

ESCHATOLOGISCHE VERGEBUNG ALS PFLICHT?

Thomas Fornet-Ponse, Jerusalem

Immer wieder werden in der gegenwärtigen Theologie die Fragen diskutiert, ob Versöhnung zwischen Tätern und Opfern notwendig sei, damit der universale Heilswille Gottes an sein Ziel gelange, ohne die Freiheit der Beteiligten zu übergehen, und wie sich diese möglicherweise im eschatologischen Gericht ereignen kann.¹ In diesen Überlegungen spielt zwar die Herausforderung durch eine oft zu beobachtende Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit, vergeben zu können (seitens der Opfer) bzw. um Vergebung zu bitten (seitens der Täter), eine zentrale Rolle. Die moraltheologische Fragestellung, ob Vergebung aus (jüdischer wie) christlicher Sicht eine Pflicht oder unter bestimmten Umständen als supererogatorisch anzusehen ist und daher gerade keine Pflicht zur Vergebung bestehen kann, wird indes nicht ausführlicher besprochen.² Beide Fragestellungen gehören jedoch eng zusammen, denn ist der Mensch nicht zur zwischenmenschlichen Versöhnung verpflichtet (oder zumindest aufgerufen), wenn von dieser die Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes abhängt und der Mensch diesem Willen entsprechen will? Sollte Vergebung unter bestimmten Umständen aber supererogatorisch sein, würde der Mensch nicht systematisch überfordert? Ist es auf der anderen Seite aber nicht auch eine systematische Überforderung des Menschen und widerspricht es damit dem Grundsatz *ultra posse nemo obligatur*, angesichts guter

¹ Vgl. Ansorge, Dirk, *Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung*, in: SaThZ 6 (2002) 36–58; Höfele, Philipp, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85 (2010) 242–260; Menke, Karl-Heinz, *Rechtfertigung. Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens*, in: Cath(M) 63 (2009) 58–72; ders., *Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“*, in: Cath(M) 63 (2009) 138–142; Oberdorfer, Bernd, *„Ohne uns“? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre*, in: Cath(M) 63 (2009) 73–80; Remenyi, Matthias, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft*, in: IkaZ 32 (2003) 492–512; Tüek, Jan-Heiner, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern*, in: ThGl 89 (1999) 364–381; ders., *Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung*, in: IkaZ 33 (2004) 174–188; ders., *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: IkaZ 38 (2009) 385–398.

² Vgl. dazu besonders Witschen, Dieter, *Unter welchen Bedingungen ist ein Verzeihen supererogatorisch?*, in: ZKTh 128 (2006) 103–125. Remenyi, Ende 499f. plädiert dafür, Vergebung nicht mit moralischen Kategorien, sondern als größere Möglichkeit der Freiheit und somit transmoralisch als ungeschuldete Möglichkeit zu verstehen.

Argumente für den supererogatorischen Charakter der Vergebung unter bestimmten Umständen auf einer Pflicht zur Vergebung zu bestehen? Oder kann man diesem Dilemma nur entgehen, indem die andere Prämisse, die Abhängigkeit der Erfüllung des göttlichen Heilswillens von der zwischenmenschlichen Versöhnung, aufgegeben wird? Und welche Konsequenzen muss man in einem solchen Fall bereit sein zu ziehen?

Mit diesen Fragen ist das Programm dieses Beitrags skizziert: Nach einer Diskussion der Argumente, die für bzw. gegen eine Pflicht zur Vergebung aus jüdischer wie christlicher Sicht sprechen, soll auf die eschatologische Dimension zwischenmenschlicher Versöhnung eingegangen werden, um schließlich die Konsequenzen aus beiden Gedankenlinien zu formulieren.

Da in der Literatur die Begriffe „Vergeben“ und „Verzeihen“ unterschiedlich abgegrenzt werden, sei zuvor noch kurz skizziert, wie im Folgenden „Vergebung“ verwendet wird. Im Anschluss an Scheiber wird nicht zwischen Vergebung als Bezeichnung für die religiöse Dimension und Verzeihen für die zwischenmenschliche unterschieden, sondern zwischen Vergebung als Bezeichnung der Wiederherstellung der moralischen Beziehung und Verzeihen als Ausdruck eines „duldenen Verzeihens“ bzw. einem Nachsehen, das die erlittene Verletzung hinnimmt bzw. darüber hinweg geht; „entschuldigt“ werden dagegen Übel, die versehentlich zugefügt worden oder auf eine Konfliktsituation zurückzuführen sind, in denen ein Übel nicht vermieden werden konnte.³ Im Unterschied zu der klassischen Position Joseph Butlers gehört es nicht zu den notwendigen Elementen von Vergebung, dass das Opfer bereit ist, seine negativen Gefühle gegenüber dem Täter zu überwinden, während die anderen drei Elemente – ein zur Vergebung aufgerufenes geschädigtes Individuum, das Unrecht von Seiten des Täters sowie die Bereitschaft des Opfers, den Täter als Person weiterhin zu achten – geteilt werden.⁴ Dieser Umstand wird bei der Diskussion über eine Pflicht zur Vergebung und ob diese eine Überforderung der Opfer bedeuten könnte, von entscheidender Bedeutung sein.

1. IST ZWISCHENMENSCHLICHES VERGEBEN EINE PFLICHT?

Wenngleich eine ausführliche moralphilosophische Diskussion der Frage, ob eine Pflicht zur Vergebung besteht oder Vergebung unter bestimmten Umständen

³ Scheiber, Karin, *Vergebung*, Tübingen 2006, 268f.; vgl. Witschen, Verzeihen 105–111.

⁴ Vgl. zu den einschlägigen Predigten Butlers Griswold, Charles L., *Forgiveness. A philosophical exploration*. Cambridge 2007, 19–37. Holmgren fasst sein Verständnis von Vergebung als „forfeiting of resentment towards the offender“ zusammen (vgl. Holmgren, Margaret, *Forgiveness and the intrinsic value of persons*, in: *APQ* 30 (1993) 341–352, hier 341).

als supererogatorisch anzusehen ist, in diesem Rahmen nicht erfolgen kann, seien einige von der jeweils verwendeten Moraltheorie abhängige Unterschiede angedeutet. In einer Tugendethik kann Vergebung (ggf. unter bestimmten Umständen) der Tugend der Barmherzigkeit zugeordnet bzw. als Tugend verstanden werden, die eine Möglichkeit bietet, einerseits unvermeidliche Unvollkommenheiten der Welt zu akzeptieren, andererseits deswegen nicht zu resignieren. Dem gegenüber erscheint im Rahmen eines konsequenzialistischen und insbesondere utilitaristischen Ansatzes die Rede von einer allgemeinen Pflicht zur Vergebung wenig plausibel, wenn unerwünschte Konsequenzen eines (unbedingten) Vergebens, z.B. die Bestätigung des Täters in seinem Unrecht-Tun oder sogar die Ermutigung zu Nachfolgetaten, in den Blick genommen werden. Geht es aber um die eschatologische Fragestellung der universalen Versöhnung, kann diese ohne zwischenmenschliche Vergebung nicht erreicht werden und ist diese der „Zustand“ mit dem größten Wohlergehen aller Betroffenen, wird Vergebung als moralisch gebotene Handlung (spätestens) in der eschatologischen Begegnung zu verstehen sein. Im Rahmen einer deontologischen Ethik hingegen kann Vergebung als eine intrinsisch gute Handlung konzipiert werden (ggf. bei Vorliegen bestimmter Bedingungen wie Reue o.ä.), woraus sich eine (bedingte oder unbedingte) Pflicht zur Vergebung ergibt. Beide Typen kommen somit zum gleichen Ergebnis, was nicht verwundert, da in utilitaristischen und deontologischen Ethiken zumindest in ihren Reinformen keine supererogatorischen Handlungen existieren.⁵

Dies ist allerdings nicht unproblematisch, da es unserer moralischen Intuition widerspricht, auf bestimmte Taten, z.B. Akte der Lebensrettung oder des mutigen Eintretens für Bedrohte, mit moralischer Bewunderung zu reagieren und diese Taten nicht als erwartbare Reaktionen einzustufen, insbesondere wenn sie für die Akteure sehr gefährvoll sind.

