ehre, Stellung und Pension genommen haben? Auch den Volksverführern und Kriegsstiftern und Jasagern zum Krieg aller Nationen? Ja, auch ihnen! Auch denen, die Bomben erfunden und geworfen haben? Ja, auch ihnen allen. Wir sind alle aneinander schuldig geworden; so müssen wir auch alle einander verzeihen. Halten wir den großen Kehraus! Hinaus mit dem Haß auf die Faschisten und Antifaschisten, auf die Deutschen, Russen oder Amerikaner! Verzeihen und vergessen wir endlich das Unrecht der Jahre 1918 und 1927, der Jahre 1934, 1938 und 1945! Den Ballast der Vergangenheit werfen wir ins Meer, wir gehen sonst unter!»<sup>48</sup>

Wenn alle schuldig sind, dann ist letztlich niemand schuldig; wenn alle Katzen grau sind, dann gibt es nicht weiß und schwarz; dann werden Mitläufer und Massenmörder auf dieselbe Stufe gestellt. Die kollektive Selbstidentifikation als Opfer hat in Österreich solche Nivellierung nahegelegt und die wirklichen Opfer aus dem Blickwinkel verschwinden lassen. Durch das Pochen auf das Verzeihen konnten die Bischöfe in ihren Hirtenbriefen die Thematisierung der Schuldfrage vermeiden. Dass die Kirche «abgefallenen» Gläubigen die Hand zur Versöhnung reichte, ist im Prinzip eine gute Sache. Der Einsatz für Belastete, die sich als «Opfer» der Entnazifizierung fühlten, bedeutet dagegen eine Scheinversöhnung auf Kosten der wirklichen Opfer. Hier ging es wohl auch darum, solche für die Kirche wiederzugewinnen, besonders wenn es sich um sozial Höhergestellte handelte; diese sollten möglichst nicht in eine andere politische oder weltanschauliche Richtung (Rechtsextremismus oder Bolschewismus) abdriften.<sup>49</sup> Eine unerfreuliche Kehrseite dieses Versöhnungsbemühens war, dass man das

---

über die Vergebung durch Gott nicht ungeprüft auf die Vergebung unter Menschen zu übertragen sind. Gerade das hat aber in der Nachkriegszeit zur Bagatellisierung der Schuld geführt. Zur Ambivalenz der genannten Erklärung vgl. Donald W. Shriver, Jr., *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, New York: Oxford University Press 1995, 84-87.

<sup>47</sup> Kellenbach, *Schuld und Versöhnung* (Anm. 44) 276.

<sup>48</sup> Eva Maria Kaiser, *Hitlers Jünger und Gottes Hirten. Der Einsatz der katholischen Bischöfe Österreichs für ehemalige Nationalsozialisten nach 1945*, Wien: Böhlau 2017, 131. Die Opfer in anderen Ländern und erst recht die Juden sind hier ausgeblendet. Und Menschen können wohl nicht einfach ihre Sünden in die Tiefe des Meeres versenken, wie Gott es mit den Sünden der Menschen macht (Mi 7,19).

<sup>49</sup> Seltsamerweise hat dabei der Salzburger Erzbischof Andreas Rohrer, der vor 1945 dezidiert gegen den Nationalsozialismus Stellung bezogen und sich nicht kompromittiert hatte, eine besonders problematische Rolle

Zeugnis von Priestern, die im KZ gegessen hatten, kaum gewürdigt oder ignoriert hat.<sup>50</sup> Auch die Versöhnung auf Kosten der Opfer ist somit eine Barmherzigkeitsfalle.

### Resignation oder Rebellion?

Die Missachtung der Opfer sei noch an einem besonders peinlichen Beispiel aus einem anderen Kontext illustriert. So berichtet Petra Reski 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.»<sup>51</sup> Derartige Missachtung der Gefühle der Opfer ist kaum zu überbieten. Geht es um eine Sensationsmeldung? Will man die Bereitschaft der Angehörigen testen, ihre Christenpflicht (gemäß der Vorstellung des Reporters/der Reporterin) zu erfüllen? Oder sollte gar die Frage nach der Vergebung bzw. die Aufforderung dazu die Zumutung beinhalten, sich mit der Existenz der Mafia und ihrem Wirken als unabänderlichem Schicksal einfach abzufinden?<sup>52</sup> Solche Zumutung wird fromm verbrämt, wo ein Priester die Mafiosi als verlorene Schafe darstellt, zu deren Heimholung und Rettung die Kirche verpflichtet sei.<sup>53</sup>

Auch im Fall von Gewalt in der Familie, speziell gegen Kinder und Frauen, dürfte die Empfehlung von Vergebung als einzigem Ausweg eher verhängnisvolle Auswirkungen haben. «Misshandlung geht dann, wenn von Kirche und Umwelt sanktioniert, auf einer anderen Ebene weiter; sie findet weiterhin unbemerkt im Innenleben des Opfers statt.»<sup>54</sup> Andrea Lehner Hartmann zieht daraus die folgenden Konsequenzen:

---

zu den Belasteten eingenommen; vgl hier Kaiser, *Hitlers Jünger* (Anm. 48), 158-275 und die Zusammenfassung 370-375 («Versöhnung auf dem Rücken der Opfer?»).