„Das moralisch Wertvolle beschränkt sich nicht auf die Erfüllung von Pflichten, die schlichtweg geboten sind. Die Moralität kennt daneben auch eine Sphäre des Unerwartbaren und einen Freiraum des persönlichen Einsatzes, der das Mindestmaß elementarer Pflichten übersteigt, deren Einhaltung ein zivilisiertes Miteinander unter den Menschen erfordert.“⁶

Darüber hinaus kann mit der Annahme supererogatorischer Handlungen die Gefahr eines moralischen Rigorismus vermieden werden. Auf der anderen Seite ist

⁵ Ein Beispiel dafür bietet Kant: „Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber zu tun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient.“ (Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Gesammelte Schriften Bd. 6, Berlin 1907, 48f.)

⁶ Schockenhoff, Eberhard, *Grundlegung der Ethik*. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 486.

gemäß der sittlichem Wollen immanenten Logik das Bessere dem Guten vorzuziehen, was im Rahmen einer christlichen Ethik insbesondere durch das Grundgebot der Liebe verstärkt wird, das eben keine Grenze kennt. Das sich darin ausdrückende Dilemma zwischen einer andauernden Überforderung des Menschen und einer Unverbindlichkeit der Ethik lässt sich nach Schockenhoff nur vermeiden, wenn zwischen der Akteursperspektive, aus der auch anspruchsvolle Taten als geboten erscheinen, und der Beobachterperspektive bzw. der Perspektive der allgemeinen normativen Ethik unterschieden wird, aus der das Handeln „nicht als geboten [erscheint], sondern als supererogatorisch, ohne dass es dadurch für den Akteur selbst unverbindlich würde“⁷. Gilt dies auch für die zwischenmenschliche Vergebung?

Witschen plädiert für den supererogatorischen Charakter der zwischenmenschlichen Vergebung⁸ zumindest in bestimmten Situationen und sieht eine Abhängigkeit der normativ-ethischen Beurteilung der zwischenmenschlichen Vergebung von den Standards der vertretenen Normierungstheorie:

„Je höher die Maßstäbe für kategorisch verpflichtende Handlungen sind, desto kleiner ist der Bereich supererogatorischer Handlungen. Auch wenn hohe Maßstäbe für moralische Verpflichtungen angelegt werden, wird gleichwohl das Verzeihen unter spezifischen Bedingungen wie den genannten als supererogatorische Handlung und mithin als ein Exempel für diese Handlungskategorie zu beurteilen sein.“⁹

Ihm geht es darum, einerseits der Tatsache Rechnung zu tragen, dass zwischenmenschliche Vergebung ein integraler Bestandteil einer christlichen Ethik ist und in vielen Situationen eine Pflicht dazu besteht, auf der anderen Seite aber der Gefahr der Überforderung zu wehren. Vergebe eine Person freiwillig ihr zugefügtes schwer(st)es Unrecht, demonstriere dies die moralische Größe des Verzeihens. Witschen führt somit als Hauptargument für den supererogatorischen Charakter der zwischenmenschlichen Vergebung unsere Intuition an, in bestimmten Situationen ihre besondere Qualität wahrzunehmen. Außerdem kann der Adressat sie nicht (als sein Recht) einfordern. Daher (und aus anderen Gründen) könne sie keinesfalls eine Rechtspflicht nach Kant sein, sondern höchstens eine Tugendpflicht bzw. christlich gesprochen eine Pflicht der Liebe.¹⁰ Ihr intuitiv wahrgenommener

⁷ Schockenhoff, Grundlegung 490. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Witschen, Dieter, Supererogatorische Handlungen – eine normativ-ethische Kategorie sui generis?, in: FZPhTh 46 (1999) 502–519.

⁸ Witschen spricht von „Verzeihen“, um deutlich zu machen, dass es ihm in seinen Überlegungen um das zwischenmenschliche Handeln geht (vgl. Witschen, Verzeihen 106).

⁹ Witschen, Verzeihen 124. Vgl. ferner ders., Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen, Freiburg i. Üe. 2006.

¹⁰ Er diskutiert auch die Überlegung, das Verzeihen weniger als interpersonale Handlung zu betrachten, sondern als Pflicht gegen sich selbst aufzufassen, was für unsere Fragestellung wegen

besonderer moralischer Wert könne aber besser durch die Kategorie des Supererogatorischen erfasst werden, denn

„[e]chtes Verzeihen ist eine Gabe, ein frei von Eigeninteressen gewährtes Geschenk und somit nicht einforderbar und nicht verdient. Wer verzeiht, lässt sich nicht von Gesichtspunkten der Gerechtigkeit leiten, sondern gewährt dem Täter trotz erwiesener Schuld einen „Vorschuss“, legt ihn nicht auf diese Tat fest, bringt eine Vorleistung, indem er trotz der Zufügung des Unrechts den Täter als Person und damit als ein zur Moralität fähiges Wesen anerkennt.“¹¹

Der supererogatorische Charakter der zwischenmenschlichen Vergebung gilt jedoch nicht für alle Fälle. Vielmehr können Bedingungen genannt werden, unter denen sie als Tugendpflicht anzusehen ist oder eben als supererogatorisch, d.h. mehr oder anderes als die Pflicht. Als erste Bedingung nennt er die Schwere des Unrechts, beispielsweise werde es eher als nachtragend gewertet, würde eine einmalige Beleidigung niemals verziehen, wohingegen man es einem Opfer von Folter kaum vorwürfe, wenn es nicht vergeben könnte bzw. es als supererogatorische Handlung wertete, wenn es dies täte. Mit der zweiten Bedingung, der Reue, ist auch die Frage verbunden, ob diese eine notwendige Bedingung darstellt oder ob es auch unilaterales bzw. bedingungsloses Vergeben gibt. Ein solches würde dann eher als supererogatorisch angesehen als ein Vergeben nach einer überzeugenden Bitte darum, sofern es nicht mit einer Attitüde moralischer Überlegenheit geäußert wird.¹² Drittens ist die Zeit relevant, wobei die Länge von verschiedenen Faktoren wie dem Grad des Unrechts, der Reaktion des Täters, der Irreversibilität der Folgen etc. abhängig ist. Darüber hinaus ist der Charakter supererogatorischer Handlungen als Grenzfälle – zwischen Bewundernswürdigkeit und Nicht-Verantwortbarkeit – zu berücksichtigen. „Es ist klar, dass ein Verzeihen dann nicht

des Akzentes auf der intersubjektiven Dimension indes übergangen werden kann (vgl. Witschen, Verzeihen 116f.).

¹¹ Witschen, Verzeihen 118.

¹² Scheiber hält unilaterales Vergeben für unmöglich, weil sie Vergeben als Wiederherstellung der moralischen Beziehung versteht, wozu aber beide Seiten nötig seien – weswegen die Kritik Derridas, wenn Reue eine Bedingung wäre, läge eine ökonomische Transaktion vor, auf diesen Vergabungsbegriff nicht angewandt werden kann (vgl. Derrida, Jacques, Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: *Lettre international* 48 (2000) 10–18, 11). Zwar sei es denkbar, dass das Opfer den ersten Schritt gehe und Vergebung anbiete, aber wenn diese nicht angenommen würde, bleibe es bei der Schädigung der moralischen Beziehung – unbeschadet möglicher positiver Folgen der Vergabungsbereitschaft für die Selbstachtung des Opfers. Vgl. Scheiber, Vergebung 254–265. Auch Wolbert sieht das Ziel der Vergebung, die wechselseitige Anerkennung von Opfer und Täter in ihrer Würde, als nicht erreicht an, wenn der Täter gleichgültig auf die Vergabungsbereitschaft reagiere. Zumindest aber wirkt sie sich auf das Opfer aus, weil dessen Leben nicht mehr von den Gefühlen gegen den Täter dominiert würden. (Vgl. Wolbert, Werner, *Vergabung und Selbstachtung*, in: *ThGl* 81 (2001) 563–580, 573f.)

zu verantworten ist, wenn es aufgrund bestimmter Umstände den Täter in seinem Unrecht-Tun bestätigen und ihn sogar zu neuem Unrecht „einladen“ sollte.“¹³

So nachvollziehbar diese Argumentation aus moralphilosophischer Sicht ist und so sehr sie unseren moralischen Intuitionen entspricht, stellt sich mit Blick auf das biblische Zeugnis die Frage, ob sich aus Jesu Verkündigung eine Pflicht zur Vergebung ergibt. An erster Stelle kann neben dem keine Grenzen kennenden Grundgebot der Liebe und der Aufforderung, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (vgl. Mk 12,30f und Mt 5,48) wegen ihrer Bedeutung im Glaubensleben die fünfte Bitte des Vaterunsers genannt werden. Ungeachtet der semantischen Unterschiede zwischen den Fassungen bei Mt 6,12 und Lk 11,4 besteht das zentrale Merkmal dieser Bitte in der Gegenüberstellung von Schuld und Vergebung. „Der Nachsatz ist die einzige Bemerkung, die im Gebet von „unserem“ Handeln spricht – ein Zeichen dafür, wie wichtig und für rechte Lebensführung entscheidend Vergebung und Verzeihen im Urteil Jesu sind.“¹⁴ Der Mensch bittet Gott, ihm die Sünde zu vergeben, weil er selbst nicht dazu in der Lage ist; das Subjekt der Vergebung ist Gott, aber Reue und Umkehr bereiten den Menschen auf den Empfang der Vergebung, ein eschatologisches Geschehen, vor. Lohse versteht den Nachsatz nicht als Leistung, die der Mensch zu vollbringen habe und die von Gott belohnt würde, sondern als Anerkennung einer Pflicht. „Gottes Vergeben und das Beten des Menschen stehen in gegenseitigem Zusammenhang fester Verbindung. Wer aus der göttlichen Vergebung lebt, ist gehalten, nun seinerseits Vergebung weiterzureichen.“¹⁵ Berücksichtigt man den Nachsatz als Bestandteil des Sprechaktes der Bitte, erhält er noch eine andere Nuance, weil er dann nichts verspricht oder etwas Vergangenes feststellt. Vielmehr erbitten die Menschen in ihm von Gott das, was sie aus eigener Kraft nicht erfüllen können. „Damit die gottgebotene *Aufgabe* menschlicherseits erfüllt werden kann, wird um diese Erfüllung als *Gabe* gebeten.“¹⁶ Wer so bittet, kann nicht anders, als seinen Schuldner zu vergeben bzw. hat dies in der Bitte bereits getan. Vor dem Hintergrund von Mt 7,8 („Wer bittet, der empfängt“) ist die Bitte selbst entscheidend dafür, zwischenmenschliches Vergeben zu ermöglichen und zu verwirklichen. Dies erklärt nach Frettlöh auch, wieso in den folgenden Sätzen Mt 6,14f göttliches und zwischenmenschliches Vergeben im Bedingungsverhältnis gesehen werden. „Wenn nämlich die Bitte um Gottes Vergebung und das eigene Vergeben in eins fallen, verkehrt sich

¹³ Witschen, Verzeihen 123.

¹⁴ Lohse, Eduard, *Vater unser*. Das Gebet der Christen, Darmstadt 2009, 69.

¹⁵ Lohse, Vater unser 72.

¹⁶ Frettlöh, Magdalene, „Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?“ Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: Ebach, Jürgen (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unserem Schuldigen?“ Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 179–215, hier 209.

die Bitte in ihr Gegenteil, wo wir nicht vergeben.“¹⁷ Im Vaterunser gibt es somit eine unauflösliche Verbindung der Gewährung göttlicher Vergebung an das zwischenmenschliche Vergeben. Dies legt eine Aufforderung zur bedingungslosen Vergebung nahe. Weil die christliche Gemeinde die Botschaft der Vergebung weitergeben soll, „muss sie in ihrem eigenen Handeln glaubwürdig sein und denen vergeben, die sich an ihr schuldig machen – ohne Vorbedingungen zu stellen oder Grenzen zu ziehen.“¹⁸ Auch nach Boff geht es nicht um ein Geschäft oder eine Vorbedingung, sondern es soll die Haltung Gottes eingenommen werden, worin sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zeige. Vergebe man dem Bruder oder der Schwester nicht ganz, zeigte dies, wir hätten Gott nicht um volle Vergebung gebeten und seien daher unfähig gewesen, diese zu erhalten. Wer wirklich radikal erfahren hätte, seine Sünden und Schulden seien vergeben, der fühle sich auch dazu gedrängt, dies vorbehaltlos weiterzugeben. „Wer seinen Brüdern und Schwestern nicht vergeben will, hat kein Recht, Gott um Barmherzigkeit zu bitten.“¹⁹

Diesen engen Zusammenhang drückt das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,21-35) mit der vorangestellten Frage des Petrus, wie oft man denn vergeben solle, aus. Die Antwort Jesu ist als Aufforderung zur unbegrenzten Vergebung zu verstehen und wird durch das Gleichnis mit dem Unterschied der Schuldhöhe, dem gleichen Wortlaut der Bitte der Schuldner und dem Kontrast der Reaktion des Königs bzw. des Knechts unmissverständlich exemplifiziert: „Gott ist jetzt gewillt, dem Menschen, der Sünde und Schuld von sich aus nicht tilgen kann, alles zu verzeihen, aber erwartet auch, daß dieser zu gleicher Verzeihung gegenüber anderen Menschen bereit ist.“²⁰ Indem dem ersten Knecht seine Schuld erlassen und er selber freigelassen wird, wird ihm erst ermöglicht, seine Ansprüche gegen seinen Mitknecht geltend zu machen, wozu er zwar formal im Recht ist, was aber durch die ihm geschenkte Schuld skandalös wirkt. „Ebenso ist Gottes Vergebung(swille) die Voraussetzung dafür, dass wir überhaupt vergeben – oder aber Vergebung mutwillig vorenthalten – können.“²¹ Wie der Fortgang des

¹⁷ Frettlöh, Diskurse 211.

¹⁸ Lohse, Vater unser 75. Ähnlich Boff, Leonardo, *Vater unser*. Das Gebet der Befreiung, Ostfildern 2011, 149: „Die Lehre ist eindeutig: Wenn wir um unbeschränkte Vergebung bitten und sie ohne Vorbedingungen und Einschränkungen erhalten, dann müssen wir auch dem, der uns um unbeschränkte Vergebung bittet, unbegrenzt vergeben. Es geht darum, dass wir barmherzig sind, wie auch der Vater barmherzig ist (Lk 6,36). Siebenundsiebzigmal sollen wir vergeben, das heißt: unbegrenzt (Mt 18,22), weil auch Gott immer wieder vergibt.“

¹⁹ Boff, Vater unser 150.

²⁰ Schnackenburg, Rudolf, Matthäusevangelium 16,21–28,20 (NEB 1/2), Würzburg 3. Aufl. 2000, 175f. Vgl. Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*. I/3. 18–25. Neukirchen-Vluyn 1997, 73.

²¹ Scheiber, Vergebung 310.

Gleichnisses zeigt, führt seine Weigerung, selber zu vergeben, dazu, nun doch seine ursprüngliche Schuld bezahlen zu müssen (was angesichts ihrer Höhe völlig illusorisch ist). An seinem Verhalten gegenüber seinem Mitknecht entscheidet sich sein eigenes Gottesverhältnis, was Luz als Bedingung für die Wirksamkeit der Vergebung Gottes versteht: „Obwohl in der Parabel die göttliche Vergebung der menschlichen vorausgeht, ist für Matthäus die menschliche Vergebung die Bedingung dafür, daß die göttliche Vergebung im Endgericht gilt.“²² Scheiber erklärt dies mit der konstitutiven Bedingung der Reue für die Wiederherstellung einer moralischen Beziehung, da im Gleichnis nicht von einer neuen Schuld die Rede ist, die der erste Knecht auf sich lädt, sondern der alte Schuldenerlass zurückgenommen wird. Sein Verhalten zeige dem König, dass seine geäußerte Reuebotschaft zweckmotiviert war und daher keine eigentliche Reue vorliege.

„Die zwischenmenschliche Vergebung ist keine (normative) Bedingung dafür, dass Gott hinterher dem Menschen auch noch vergibt, sondern sie ist Ausdruck dessen, dass die konstitutive Bedingung der Reue in Bezug auf Gott erfüllt ist und somit die zuvor von Gott gewährte Vergebung gültig und in Kraft ist.“²³

Ohne ausführlicher darauf eingehen zu können, zeigt sich diese Beziehung in vielen weiteren Stellen explizit (Lk 6,37; Mt 7,2; Kol 3,13) oder implizit, insbesondere fast durchgängig im Lukasevangelium. Bedeutsam ist auch die Aufforderung Jesu in der Bergpredigt, sich mit seinem Bruder zu versöhnen, bevor die Gabe geopfert wird (Mt 5,23f) – unabhängig davon, wer den Streit verursacht hat. Durch die Sündenvergebung kommt es zu einem Wechsel des menschlichen Grundzustandes (prägnant ausgedrückt in der Bitte um Neuschaffung in Ps 51), indem die Beziehung neu ausgerichtet und eine neue Zukunft ermöglicht wird. Schon die Umkehr (*metanoia*) ist Wirken Gottes, da der Mensch aus sich heraus dazu nicht in der Lage ist. Weil Gott den Menschen nicht dazu zwingt, sich dem Geist und der Neuausrichtung der Beziehung zu öffnen, kann die Sünde gegen den Heiligen Geist (vgl. Mt 12,31 parr) schon logisch nicht vergeben werden, auch wenn an der Versöhnlichkeit Gottes nicht zu zweifeln ist.²⁴

Neben diesen biblischen Überlegungen gibt es auch starke moralphilosophische und -theologische Argumente für eine Pflicht zur Vergebung, sofern darunter die Wiederherstellung einer moralischen Beziehung verstanden wird und nicht die Überwindung der durch die unmoralische Handlung ausgelösten negativen Emotionen.²⁵ Die Wiederherstellung einer moralischen Beziehung setzt die

²² Luz, Evangelium 75.