<sup>50</sup> Vgl. Kaiser, *Hitlers Jünger* (Anm. 48), 341-369.

<sup>51</sup> Petra Reski, *Mafia* (Anm. 38), 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 Maria Mayo, *The Limits of Forgiveness. Case Studies in the Distortion of a Biblical Ideal*, Minneapolis: Fortress Press 2015, 4. Sie spricht (mit Judith Lewis 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».

<sup>52</sup> Vgl. dazu die Kritik an der lateinamerikanischen der Theologie der Versöhnung der achtziger Jahre. Der Befreiungstheologe Enrique Dussel 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 *Vergebung* bestünden.» Zitiert nach Mariano Delgado, «Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart», in: Gerhard Beestermöller/Hans Richard Reuter (Hgg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, 133-153, hier 145. Delgado bemerkt kritisch (145f): «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.»

<sup>53</sup> Vgl. Reski, *Mafia* (Anm. 38), 127f. Dabei werden die Sakramente ohne den Willen zur Umkehr gewährt.

<sup>54</sup> Andrea Lehner-Hartmann, *Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie*, Innsbruck: Tyrolia 2002, 238.

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.»<sup>55</sup>

Diese Thesen mögen manchen für spezifisch christlich gehaltenen Überzeugungen<sup>56</sup> und bestimmten schon erwähnten Erfahrungen bezüglich der Bedeutung des ersten Schritts widersprechen.

### **Gemeindedisziplin**

Wie steht es aber mit der Botschaft Jesu bzw. des NT? Wird hier wirklich bedingungslose Vergebung gefordert? Neben der ersten Antithese (Mt 5,21-26) und dem Vaterunser bezieht man sich hier wohl auf die Forderung Jesu, siebenundsiebzigmal<sup>57</sup> zu verzeihen (Mt 18,21f). Hier wird (zahlenmäßig) unbegrenzte Verzeihung gefordert (es gibt kein letztes Mal), aber keine bedingungslose, wie in der Parallelstelle bei Lukas (Lk 17,3-4) ausdrücklich deutlich wird: Man soll den Bruder erst zurechtweisen und siebenmal vergeben, *wenn er umkehrt* (Lk 17,4). Das Evangelium fordert nirgendwo ausdrücklich Vergebung für einen Sünder, der nicht bereut. Die in Joh 20,23 erwähnte Möglichkeit, die Sünde «zu behalten», könnte die Verweigerung der Vergebung als Möglichkeit vorsehen (falls man diesen Satz auf jedes Gemeindeglied bezieht). Die Mahnungen Mt 18,15-22, zeigen, dass der Sitz im Leben der Mahnungen zur Vergebung 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). Dagegen argumentieren heutige Proponenten von bedingungsloser Vergebung oft mit einer Art aufgeklärtem Selbstinteresse, wie etwa die folgende Äußerung von Bischof Tutu nahelegt: «Vergeben ist die beste Form des Selbstinteresses, da ich mich so von den Fesseln löse, die mich gefangen

<sup>55</sup> Lehner-Hartmann, Schweigen (Anm. 54), 238. Es sei nicht verschwiegen, dass es in diesem Bereich auch Täterinnen gibt; vgl. ebd. 176-181.

<sup>56</sup> Vgl. unter Moralthologen aber Dominicus M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis I*, Freiburg i.Br. 31923, n. 577 zu Mt 5,21-26: «Tenetur ergo offensor vel veniam petere vel alio modo apto pacem componere cum offenso; in quantum tamen hoc moraliter possibile est; nam offensor non tenetur offenso satisfacere, a) si inde multo gravius incommodum pati debet quam fuit offensa inflictata, b) si praevidet, oblatae reconciliationi aut satisfactioni alterum non esse consensurum.»



halten, und es ist wichtig, dass ich alles tue, um die Beziehung wiederherzustellen; denn ohne Beziehung bin ich nichts.»<sup>58</sup> Die durch das Unrecht erfahrene Kränkung wird hier zur Krankheit, negative Emotionen sind zu überwinden und bedingungslose Vergebung erscheint als die passende Therapie. Zorn und Vergeltungsgefühle erscheinen als eine Art dämonische Bedrohung, von der man sich befreien muss. Diese therapeutische Sicht ist vor allem für die Psychologie interessant, und diese ist entsprechend an dem Thema Vergebung interessiert. Maria Mayo verweist auf den Titel des Buches des Psychologen Lewis B. Smedes *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*,<sup>59</sup> für diesen geschehe Vergebung vor allem «for our own sakes».<sup>60</sup> Diese Forschungen mögen nützliche Anregungen für Seelsorge und Pastoralpsychologie geben, sind freilich zu kritisieren, wenn sie die einseitige Vergebung als «alternativlos» hinstellen. Schließlich darf man sie nicht einfach in das NT hineinlesen.<sup>61</sup> Schon Joseph Butler hat übrigens in seinen einschlägigen *Sermons* 8 und 9 das Thema etwas individualistisch eingeführt, dabei allerdings die prinzipielle Berechtigung des *resentment* betont, was einem moralischen Druck auf die Opfer vorbeugt.<sup>62</sup>

### Hierarchien der Vergebung

Gegen das Verständnis der Botschaft Jesu im Sinne bedingungsloser Vergebung spricht noch ein Aspekt, auf den Frederick Keene aufmerksam macht.<sup>63</sup> In der Umwelt des NT sei Vergebung nur löblich, wenn der Vergebende höher stehe als der Täter bzw. letzterer niedriger stehe oder sich in Abhängigkeit vom Täter begeben. Das Angebot der Vergebung von Seiten eines Untergebenen würde dagegen eine Beleidigung darstellen. Auch im NT müsse der Vergebende mächtiger sein als der Adressat der Vergebung. Deshalb gehe auch die oft diskutierte Fra-

---

<sup>57</sup> Nach einer anderen Lesart siebenzig Mal sieben Mal. Hier liegt eine Anspielung auf das Lamechlied Gen 2,24 vor.

<sup>58</sup> Nach Brudholm, *Resentment's Virtue* (Anm. 26) 47 («to forgive is the best form of self-interest, because I'm also releasing myself from the bonds that hold me captive, and it is important that I do all I can to restore relationship. Because without relationship, I am nothing»). Im Hintergrund steht hier die afrikanische Idee des *ubuntu*, die den Einzelmenschen stärker in der Gemeinschaft verwurzelt sieht als das im westlichen Denken der Fall ist.

<sup>59</sup> New York: Harper Collins 1984.

<sup>60</sup> Mayo, *Forgiveness* (Anm. 22), 26f. Man beachte die starken Metaphern im folgenden Zitat von Smedes 133, zitiert bei Mayo 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 prisoner was yourself.»

<sup>61</sup> Vgl. Mayo, *Forgiveness* (Anm. 22), 186.

<sup>62</sup> Dieser Engführung bin auch ich etwas erlegen in: Wolbert, *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit* (Anm. 2), Kap. 9.

ge, ob Vergebung vorherige Reue voraussetze (die «konservative» Einstellung, die sich etwa auf Mk 1,4 berufe) oder ob Vergebung voraussetzungslos zu erfolgen habe (die «liberale» Einstellung, die sich etwa auf Mk 2,1-12 berufe) nicht entscheidend. Der Wortlaut des Vater Unsters lasse offen, ob Gott auch Vergebung ohne vorhergehende Reue des Schuldigen verlange. Auch bei der fünften Vater-Unster Bitte (Mt 6,12; Lk 11,4) ist eine Hierarchie vorausgesetzt, angedeutet durch die kommerzielle Metapher vom Schuldner (ὀφειλέτης)<sup>64</sup>. Letzterer ist in der schwächeren Position, der Gläubiger in der stärkeren.

«Thus the hierarchy is that we forgive those over whom we have power; therefore we can ask God, who has infinite power, to forgive us. Nothing is said about those who have power over us and against whom we might have a grievance. In this situation, forgiveness flows down from the more powerful to the less powerful.»<sup>65</sup>

Die «Liberalen» kämen mit der Forderung voraussetzungsloser Vergebung in Konflikt mit Forderungen der Gerechtigkeit, für die sie sich gewöhnlich einsetzten. Hätten die Opfer der Apartheid in Südafrika schon vor deren Ende den Tätern vergeben, wäre diese vielleicht bis heute nicht abgeschafft. Damit zeigt sich wiederum die positive Bedeutung von Emotionen wie Zorn, Wut und Vergeltungsgefühl (*resentment*) für den Umgang mit Unrecht.<sup>66</sup> Mit Maria Mayo ist festzuhalten: Vergebung ist *konditional* (abhängig von der Reue des Täters) und *kontextuell* (abhängig und konkretisiert von den Umständen). Die Frage ist dann: *Wer soll wem wann was vergeben?*<sup>67</sup> Wie der Schuldner nicht seinem Gläubiger vergeben könne, so auch nicht eine geschlagene Frau ihrem Peiniger. Deshalb darf die göttliche Vergebung nicht unbedacht zum Modell der Vergebung unter Menschen gemacht werden, da Gott (ebenso Jesus) sich immer in der überlegenen Position befindet. «The progression of forgiveness does not move up the structure of power, only down.»<sup>68</sup> 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».<sup>69</sup> Ganz anders die Situ-

---

<sup>63</sup> Frederick W. Keene, «Structures of Forgiveness in the New Testament», In: Carol J. Adams/Marie M. Fortune (Eds.), *Violence Against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*, New York: Continuum 1998, 121-134.

<sup>64</sup> Bei Lukas wird zwar um die Vergebung von Sünden (ἁμαρτίας) (nicht Schulden) gebetet; aber die Beter vergeben «jedem, der uns schuldet» (παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν).