²³ Scheiber, Vergebung 313.

²⁴ Vgl. ausführlich zu Vergebung in der Bibel Scheiber, Vergebung 15-111.

²⁵ Zumindest bezüglich der ersten der beiden von Szablowinski unterschiedenen Arten von Vergebung kann auch von einer Pflicht zur Vergebung gesprochen werden, zumal er die Aufforderung

Anerkennung eines Menschen als moralfähiges Wesen voraus. Da diese schon in der Zuschreibung der Verantwortung für die unmoralische Handlung vorliegt, geht sie darüber hinaus. Insbesondere im Fall einer aufrichtigen Reue wird die verletzte Person aufgefordert, die um Vergebung bittende Person nicht auf ihre unmoralische Tat festzulegen, sondern anzuerkennen, dass sie in Zukunft moralisch handeln kann und sich dazu verpflichtet hat. „Somit ergibt sich aus der allgemeinen Pflicht der Wertschätzung in der Situation einer aufrichtigen Bitte um Vergebung die konkrete Pflicht, Vergebung zu gewähren und die moralische Beziehung wiederherzustellen.“²⁶ Dies gelte auch für den Fall, dass die verletzte Person so tief verletzt wurde, dass sie auch nach langer Zeit die Handlung noch übelnimmt. Dass die Wiederherstellung der moralischen Beziehung nicht voraussetzt, die negativen Emotionen überwunden zu haben, kann als Argument gegen eine Überforderung der Opfer durch eine Vergabungspflicht angeführt werden. Die Bitte um Vergebung ist allerdings nötig, weil sie die Anerkennung der anderen Person als moralisches Subjekt ausdrückt, die in der verletzenden Handlung unterblieben ist. Diese Pflicht zur Vergebung als Wiederherstellung der moralischen Beziehung impliziert keine Pflicht, die Schuld für erledigt zu erklären und zu vergessen. Sofern nicht angenommen wird, manche besonders schlimmen Verbrechen führten zum Verlust des Status der handelnden Person als moralisches Subjekt bzw. zum Verlust seiner Würde, gilt diese Argumentation auch für jene Fälle, die in der Literatur öfter als „unverzeihlich“ charakterisiert werden, wozu

gen Jesu auf diese bezieht: „Decisional forgiveness, therefore, intends to change the forgiver's behaviour towards the offender while emotional forgiveness expects to heal the heart.“ (Szablowinski, Zenon, *Between Forgiveness and Unforgiveness*, in: *HeyJ* 51 (2010) 471–482, 472.) Für vollständige Vergebung und Versöhnung seien beide nötig, unabhängig davon, ob jemand zunächst entscheide, zu vergeben, und sich anschließend seine Emotionen verändern, oder umgekehrt. „In both cases forgiveness conveys approval that the offender is able to change and atone for the harm done, that reconciliation is possible.“ (474)

²⁶ Scheiber, Vergebung 306f. „In diesem Fall [der Vergabungsbite, TFP] ergäbe sich auch für das Opfer die klare Pflicht zur Vergebung. Der Täter hat auf diese Weise die in seinem Unrecht enthaltene Botschaft korrigiert und die Würde des Opfers anerkannt. Im Akt der Vergebung würde das Opfer entsprechend die Selbstzwecklichkeit des Täters als Person anerkennen. Vergebung dient in diesem Fall der wechselseitigen Selbstachtung.“ (Wolbert, Vergebung 573f.) Allerdings sei manchmal ein erster Schritt des Opfers nötig, damit Versöhnung geschehe, wenn beispielsweise der Täter die Scham vor seiner eigenen Tat verdränge.

Eine ähnliche Argumentation ist aus freiheitstheoretischer Perspektive möglich, da Vergebung zwar das Vergangene nicht tilgen kann, sie aber möglich ist, weil formale Freiheit die Möglichkeit zu einem Neubeginn in der Zeit hat. Der Schuldige kann sich in der Reue einerseits zu seiner Tat bekennen, andererseits sich von ihr als seiner Freiheit unangemessen distanzieren, womit er „im Akt der Umkehr dem Wesen jener Freiheit, die er selbst ist“ (Ansorge, Vergebung 42) entspricht, was wiederum die andere Person dazu auffordert, dies anzuerkennen. Menschliche Vergebung bleibe immer Fragment, weshalb es einer allmächtigen Instanz bedürfe, um die Neubestimmung der schuldig gewordenen Freiheit zum Guten zu ermöglichen.

meist auf die Verbrechen der Shoah hingewiesen wird. Gerade in diesen Fällen wird der von Derrida betonte Gabe-Charakter des Verzeihens als eines Ereignisses, das nur als Unmögliches getan werden könne, deutlich.²⁷

Darüber hinaus ist die kreuzestheologische Dimension zu nennen, nach der Vergebung und Versöhnung den Verzicht auf ein gutes Recht sowie den „Augenblick der radikalen Selbstverleugnung“²⁸ beinhalten. Das können die Täter zwar nicht von den Opfern verlangen, ist aber unausweichlich, wenn Versöhnung geschehen soll. Durch die Versöhnung am Kreuz wird der Kreislauf der Gewalt bzw. die logische Folge der Reaktionen durchbrochen, ein Neuanfang geschaffen und Vergebung gerade nicht – wie z.B. von Arendt angenommen – auf das leicht Verzeihliche begrenzt.²⁹ Zudem spricht die Beziehung Gottes zur anderen Person trotz der Schuld, die diese möglicherweise auf sich geladen hat, dafür, diese nicht auf ihre Taten zu reduzieren, sondern zwischen Täter und Tat zu unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung kann auch dem Einwand entgegnet werden, eine Pflicht zur Vergebung sei unvereinbar mit der Selbstachtung des Opfers, da diese vom Opfer fordert, die Menschenwürde des Täters anzuerkennen, nicht aber, die Tat und die damit verbundene Botschaft der Missachtung der eigenen Würde nicht mehr als Unrecht zu beurteilen.

„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.“³⁰

Außerdem spreche Gott das letzte Urteil, was durch die Bereitschaft zur Vergebung veranschaulicht werde. Zudem seien die Rollen – gerade in totalitären Staaten – nicht immer eindeutig verteilt, weil möglichst viele in das Unrecht ver-

²⁷ Vgl. Derrida, Jacques, *Eine gewisses unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, 29f., und zu seiner Position sowie der Jankélévitchs, mit der er sich ausdrücklich auseinandersetzt: Tück, *Unverzeihbare* 175–181 oder Frettlöh, *Diskurse* 199–204. Vgl. zu weiteren Autoren Szablowinski, *Forgiveness* 474f (Lit.). Er nennt auch zahlreiche andere Verbrechen der Menschlichkeit, aufgrund derer Unverzeihlichkeit in einem breiteren Kontext thematisiert werden müsse (vgl. 476). „Das schwere Verzeihen erhält seine Würde *und* seine befreiende Wirkung dadurch, dass es durch das Unverzeihliche hindurchgegangen ist, also etwa auch um die „Langsamkeit der Vergebung“ weiß, und dass es ein ganz und gar freiwilliges und freudiges Tun ist. Nicht zuletzt darin liegt seine Anmut.“ (Frettlöh, *Diskurse* 212)

²⁸ Sobrino, Jon, *Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie*, in: *Conc(D)* 39 (2003) 592–603, 597. „Versöhnung geschieht nicht auf Kosten der Gerechtigkeit; vielmehr etabliert der Verzicht auf Vergeltung eine neue Gestalt der Gerechtigkeit.“ (Ansorge, *Vergabung* 52)

²⁹ Vgl. Arendt, Hanna, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 3. Aufl. 1983, 231–238 und kritisch dazu Frettlöh, *Diskurse* 191–199.