<sup>65</sup> Keene (Anm. 63), 125.

<sup>66</sup> Mayo, *Forgiveness* (Anm. 22), 135-145 dokumentiert, dass D. Tutu solche Emotionen vor der Einrichtung der Wahrheits- und Versöhnungskommission und danach durchaus positiv bewertet hat.

<sup>67</sup> Mayo, *Forgiveness* (Anm. 22), 104.

<sup>68</sup> Keene, *Forgiveness* (Anm. 63), 128.

<sup>69</sup> Lehner-Hartmann, *Wider das Schweigen*, 239.

ation Jesu am Kreuz. Er kann nicht selbst seinen Kreuzigern vergeben, sondern nur den Vater darum bitten (Lk 23,34).<sup>70</sup> 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 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.»<sup>71</sup>

Vergebung kann somit von oben nach unten (oder unter Gleichen<sup>72</sup>) gewährt werden. 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. 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 unsern Schuldnern erlassen haben.»:

«Von Gott als Mächtigerem wird Vergebung erbeten, wie sie auch jenen, die in Schuld standen sind, gewährt wurde. Die Struktur der Vergebung lässt eine Progression von oben nach unten erkennen. Es wird nichts über jene gesagt, die Macht über uns haben und bei denen wir in Schuld stehen. Ihnen zu verzeihen, wird nicht verlangt, weil es dieser Logik folgend nicht verlangt werden kann.»<sup>73</sup>

Das Gleichnis vom Unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23-35) liest sich wie ein Kommentar zur genannten Vater Unser-Bitte und bestätigt die skizzierte Struktur der Vergebung, die der unbarmherzige Knecht seinem Mitknecht verweigert. Was die machtvollere Position angeht, wäre hier eine physische von einer moralischen Überlegenheit zu unterscheiden. Bei Gott wie beim Herrn (König) des unbarmherzigen Knechtes ist beides gegeben, bei letzterem nur die mit dem Schuldverhältnis gegebene moralische bzw. rechtliche Überlegenheit gegenüber seinem Mitknecht.<sup>74</sup> Nur letztere ist auch vorausgesetzt bei der Mahnung, dem Bruder siebenmal (Lk 17,4) bzw. siebenmal siebenmal (Mt 18,22) zu vergeben. Lk 17,4 macht, wie schon gesagt, deutlich, dass nicht eine bedingungslose Vergebung gefordert ist: Der Bruder, der gesündigt hat, ist zurechtzuweisen; ihm ist zu vergeben, «wenn er umkehrt» (Lk 17,3). Die Zu-

---

<sup>70</sup> 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, 205-206. Das Fehlen dieser Bitte in wichtigen Handschriften ließe sich aus frühen antijudaistischen Tendenzen erklären.

<sup>71</sup> Keene, *Forgiveness* (Anm. 63), 128.

<sup>72</sup> Zur Vergebung unter Gleichen vgl. Mt 18,21; Lk 17,3; 2 Kor 12,13; Kol 3,13; Eph 4,23. 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.

<sup>73</sup> Lehner-Hartmann, *Schweigen* (Anm. 54), 238.

<sup>74</sup> Bei den Vergehen gegen die Kleinen und Schwachen geht es dagegen (vorzüglich?) um die physische Überlegenheit (Lk 17,2//Mt 18,6), die dann durch die Strafe (Mühlstein) umgekehrt wird.

rechtweisung ist dann bei Mt 18,15-17 noch detaillierter in 3 Stufen geregelt. Der Sünder soll bei seiner Rückkehr in die Gemeinschaft durch sein Geständnis mitwirken. Die Didache fordert (15,3): «Weist einander zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihr es im Evangelium habt. Und mit jedem, der sich gegen den anderen verfehlt, soll keiner reden, noch soll er ein Wort von euch hören, bis er Buße getan hat.»<sup>75</sup>

Bei solcher Interpretation «werden Aufforderungen an geschlagene Frauen oder misshandelte Kinder, ihren Gewalttätern zu vergeben, als falsche Forderungen entlarvt. Um vergeben zu können, müssen die Machtverhältnisse geändert werden»<sup>76</sup>. «A wife can forgive a marital wrong only as a marital equal.»<sup>77</sup> Bei Kindern ist diese Voraussetzung vermutlich erst gegeben, wenn sie erwachsen sind. Vergebung können Eltern erst erlangen, «wenn das Kind auch dazu fähig ist, d.h., wenn altersmäßig die Voraussetzungen für eine egalitäre Beziehung gegeben sind und wenn das Kind die reale Möglichkeit hat, Vergebung nicht nur zu gewähren zu müssen, sondern auch ablehnen zu können».<sup>78</sup> Auch Reuebezeugungen oder Beteuerungen, sich ändern zu wollen, reichen nicht aus, wenn eine bestimmte Grenze überschritten wurde. «Wird dem Täter in diesem Stadium Vergebung gewährt, kommt sie meist zu früh, weil die Vorbedingungen für Vergebung vielfach noch nicht gegeben sind.»<sup>79</sup> Vorzeitige Vergebung schneidet einen begonnenen Heilungsprozess ab.