³⁰ Wolbert, *Vergabung* 575. Mit der Selbstachtung des Opfers nicht vereinbar wäre eine vorschnelle Vergebung, durch die das Opfer die herabwürdigende Botschaft des Täters akzeptierte.

strickt werden sollen. Auch wenn die Taten nach wie vor moralisch missbilligt werden sollen und nicht ungeschehen gemacht werden können, können wir „sie bereuen und sie gewissermaßen anfanghaft unterlaufen, indem wir in unserer Gesinnung eine andere oder ein anderer werden, so daß unsere Taten zwar geschehen, aber nicht mehr der Ausdruck unseres erneuerten Selbst sind.“³¹ Damit die zerstörerischen Wirkungen der Tat aufgehoben werden, bedarf es neben diesem ersten Schritt der Umkehr noch der Vergebung als freier Antwort der anderen, womit ein wirklicher Neuanfang geschenkt wird. Die Vergebung durch Gott ersetzt dies nicht, sondern vergibt die Bosheit, die sich in einem Unrecht ausdrückt, d.h. „daß ich gegen das Gute überhaupt verstoßen habe“³² und ermöglicht dadurch die Selbstannahme.

Auch die jüdische Praxis des Yom Kippur spricht für eine Pflicht zur Vergebung, insofern Jüdinnen und Juden sich vorher um die beschädigten zwischenmenschlichen Beziehungen kümmern sollen und erst anschließend Vergebung von Gott erwarten können. Dabei wird insofern zwischen der Versöhnung des Menschen mit Gott und der der Menschen untereinander unterschieden, weil der Yom Kippur nur das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ordnet, das zwischenmenschliche Verhältnis aber der Initiative der Menschen überlassen bleibt. Wenn gleich eine geäußerte Vergebungsbitte keinen Anspruch auf Vergebung begründet, muss man nicht häufiger als dreimal um Vergebung bitten und sollte der Betroffene mittlerweile gestorben sein, soll man an seinem Grab vor einem Minyan seine Sünden bekennen (vgl. mYom 87a) – nach einer anderen Quelle gilt ähnliches, wenn Versöhnung verweigert wird (PesR 164b). „Gottes Zuwendung zum Beter ist nicht so mit der Versöhnung der Menschen untereinander verknüpft, dass deren Misslingen Gott ein für allemal daran hinderte, Schuld zu vergeben.“³³

Wenn somit vor allem wegen des biblischen Zeugnisses und der Verpflichtung gegenüber allen Menschen als moralischen Wesen von einer Pflicht zur Vergebung(sbereitschaft) ausgegangen werden kann, muss wegen der Asymmetrie im Verhältnis von Tätern und Opfern – wobei diese nicht auf ihr Täter- bzw. Opfersein reduziert werden dürfen – nicht ein dieser Pflicht korrespondierendes Recht auf Vergebung behauptet werden. Die Asymmetrie

³¹ Schockenhoff, Eberhard, *Schuld* und die heilende Kraft der Vergebung – Überlegungen aus moraltheologischer Sicht, in: *LebSeel* 52 (2001) 201–206, 205.

³² Schockenhoff, *Schuld* 206. Vergebung bedeutet nicht notwendigerweise Strafflosigkeit, da diese bisweilen als Verhöhnung der Opfer verstanden werden könne und allzu große Milde auch die Gefahr einer Wiederholung der Unterdrückung erhöhe. (Vgl. Wolbert, *Vergabung* 576f.)

³³ Ansorge, *Vergabung* 37f. Vgl. zum Yom Kippur allgemein Fackenheim, Emil, *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart. Mit vier Ansprachen an Auditorien in Deutschland*, Berlin 1999, 178–1884; Lau, Israel M., *Wie Juden leben. Glaube. Alltag. Fest*, Darmstadt 2005, 185–197.

„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.“³⁴

Aber auch wenn es kein Recht auf Vergebung gibt, ist es nicht gleichgültig, ob sie gewährt oder vorenthalten wird, da sich in der Verweigerung nicht nur die Skepsis gegenüber der Ernsthaftigkeit der Vergebungsbitte ausdrücken kann, sondern auch Gleichgültigkeit gegenüber den Bemühungen des Bittenden. Dann wäre der Verweigerer verantwortlich für die fortgesetzte Störung der moralischen Beziehung und hielte den Anderen in der Rolle des Schuldigen fest. Solange ich die Beziehung des Anderen zu Gott, unser beider fundamentale Gleichheit als Adressaten der sittlichen Forderung ignoriere und mein eigenes Unrecht nicht einsehe, kann Gott mir nicht vergeben. In diesem Sinne ist zwischenmenschliche Vergebung eine Bedingung für die göttliche, ohne die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Abhängigkeit der zwischenmenschlichen Vergebung von Gottes Vergewillens einzuschränken, ohne den der Mensch auch gar nicht zur Erkenntnis der Sünde gelangte.³⁵

2. VERGEBUNG IN ESCHATOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Der enge Zusammenhang von zwischenmenschlicher und göttlicher Vergebung wird eschatologisch brisant, wenn nicht nur meine Erfahrung der Vergebung Gottes darin wirksam wird, dass ich anderen vergebe, sondern Gott nicht anstelle der Opfer vergeben kann, da jede/r nur das vergeben kann, wovon er oder sie persönlich betroffen ist.³⁶ Denn dann ist die Vergebung der Opfer eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes. Damit kann analog zum Yom Kippur gemeint sein, Gott könne die zwischenmenschlichen Vergehen gar nicht vergeben, sondern nur das, was ihm selbst angetan wurde.³⁷ Diese

³⁴ Wolbert, Vergebung 579.

³⁵ Vgl. Scheiber, Vergebung 297–301. „Wenn Sündenerkenntnis – wie oben angedeutet – etwas mit Gott zu tun hat, dann folgt daraus als erste ebenso schlichte wie konsequenzenreiche Einsicht, dass wir erst Gott begegnen müssen, um dann auch unsere Sünden erkennen zu können.“ (Weinrich, Michael, Schuld und Sünde. Zusammenhänge und Unterscheidungen, in: Ebach, Jürgen (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigen?“ Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 88–123, 111f.)

³⁶ Vgl. zum persönlichen Betroffensein als konstitutiver Bedingung für Vergebung Scheiber, Vergebung 230–252.

³⁷ Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass er auch von diesen Vergehen persönlich betroffen sein kann, indem diese – in biblischer Tradition – immer auch etwas über das Gottesverhältnis aussagen. Vielmehr geht es darum, dass er nicht das vergeben kann, was den Opfern angetan wurde. Das wird auch nicht durch die freiheitstheoretische Argumentation aufgelöst, wonach

Argumentation kann aber auch dahingehend zugespitzt werden, eine Versöhnung sowohl der Täter als auch der Opfer mit Gott sei unmöglich, wenn es nicht zu einer Versöhnung von Tätern und Opfern komme. „Das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes ist von der Vergebungsbitte der Täter und der Bereitschaft der Opfer zur Versöhnung abhängig.“³⁸ Auf der Basis des universalen Heilswillens wird davon ausgegangen, das Reich Gottes – und damit letztlich die Schöpfung – scheitere, wenn auch nur ein einziges Geschöpf verloren ginge bzw. sich dem Angebot Gottes verweigerte. Dies belegt ein verändertes Verständnis des endzeitlichen Heils. Denn nun wird zunehmend weniger ein eschatologischer Dualismus vertreten, wonach beim Individualgericht und schließlich beim universalen Weltgericht bei der Wiederkunft Christi über Heil und Unheil der einzelnen Personen entschieden und damit die Frage nach einer endgültigen Versöhnung von Opfern und Tätern obsolet wird. Dies wird zugunsten der universalen Versöhnungshoffnung relativiert, in der deutlicher wird, dass „Himmel“ und „Hölle“ sich nicht ewig als gleichstufige-gegenpolige Zweiheit zueinander stehen.³⁹ Darüber hinaus schlägt sich in einer solchen Position die Überzeugung nieder, Gott binde sich so an die Freiheit des Menschen, dass auch ein Scheitern seines Willens der universalen Versöhnung möglich ist.⁴⁰ Da weder die soziale bzw. intersubjektive Dimension vernachlässigt noch eine allzu schnelle Harmonisierung von Tätern und Opfern unterstützt werden soll, wird Versöhnung als Freiheitsgeschehen verstanden, womit es ohne Vergebung der Opfer nicht zur Versöhnung mit Gott kommen könne. Wenn die Opfer nicht mehr leben, ist dies nur noch als eschatologisches Ereignis zu erhoffen – bei aller zu beachtenden Vorsicht im Blick auf eschato-

eine persönliche Betroffenheit durch jegliches Unrecht besteht: „Ist Freiheit durch ihre unbedingte Offenheit für jede andere reale oder auch nur mögliche Freiheit gekennzeichnet, dann ist jeder Mensch aufgerufen, sich zu Unrecht, Leid und Schuld *aller* Anderen zu verhalten – der Täter wie der Opfer.“ (Ansorge, Vergebung 46.)

³⁸ Remenyi, Ende 498; vgl. u.a. Menke, Rechtfertigung 61. In seiner Replik auf Menke betont Oberdorfer den Geschenkcharakter der Vergebung und bezeichnet es als „religiös trostlos und theologisch abwegig, Gottes Vergebung an die Vergebung durch die „Opfer“ zu koppeln“, vor allem, weil die Opfer damit auch noch mit der Verantwortung für das Heil der Täter belastet würden (vgl. Oberdorfer, Anmerkungen 75ff.).

³⁹ Vgl. Fuchs, Ottmar, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, 122–127; Remenyi, Ende 493–497. Dabei spielt es auch eine Rolle, dass die Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern nahelegt, die Welt bestehe aus zwei klar trennbaren Blöcken, was dazu tendiert, die Opfer posthum zu glorifizieren und die Täter zu dämonisieren. Damit aber werden die Schattierungen menschlichen Verhaltens übergangen. Daher ist es wichtig, weder die Identität der Opfer ausschließlich in ihrem Opfersein zu sehen noch die der Täter ausschließlich in ihrem Tätersein. (Vgl. Tück, Versöhnung 367–370.)

⁴⁰ Vgl. zur Spannung zwischen solchen Konsequenzen aus einem modern-neuzeitlichen Freiheitsverständnis und dem biblischen Zeugnis, das ein Scheitern Gottes an seinen Heilsratschlüssen auszuschließen scheint, Remenyi, Matthias, *Zur Freiheit befreit? Theologische Perspektiven auf den Begriff menschlicher Freiheit*, in: MThZ 61 (2010) 13–26.

logische Aussagen.⁴¹ Schließt man sich dieser Position an, wonach das Gelingen des universalen Heilswillens Gottes an die („spätestens“) in der eschatologischen Begegnung glückende Vergebung gebunden ist, ist auch die Konsequenz einer Pflicht zu dieser Vergebung zu übernehmen – andernfalls wäre das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes davon abhängig, dass alle Menschen supererogatorisch handelten. Wird eine Pflicht zur Vergebung (z.B. mit Verweis auf die Überforderung der Opfer) abgelehnt, müsste umgekehrt der Zusammenhang zwischen zwischenmenschlicher Vergebung und eschatologischer Vollendung gelockert werden.

In Anbetracht der großen Schwierigkeiten, vor allem der Opfer grausamer Taten, ihren Tätern vergeben zu können, aber auch der Täter, ihre Tat als Unrecht einzugestehen, wird in der Regel ein christologischer Lösungsansatz vorgeschlagen:

„In Jesus Christus hat Gott die Versöhnung zwischen sich und den Menschen endgültig grundgelegt. Diese Versöhnung kann für das Verhältnis zwischen den Menschen nicht folgenlos sein. Daher schließt die Hoffnung auf universale Versöhnung ein, dass mit der Vollendung der menschlichen Freiheitsgeschichte durch und in Christus auch das zerrüttete Verhältnis zwischen Tätern und Opfern wieder ins Lot gebracht werden kann. Der Täter kann durch die eschatologische Begegnung mit Christus zur Wahrheit über sich selbst befreit werden. Weil Christus sich zum Täter stellt, vermag dieser sich gegen sich selbst zu stellen, die Verantwortung für seine Schuld zu übernehmen und das Gericht über seine Untaten anzuerkennen. Das Opfer kann in Christus den mitleidenden Bruder erkennen, der sein Leid ausdrücklich zugunsten seiner Täter auf sich genommen hat. Dass das Opfer durch die eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten in eine versöhnte Beziehung zu seinem Täter gelangt, indem es mit Christus im Täter den vergabungsbedürftigen Menschen erkennt, muß als Denkmöglichkeit offengehalten werden.“⁴²

Die Möglichkeit dazu wird in der Solidarität und besonders im stellvertretenden Leiden Christi gesehen, wobei Stellvertretung nicht das verantwortliche Subjekt ersetzen will, sondern Gott in seinem Sohn an dessen Stelle eintritt, indem Christus den Machtbereich der Sünde betritt und somit zum Realsymbol der unbedingten Versöhnungsbereitschaft Gottes wird. Mit Rekurs auf Balthasars Verständnis des Höllenabstiegs Christi, der bis zu den zuunterst Begrabenen hinabgestiegen ist, um sie zum Vater zu führen, wird dessen Solidarisierung mit den von Gott weg Verlorenen herausgestellt:

⁴¹ Vgl. dazu besonders Wohlmuth, Josef, *Mysterium der Verwandlung*, Paderborn 2005, 103–122 mit ausführlicherer Berücksichtigung der Ausführungen von Rahner, Karl, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *SzTh IV*, Zürich u.a. 1960, 401–428.

⁴² Tück, *Versöhnung* 366f.; vgl. ders., *Wahrheit, aber auch Menke, Rechtfertigung oder Remenyi*, Ende.

„Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg „verdammte“ sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.“⁴³

Wegen der Kritik, die Opfer dürften nicht posthum vereinnahmt und die Differenz zwischen Tätern und Opfern dürfe nicht nivelliert werden, wird angenommen, diese Versöhnung finde im Gericht als einem intersubjektiven Rechtfertigungs-geschehen statt – bei dem viele von uns sowohl auf der Seite der Opfer als auch auf der Seite der Täter zu finden sein würden und eine Bewegung beider Gruppen aufeinander zu begänne, sofern sich nicht jemand verweigere.⁴⁴ In der eschatologischen Begegnung im Gericht, bei der sich Christus mit dem Opfer identifiziere, werde jede/r mit der Wahrheit über sich selbst konfrontiert, was für die Täter einen Perspektivenwechsel beinhalte, insofern jede Vergötzung des eigenen Ich als Idolatrie aufgedeckt werde und sämtliche Verdrängungs- und Schuldabschiebemechanismen zerbrechen bzw. als Lüge entlarvt würden. Wie sie damit umgehen, könne nicht gesagt werden, wengleich die Hoffnung bestehe, die Solidarisierung Christi helfe ihnen dabei, die Wahrheit über sich anzunehmen, da die Hölle der eigenen Selbsterkenntnis zwar Anlass zur Verhärtung sein könne. Denn auch die Gottesferne habe Ort in Christus, der den Verlorenen bis ins Äußerste nachgehe.

„Als Täter von Christus, dem *Retter*, unbedingt angenommen, können sie mit Christus, dem *Richter*, das Gericht über sich und ihre Untaten anerkennen. Dadurch, dass sie von der rettenden Begnadigung durch Christus umfasst sind, können sie die verhärtete Egozentrik, die über Leichen ging, aufbrechen.“⁴⁵

Dieser (eschatologische) Umkehr- und Reifungsprozess sei wegen der Kontinuität ihrer Freiheitsgeschichte und eschatologischen Existenz nötig, was gegen die These Moltmanns spreche, die Erlösung der Täter im Sinne einer vollständigen Neukonstituierung zu denken. Eine solche führte letztlich zu einer Amnestie der Täter

⁴³ Balthasar, Hans Urs von, Über Stellvertretung, in: ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 401–409, 408. „Jedem Menschen, der sich Gott oder einem anderen Menschen gegenüber abschließend verweigert und sich so in die Ohnmacht und Einsamkeit der Selbstabkapselung begibt, begegnet Gott im toten Christus als dem noch Ohnmächtigeren und Einsameren.“ (Remenyi, Ende 503.)

⁴⁴ Vgl. Fuchs, Gericht 114.