Diese Überlegungen sind auch wichtig für die Beurteilung von Vergebung in Versöhnungskommissionen. Wenn auch die Aufforderung zum ersten Schritt an die Opfer problematisch ist, so ist doch zu bedenken, dass in dieser Konstellation das Machtgefälle sich bereits geändert hat, da die Täter der Wahrheit ins Auge sehen müssen und sich zu verantworten haben. In dieser Konstellation können sich die Opfer Großzügigkeit eher leisten. Dazu passt die Erfahrung, dass Versöhnungsprozesse wie in Südafrika oder Ruanda nur da erfolgreich zu sein scheinen, wo es einen klaren Sieger gibt, der sich großzügig zeigen kann. Solche Voraussetzung ist aber etwa in Nordirland oder auf dem Balkan nicht gegeben, was die Sache erheblich erschwert.<sup>80</sup> Voraussetzung für Vergebung bei hierarchischen Verhältnissen ist somit eine Veränderung des Machtgefüges, wie es drastisch Mt 18,6; Lk 17,2 ausgedrückt ist.<sup>81</sup> Somit wird auch der eingangs erwähnte Protest der Gottesdienstbesucher gegen eine Vergebung

---

<sup>75</sup> Übersetzung nach der Ausgabe von Klaus Wengst, *Schriften des Urchristentums II*, Darmstadt 1984.

<sup>76</sup> Lehner-Hartmann, Schweigen (Anm. 54), 241.

<sup>77</sup> Keene, *Forgiveness* (Anm. 63), 123; Lehner-Hartmann, Schweigen (Anm. 54), 241.

<sup>78</sup> Lehner-Hartmann (Anm. 54), 241.

<sup>79</sup> Lehner-Hartmann (Anm. 54), 242.

<sup>80</sup> Auch in Deutschland und Österreich wären solche Voraussetzungen nach dem Krieg wohl nicht gegeben gewesen, da die Sieger die Kriegsgegner waren, die sich dann freilich, anders als nach dem 1 Weltkrieg, einigermaßen großzügig gezeigt haben.

ohne Konsequenzen verständlich. Der Prediger hat die Hierarchie der Vergebung nicht beachtet und ist damit in eine Barmherzigkeitsfalle getappt.

### **Leibliche Werke der Barmherzigkeit**

In der eingangs zitierten Äußerung von J. Röser waren neben den geistigen auch die leiblichen Werke der Barmherzigkeit erwähnt; bis jetzt sind nur mögliche Fallen eines der geistigen Werke der Barmherzigkeit erörtert worden. Wie ist es mit den leiblichen Werken? Da dürfte das Urteil über mögliche Fallen kontroverser und schwieriger sein.

Die unterschiedlichen Notlagen, auf die Barmherzigkeit im leiblichen Sinn reagiert, lassen sich an zwei biblischen Paradigmen erläutern. Das erste wurde schon genannt: der barmherzige Vater des verlorenen Sohnes. Dabei sollte man aber die schon angedeutete Doppelseitigkeit der Not des Sohnes nicht übersehen: materielle Not und Verfehlung gegen den Vater, der beide Nöte behebt und somit auf zweifache Weise Barmherzigkeit übt. Generell sind aber Vergebung und Linderung von Not in ethischer Hinsicht unterschiedlich zu beurteilen.

Was Barmherzigkeit im Sinne der Linderung physischer Not angeht, ist das klassische Paradigma der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37). Hier handelt es sich, anders als beim verlorenen Sohn, nicht um ein Gleichnis zur Erläuterung göttlichen Handelns, sondern um eine Beispielerzählung für das ethische Handeln gegenüber dem Mitmenschen, die direkt zur Nachahmung aufruft. Freilich ist die geschilderte Situation in mancher Hinsicht vergleichsweise unproblematisch. Hier ist klar, wer im konkreten Fall wem und auf welche Weise zu helfen, Barmherzigkeit zu üben hat, wie es dann erst der Samariter praktiziert. Der Überfallene ist – anders als der verlorene Sohn - unschuldig in Not geraten. (Wann und wie weit das einen ethischen Unterschied zu einer selbstverschuldeten Not ausmachen kann, wäre zu diskutieren.) Schließlich kommt der Samariter sogar für die Folgekosten seines Einsatzes auf, die sich für den Wirt der Herberge ergeben könnten. Solche Folgekosten, die bei uns in der Regel der Sozialstaat tragen würde, mögen in anderen Kontexten aber durchaus Fragen aufwerfen. So hat Richard Schröder Kritik am Verhalten von Flüchtlingshelfern (wie Carola Rackete) geäußert mit dem Hinweis, man lege Notleidende nicht anderen vor die Tür: «Stellen Sie sich vor, jemand rettet einen Menschen und setzt ihn, ohne vorher zu fragen, vor Ihrem Haus ab: ‚Den musst du jetzt übernehmen.‘» Er ärgere sich oft über «Kurzsichtigkeiten aus Barmher-

---

<sup>81</sup> Und ein Problem des Kindesmissbrauchs durch Kleriker besteht darin, dass solche Veränderung oft nicht stattgefunden hat.

zigkeit»<sup>82</sup>. Nun macht es zwar einen Unterschied, ob man einer Privatperson oder einer bestimmten Institution jemanden vor die Tür legt. Man denke etwa an die Babyklappe, eine Praxis, die aber auch rechtlich vorgesehen sein muss; sonst ist die Handlung illegal. Die Frage aber, wer die Kosten trägt, ist hier ethisch nicht irrelevant.