⁴⁵ Tüek, Versöhnung 375. „Kann die eschatologische Begegnung mit Christus den Täter retten? Kann ihm im Gericht ein Freiheitsraum eröffnet werden, der ihm die unverkürzte Wahrheit über sich selbst, die Wahrheit über sein Verhältnis zu den Opfern und in beidem sein gestörtes Verhältnis zu Gott anerkennen lässt?“ (374) Der Richter Christus bleibt als Opfer kenntlich, fordert aber nicht Rache oder Vergeltung, sondern die Stigmata sind „Zeichen einer bis ins Äußerste gehenden Vergebungsbereitschaft, die auch im Feind den vergebungsbedürftigen Nächsten zu sehen bereit ist“ (Tüek, Wahrheit 391).

und einer Amnesie der Untaten.⁴⁶ Auch wenn dieser Prozess im Gericht verortet wird, kommt ihm die Funktion zu, die in der klassischen katholischen Theologie das Purgatorium übernahm, nämlich durch die umwandelnde Kraft Christi den Menschen zu verwandeln, sein verschlossenes Herz auf die endgültige Gottesgemeinschaft hin zu öffnen. Es ist keine Strafe, sondern „der von innen her notwendige Prozeß der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio sanctorum* wird.“⁴⁷ Auch hier ist die Versöhnung mit Gott mit der unter den Menschen eng verbunden.

Im Gericht wird nicht nur der Ort des notwendigen Umkehrprozesses der Täter gesehen, sondern auch die Möglichkeit für die Opfer, ihre gebrochene Identität wiederherzustellen. Denn sie seien solange in ihrer schrecklichen Vergangenheit gefangen, solange sie dieser nicht frei begegnen können. Bei aller Unklarheit, wie sie auf die erneute und belastende Konfrontation mit ihrer Leidensgeschichte reagieren, könne aus der Perspektive des Glaubens gehofft werden, die Begegnung mit Christus helfe ihnen dabei, die Unerlöstheit zu überwinden:

„Indem Christus den Leidensweg der Opfer mitgeht bis in die äußerste Ohnmacht des Todes hinein, kennt und anerkennt er zugleich die Wunden und Demütigungen, die ihnen auf diesem Weg zugefügt wurden. So besteht für die Opfer die Chance, die Scham über das Vergangene zu lindern und zur ureigenen Würde und einem neuen Verhältnis zu sich selbst befreit zu werden.“⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Tück, *Versöhnung* 376.

⁴⁷ Vgl. Ratzinger, Joseph, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1979, 188; sehr ähnlich übrigens auch eine moderne islamische Theologie, die das Jenseits als Ort der Transformation versteht (vgl. Khorchide, Mouhanad, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i.Br. u.a. 2012, 47–56.) „Das „Fegefeuer“ ist die Möglichkeit, sich zu einer Unmöglichkeit in ein produktives Verhältnis zu setzen – nämlich: *sich zur eigenen Schuld zu verhalten, ohne an seinem Heil zu verzweifeln*.“ (Dürnberger, Martin, *Die Heterotopie des Fegefeuers. Über das Befreiende im Schrecklichen*, in: Hoff, Gregor Maria (Hg.), *Gott im Kommen*, Innsbruck 2006, 259–282, 275) „Obgleich eine selbtherrliche Verweigerungshaltung der Täter niemals ausgeschlossen werden kann, könnte eine derartige Konfrontation mit Christus als der zur Rettung aufgebrochenen Wahrheit den Ausgangspunkt für eine mögliche Amnestie der Täter bei gleichzeitiger, sicherlich schmerzhafter Erinnerung an deren Untaten bilden – vermag doch erst eine solche Konfrontation den zur Vollendung führenden Läuterungsprozess zu initiieren, an dessen Ende vielleicht sogar die vorbehaltlose Versöhnung mit den Opfern sowie auch mit Christus stehen könnte.“ (Höfele, *Vergebung* 259.)

⁴⁸ Remenyi, Ende 506. „Der Glaube, dass dieses Versöhnungszeichen unauslöschlich in die Geschichte eingeschrieben ist, dass es deshalb auch nicht von den sich auftürmenden Trümmern menschlicher Freiheitgeschichte verschüttet werden kann, allein dieser Glaube berechtigt zu dem Gedanken, dass sich in der Passion Christi Momente aufweisen lassen, die dem Opfer einen Weg der Versöhnung eröffnen können.“ (Tück, *Versöhnung* 377f.) „Am Kreuz zeigt sich ihnen die Ohnmacht einer Liebe, die sich gerade darin vollendet, dass sie auf jeden Zwang verzichtet und bis zum letzten Atemzug um die freie Zustimmung der Sünder wirbt.“ (Ansorge, *Vergebung* 57.)

Das meint nicht das Vergessen der erlösungsbedürftigen Momente, die vielmehr in den Horizont der unbedingten Zuwendung Gottes gestellt werden. Darüber hinaus wird zumindest als Denkmöglichkeit die Hoffnung geäußert, ein Opfer könne dann auch in die sich dem Täter zuwendende Bewegung Christi einstimmen, indem es sich mit Christus identifiziere und somit dessen Verhältnis zum Täter übernehme und in ihm den Nächsten sehe. Dies lasse das Gerichtsszenario zu einem intensiven und dynamischen Dialog bzw. einem konfliktreichen Streitgespräch zwischen Gott und Mensch sowie der Menschen untereinander werden. Das Ergebnis könne nicht vorweggenommen werden, aber: „Eine universale eschatologische Versöhnung und Vollendung ohne dieses Gericht an, mit und zu Gunsten aller Beteiligten ist nicht zu haben.“⁴⁹ Da Gott die unbedingte Versöhnung aller wolle, werde er beim Menschen mit seiner ganzen Liebe darum werben, den Menschen aber nicht dazu zwingen. Die Hoffnung auf universale Versöhnung setzt somit auf die Begegnung Gottes in der Liebe, die den Tätern ermögliche, die Versöhnungsgnade in sich wirksam werden zu lassen. Rechtfertigungsgnade und Auswirkung dieser Gnade fallen zusammen, „weil es nicht möglich ist, dass Menschen durch dieses Gericht nicht im Innersten verändert werden“⁵⁰. Andernfalls trügen sie das Böse in den Himmel hinein.

Solange keine Vergebung erfolgt, bleiben nach dieser Argumentation sowohl Täter als auch Opfer unerlöst, weil ein Täter des befreienden Wortes der Vergebung bedarf und ein Opfer ohne zu vergeben weiter negativ an den Täter gebunden bleibt. Tück überlegt daher, die unvergebene Sünde gegen den Geist als Sünde gegen den Geist der Vergebung zu verstehen.

„Definitive Vergabungsverweigerung auf Seiten der Opfer oder definitive Annahmeverweigerung von Vergebung auf Seiten der Täter wären dann die eigentlich unverzeihlichen Akte, weil sie die alle retten wollende Liebe des auferweckten Gekreuzigten gering achteten und ausschlugen.“⁵¹

⁴⁹ Remenyi, Ende 507. „Das Gericht selbst aber ist der Prozess, durch den ein jeder hindurch muss, um in die Wahrheit zu kommen: mit sich, mit den anderen, mit Gott.“ (Tück, Wahrheit 393) Ähnlich sieht Striet eine Apokatastasis ohne Gericht als inhuman an, weil dies nicht dem Menschen und seiner Geschichte gerecht würde. (Vgl. Striet, Magnus, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: ThQ 184 (2004) 185–201, hier 199)

⁵⁰ Fuchs, Gericht 147.