Richard Schröder formuliert einen weiteren Gesichtspunkt: «Wir bezahlen für jeden Migranten, ehe er seinen Lebensunterhalt selbst verdienen kann, monatlich das jährliche Durchschnittsgehalt der Herkunftsländer. Von demselben Geld könnte im Herkunftsland fünfzig Menschen geholfen werden.»<sup>83</sup> Solche Pflicht von Personen und Institutionen, Hilfe und Unterstützung möglichst effektiv zu gewähren, wird besonders von der Initiative «effektiver Altruismus» nachdrücklich betont, deren prominentester Proponent Peter Singer ist. Singer erwähnt als Beispiel die amerikanische Stiftung «Make-A-Wish», die in der Weihnachtszeit 2013 in San Francisco schwerkranken Kindern die Erfüllung eines Herzenswunsches ermöglichte. Die in einem Fall gespendeten 7.500 \$ wären nach Singer besser einer Stiftung, die Malaria bekämpft, zugeteilt worden; die Effizienz, die Zahl der Nutznießer, wäre erheblich höher gewesen.<sup>84</sup> Freilich liegen die genannten 7.500 \$ ja ohne die Stiftung nicht einfach bereit und das Geld ist zweckgebunden. Singer fordert dann auch entsprechend, nur solche Stiftungen gründen, die Effizienzkriterien entsprechen. (Glücksspiele und Lotterien wie Lotto wären dann wohl ausgeschlossen.) In Österreich hat die Gesundheitskasse für ein Kind mit einer seltenen Krankheit fast 2 Millionen Euro für ein Medikament bewilligt; vermutlich würde Singer auch das für unangemessen halten. Aber auch hier gilt: die Millionen stehen ja nicht frei für jede Not zur Verfügung, und die Kasse ist in erster Linie ihren Beitragszahlern ver-

---

<sup>82</sup> In: Neue Zürcher Zeitung 29.08.2019. Leider scheint es wenig Publikationen zum (hier akuten) Problem moralischer Erpressung zu geben: Man versetzt eine andere Person in eine Situation, in der sie sich genötigt sieht, etwas Gutes zu tun, bei dessen Unterlassung sie sich schuldig machen oder fühlen würde. Vgl. Simon Keller, «Moral Blackmail and the Family», in: *Journal of Moral Philosophy* 13 (2016), 699-719; ders. «Fiduciary Duties and Moral Blackmail», in: *Journal of Applied Philosophy* 35 (2018), 481-495. Vgl. auch Ulrich Körtner, «Die Kirchen haben die Seenotrettung nicht zu Ende gedacht» in: ref.ch. [https://www.ref.ch/news/die-kirchen-haben-die-seenotrettung-nicht-zu-ende-gedacht/\(15.09.2020\)](https://www.ref.ch/news/die-kirchen-haben-die-seenotrettung-nicht-zu-ende-gedacht/(15.09.2020)): «Die Bündnispartner beschränken sich nicht darauf, Menschen aus einer akuten Lebensgefahr zu retten. Vielmehr begründen sie ihr Handeln damit, dass jeder Mensch das Recht habe, in ein Land seiner Wahl zu flüchten. Damit wird die Seenotrettung zu einem Teil einer fragwürdigen Migrationspolitik.»; Günter Thomas, «Kafkaeske Züge. Zur Reichweite von Verantwortung und Macht angesichts der Flüchtlingskrise», in: <http://www.theologie-und-kirche.de/thomas-zeitzeichen-8-2016.pdf> (15.09.2020).

<sup>83</sup> In Frankfurter Allgemeine Zeitung 15.08.2016.

<sup>84</sup> Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How effective altruism is changing ideas about living ethically*, New Haven/London: Yale University Press 2015, 5f. Singer gibt zu, dass man natürlich lieber für jemanden spendet, der ein Gesicht hat, bei dem man auch die Wirkung seines Tuns sehen kann; so macht eben Wohltun auch Freude. Außerdem stellt sich das Problem nur bei einigermaßen großen Spenden.

pflichtet. Man könnte in Singers Sinn lediglich diskutieren, ob das Geld etwa für gesundheitspolitische Maßnahmen (etwa zur Prophylaxe) sinnvoller zu verwenden wäre.<sup>85</sup>

Singers Thesen sind bisweilen kontraintuitiv, aber die präzise Argumentation dagegen ist oft auch nicht leicht. Immerhin stellt er wichtige Fragen an unsere Praxis des Wohltuns. Prinzipiell ist richtig, dass man so effektiv wie möglich helfen soll, dass möglichst viele Menschen davon profitieren, dass man solche Organisationen unterstützt, die für die zu unterstützenden Projekte die beste Kompetenz haben. Zahlen, so zeigt sich dabei, sind aber nicht immer ein eindeutiges Kriterium und dürfen auch nicht das einzige sein. Das bedeutet aber nicht, dass man die Frage nach der Effizienz nicht stellen dürfte. So stellt sich angesichts der vielen Bettelbriefe, die man mit der Post bekommt, nicht nur die Frage, welche Organisationen man bedenkt und welche nicht, sondern auch die Alternative – salopp formuliert: Kleckern oder Klotzen? Gibt man vielen wenig, oder bedenkt man wenige reichlich? Effizienter soll letzteres sein, das Klotzen, speziell unter der Voraussetzung, dass die Menschen nach unterschiedlichen Präferenzen spenden und sich damit die Effekte der Wohltätigkeit möglichst irgendwie verteilen und so vielleicht halbwegs spontan koordinieren. Gleichwohl stellt sich die Frage, wieweit barmherziges Handeln sich vor allem von emotionaler Betroffenheit und von der medialen Aufmerksamkeit auf bestimmte Nöte bestimmen lassen sollte. Richard Schröder äußert dazu:

«Die Barmherzigkeit nimmt einseitig für Menschen in Not Stellung, das stimmt. Aber es gibt auch die Gerechtigkeit, und die kann nicht einfach dem Herzen folgen, sondern muss nach Regeln fragen. Die Kirche kann barmherzig sein, der Staat darf das nicht. Er muss nach dem Maßstab der Gerechtigkeit handeln, auch wenn die Ergebnisse die Barmherzigen verstören.»

Barmherzigkeit darf in gewissem Maße einseitig und spontan sein, und ein Problem bei Singer ist, dass er nur Gerechtigkeitspflichten zu kennen scheint und keine Barmherzigkeitspflichten. Es ist im Prinzip richtig, dass der Staat nicht einseitig sein darf. Aber auch ein einzelner Staat kann nicht jede Not der Welt lindern; dazu braucht es die internationale (und europäische) Kooperation. Wie nun ein gerechtes Handeln der Staaten in der Flüchtlingskrise aussieht, wäre kontrovers und sachlich zu diskutieren. Günter Thomas kommentiert zum heutigen «radikalen moralischen Universalismus», dieser lebe «heute stark von medialen Präsentationsformen, die mit ihrer Bebilderung eine aktualistische Kombination des Universalen und des äußerst Partikularen anbieten. So ist es die bewegende und verpflichtende Begegnung mit

---

<sup>85</sup> Vgl. dazu Werner Wolbert, «Kantianismus, Utilitarismus und die Menschenwürde», in: Wolfgang Kröll/Johann Platzer/Hans-Walter Ruckenbauer/Walter Schaupp (Hgg.): *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, Baden-Baden: Nomos 2020 (= Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 8), 119-136, hier 120f.

dem einen ganz konkreten Einzelschicksal, das die moralische Vision stützt.»<sup>86</sup> Der hier kritisierte Universalismus geht etwa davon aus, dass es keinerlei Beschränkung in der Migrationsfrage geben dürfe und Einwanderung nach Europa eine Art Grundrecht darstelle. Aber ist nicht dieser Universalismus vor allem der Not derer verpflichtet, die im medialen Fokus stehen, so etwa den Flüchtlingen in Lesbos, aber nicht etwa denen in der Türkei? Auch die «Universalisten» fokussieren sich auf eine bestimmte Notlage, etwa auf die Flüchtlinge in Lesbos, also Flüchtlinge, die schon in Europa angekommen sind. Das Abkommen mit der Türkei zur Zurückhaltung von Flüchtlingen scheinen sie dagegen aktuell nicht in Frage zu stellen. Dazu trägt sicher die Tatsache bei, dass die Flüchtlinge in der Türkei keine mediale Aufmerksamkeit genießen und die Türkei (mit finanzieller Unterstützung der EU) sich um diese kümmert. Aus der Sicht universaler Gerechtigkeit wären neben den Interessen der Migrant\*innen, auch die des Staates, der sie (vorläufig oder endgültig) aufnimmt, und schließlich auch der Herkunftsländer zu berücksichtigen.<sup>87</sup>

Schließlich ist noch eine semantische Falle zu bedenken. Barmherzigkeit sei ein Affekt, sagt Schröder, «ein humaner und höchst erfreulicher, dem Wortsinn folgend, ein Herz zu haben für die Armen und Elenden, lateinisch ‚misericordia‘». Sie habe ihren Ort «in Nahbeziehungen (oder in erlebbar gemachten Fernbeziehungen)». Gerechtigkeit sei «dagegen ursprünglich eine Tugend oder Verhaltensweise». Solche Einordnung legt sich bezüglich der Barmherzigkeit zunächst vom Wortsinn her nahe. Schließlich steht das *Herz* für das Emotionale, und Barmherzigkeit im Gegensatz zu Kaltherzigkeit, Gefühllosigkeit.<sup>88</sup> Anders die folgende Definition: «Barmherzigkeit ist der feste Wille, sich gedanklich und emotional in die Hilfsbedürftigkeit eines anderen Geschöpfes hineinzusetzen und ihm individuell, aber auch strukturell zu helfen, wo es nötig und möglich ist.»<sup>89</sup> Demnach ist Barmherzigkeit eine Tugend, und es empfiehlt sich, sie terminologisch als Tugend von ‚Mitleid‘ als Emotion zu unterscheiden.<sup>90</sup> Ein fester und andauernder Wille zu einer bestimmten Handlungsweise ist ein Definitionsmerkmal jeder Tugend, wie im Fall der Gerechtigkeit entsprechend der klassischen Definition Ulpian: *constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. Es empfiehlt sich also, um der Klarheit willen zwischen Mitleid als Affekt und der diesen Affekt regulierenden

---

<sup>86</sup> Vgl. Anm. 82.

<sup>87</sup> Vgl. dazu Paul Collier, *Exodus. Warum wir Einwanderung neu regeln müssen*, München: Siedler 2014.

<sup>88</sup> Der Affekt wird unterschiedlich bewertet. Für Seneca (*de clementia* II 3) wird der Weise «kein Mitleid empfinden, sondern helfen, sondern nützen» (*non miserebitur sapiens, sed succurret, sed proderit*); andererseits heißt es (ebd. II 4): «Mitleid ist eine Fehlhaltung, derer, die sich durch Leid allzusehr erschrecken lassen» (*misericordia est vitium nimis miseria paventium*). Zum antiken Sprachgebrauch vgl. Wolfgang Schadewaldt, «Furcht oder Mitleid?», in: ders., *Hellas und Hesperien* I, Zürich: Artemis 1970, 194-236.

<sup>89</sup> So Rosenberger, *Frei zu vergeben* (vgl. Anm. 25), 136.

<sup>90</sup> Vgl. dazu Wolbert, *Barmherzigkeit* (vgl. Anm. 2) Kap 7.



Tugend der Barmherzigkeit zu unterscheiden, wobei die «Regulation» des Mitleids im aristotelischen Sinne sowohl die Bemühung um Einfühlung, das Nicht-Wegsehen bedeuten kann, wie auch die kritische Reflexion darauf, deren Notwendigkeit etwa durch Stefan Zweigs Roman «Ungeduld des Herzens» illustriert wird. Diese Regulation wird in anderem Kontext der Tugend der Gerechtigkeit zugeschrieben, wie bei Augustinus, wenn er formuliert: «Diese Gemütsbewegung [*motus*] dient aber der Vernunft, wenn das Mitleid sich so betätigt, dass die Gerechtigkeit gewahrt bleibt, mag man nun den Bedürftigen unterstützen oder dem Reuigen verzeihen.»<sup>91</sup>

Damit benennt Augustinus die beiden Bereiche der Barmherzigkeit, die hier auf mögliche Fallen untersucht wurden. Bezüglich der Barmherzigkeit ist zu bedenken, dass sie in jedem Fall eine partikuläre Tugend ist, die das Handeln gegenüber Menschen umfasst, die in irgendeiner Notlage sind. Gerechtigkeit gibt es dagegen sowohl universal als auch partikulär. Partikuläre Gerechtigkeit umfasst das Handeln gegenüber Menschen, die in irgendeiner institutionellen Zuordnung zur handelnden Person stehen (Eltern gegenüber Kindern, Staat gegenüber Staatsbürger\*innen, Schuldner gegenüber Gläubigern). In diesem Sinn hat die Tradition zwischen Rechts- und Liebespflichten unterschieden. Die universale Gerechtigkeit umfasst dagegen alle Menschen (beim Individuum ggf. auch das Gesamt des sittlichen Handelns).<sup>92</sup> Barmherzigkeit kommt in Konflikt mit der Gerechtigkeit, wo die Praxis der Barmherzigkeit im Einzelfall berechnete Ansprüche Dritter missachtet. Barmherzigkeitsfallen ergeben sich, wenn man Konflikte zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (sowie zwischen partikulärer und universaler Gerechtigkeit) nicht reflektiert oder nicht wahrhaben will.

---

<sup>91</sup> Augustinus, *De civitate Dei* IX 5. Hier versteht Augustinus *misericordia* als Affekt (*compassio*). Auf diese Stelle beruft sich auch Thomas von Aquin (S.Th. II-II q 30 a3): Tugend ist die Barmherzigkeit nur als «*motus appetitus intellectivi*».

<sup>92</sup> Vgl. Wolbert, Barmherzigkeit (vgl. Anm. 2) Kap 10. und Dieter Witschen, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag/Freiburg i.Br.: Herder 1992.