⁵¹ Tück, Unverzeihliche 185. Umgekehrt: „Nur im Raum der vergebenden Liebe Gottes werden die Abgründe der menschlichen Schuld offenbar, und nur im Raum der vergebenden Liebe Gottes – so ist zu hoffen – wird ein jeder befähigt werden, mit sich und den anderen in die Wahrheit zu kommen.“ (186) Ähnlich Scheiber, die Unversöhnlichkeit als unvergebbar ansieht, da damit die für Vergebung konstitutive Bedingung der Reue nicht erfüllt sei: „Gott kann uns nicht vergeben, wenn wir nicht vergeben, obwohl wir vergeben könnten.“ (Scheiber, Vergebung 301) „Was den Heiligen im Himmel einmal, getragen von der unendlichen Versöhnung Gottes, restlos möglich sein wird, nämlich dass sie sich, aus unterschiedlichen Leben heraus, diesen

Stimmten dagegen alle dem Geist der Vergebung zu, lösche dies die Freiheitsgeschichte und damit die Differenz von Tätern und Opfern nicht aus, sondern ermögliche eine versöhnte Erinnerung. Eine Strafflosigkeit ist damit nicht impliziert, zumal der im Gericht erfahrene Schmerz der Wahrheit mit der Wiederherstellung der Gerechtigkeit zusammenfallen und insofern die gerechte Strafe sein kann. Im Beziehungsgeschehen des Gerichts ereignet sich die Strafe „als die nicht auferlegte, sondern in den Tätern selbst angesichts der Opfer aufbrechende „Selbstbestrafung“, wobei es hier eigentlich nicht um Strafe geht, sondern um die schmerzhafteste Einsicht und Annahme der eigenen Schuld.“⁵² Das wäre mit Reueschmerz und Scham verbunden, ohne dass der Mensch Angst haben muss, von Gott in dieser Scham zusätzlich gedemütigt zu werden. Die Zuwendung Gottes zu denen, die zu ihm umkehren, „etabliert jene neue Ordnung der Gerechtigkeit, die Versöhnung nicht auf Kosten der Opfer erzwingt“⁵³. Vielmehr sind diese Mitrichtende, die sich von der Liebe Christi bestimmen lassen und damit trotz des erlittenen Unrechts der Vergebung öffnen können. Die Liebe Gottes trägt die Bewegung von Tätern und Opfern aufeinander zu und begründet damit die Hoffnung auf universales Heil. „Für beide ist der Lobpreis Gottes und seiner Gnade dann jener Vorgang, der am Ende die Unversöhntheit auflöst, ohne auch nur im Geringsten etwas von dem Vergangenen vergessen oder verkleinern zu müssen.“⁵⁴

3. KONSEQUENZEN

Verbinden wir abschließend die beiden Gedankengänge zu den Fragen, ob es eine Pflicht zur Vergebung gibt und wie Vergebung in eschatologischer Perspektive verstanden werden kann, zeigt sich sehr deutlich die enge Beziehung zwischen den Argumenten für eine Pflicht zur Vergebung und den Positionen, die Versöhnung zwischen Opfern und Tätern als Bedingung für die Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes ansehen.

Denn die guten Argumente für eine Pflicht zur Vergebung – das biblische Zeugnis, die allen Menschen zukommende Achtung als moralisches Subjekt (kantisch gesprochen als sittliches Subjekt, nicht aufgrund praktizierter Moralität), das Kreuz Christi oder die Beziehung Gottes zu allen Menschen – widerspre-

Lohn gegenseitig gönnen, wird für die Menschen im Diesseits zur Herausforderung, bereits jetzt aus dem Glauben an die versöhnende Liebe Gottes heraus, sich und anderen in ähnlicher Weise die Gnade Gottes zu gönnen.“ (Fuchs, Gericht 160)

⁵² Fuchs, Gericht 115. „Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne den brennenden Schmerz der uns einholenden Wahrheit.“ (Pröpper, Thomas, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. u.a. 2001, 266–275, hier 274.)

⁵³ Ansorge, Vergebung 56.

⁵⁴ Fuchs, Gericht 158.

chen nicht notwendigerweise unseren Intuitionen, in manchen Vergebungsakten ein moralisch besonders wertvolles Handeln zu sehen. Abgesehen von der Berufung des Menschen zur Heiligkeit und der Forderung, barmherzig zu sein wie der Vater (vgl. Lk 6,36), kann Vergebung als Wiederherstellung einer moralischen Beziehung verstanden werden und beinhaltet damit nicht automatisch die Überwindung negativer Gefühle gegenüber der verletzenden Person.⁵⁵ Die Argumente Witschens für den supererogatorischen Charakter des Verzeihens unter bestimmten Umständen könnten dementsprechend auf diese eher emotionale Ebene bezogen werden und behielten damit ihre Gültigkeit, ohne einer Pflicht zur Vergebung(sbereitschaft) als (Angebot) der Wiederherstellung einer moralischen Beziehung zu widersprechen.

Bei aller Vorsicht im Blick auf eschatologische Aussagen erscheint es möglich, dies auch auf die Überlegungen bezüglich des Gerichts anzuwenden, womit die Hoffnung auf allgemeine Versöhnung begründet werden kann. Die Pflicht zur Vergebung(sbereitschaft) besteht auch dort, insbesondere wenn der menschlichen Freiheit ein so hoher Stellenwert zugemessen wird wie in der oben dargestellten Position. Denn danach kommt dem Menschen eine hohe Mitverantwortung bei der Erfüllung des universalen Heilswillens Gottes zu, die sich in der Pflicht zur Vergebung äußert. Eine Überforderung wäre dies, wenn das Ziel Gottes mit dem Menschen nicht in der endzeitlichen Gemeinschaft mit ihm bestünde und er ihn nicht dazu befähigte. Diese „Vergöttlichung“ des Menschen will Gott nach breitem Konsens nicht ohne dessen Zustimmung durchführen und ist Resultat eines Reinigungsprozesses, der als bleibender Gehalt der klassischen katholischen Lehre des Purgatoriums angesehen werden kann, da in ihm der Mensch von allem befreit wird, was ihn an der vollständigen Gemeinschaft mit Gott und den Menschen hindert – und letztlich auch im Gleichklang mit Christus zur Liebe gegenüber seinen Feinden geführt werden kann. Der Mensch ist demnach aufgefordert bzw. verpflichtet, sich diesem Prozess nicht zu entziehen, gleichwohl dies seiner Freiheit überlassen bleibt, weswegen Gott immer liebend um seine Zustimmung wirbt und ihm diese ermöglicht.

Wenn angesichts der intersubjektiven Dimension die Annahme plausibel ist, dass sowohl die Umkehr der Täter als auch die Vergebungsbereitschaft der Opfer für ihre Erlösung notwendig ist,⁵⁶ wirft die Folgerung, ihre Erlösung hinge von

⁵⁵ Hierin schlägt sich ein anderes Moment einer kantischen Ethik nieder, nämlich aus Pflicht zu handeln, auch wenn dies bedeutet, zuweilen seine Neigungen überwinden zu müssen, um das Vernünftige zu tun.

⁵⁶ Gerade hier bewährt sich die Berücksichtigung der eschatologischen Dimension, um auszusprechen, die Täter oder Opfer „verdienen“ sich durch ihre Umkehr bzw. Vergebungsbereitschaft ihre Erlösung. Vielmehr wird ihnen diese Umkehr bzw. Vergebungsbereitschaft durch die ihnen begegnende Gnade Gottes ermöglicht.

der gelingenden Versöhnung statt, weitere Fragen auf. Sie nimmt ernst, Gott könne den Tätern nicht anstelle der Opfer vergeben, hat aber nicht unproblematische Konsequenzen: Nicht nur käme den Opfern die Verantwortung für das Heil für den Täter zu, sondern ein Täter könnte durch seine Verweigerung der Annahme der angebotenen Vergebung erneut zum Täter werden. Einen Versuch, die hohe Bedeutung der zwischenmenschlichen Vergebung zu berücksichtigen, solche Folgerungen aber zu vermeiden, stellt die jüdische Praxis des Yom Kippur dar, wenn nicht mehr als dreimal um Vergebung gebeten bzw. das Schuldbekenntnis vor zehn Zeugen abgelegt werden muss, wenn der Adressat nicht mehr lebt.⁵⁷

Dies ist zu unterscheiden von einer Position, nach der sich die Heiligen im Himmel nicht mit dem Leiden derer auf der Erde oder einer darüber hinaus gehenden Hölle abfinden können, da deren anhaltendes Bemühen um Versöhnung im Zentrum steht, aber nicht ihre Erlösung von deren Gelingen abhängig gemacht wird.

„Wie schon diesseits jede Ausgrenzung und jede Trennung nicht nur die verletzen, die man ausgegrenzt hat, sondern auch diejenigen schädigen, die sich trennen, so wird es auch, wenn auch für uns unvorstellbar, aber in Gottes Versöhnungsliebe erhoffbar und mit einer ganz anderen Seinsweise verbunden, so sein, dass sich die Heiligen selber schädigen und verletzen würden, würden sie Ausgrenzungen hinnehmen und nicht den Tätern und Täterinnen den Himmel gönnen, um selbst endgültig heil zu werden.“⁵⁸

Sehr deutlich gegen das Argument, die Freude im Himmel werde durch die Existenz eines einzigen Menschen in der Hölle getrübt, und die Bindung des individuellen Heils an die gelingende Vergebung wendet sich Lewis, nachdem er vorher zahlreiche Begegnungen geschildert hat, in denen Menschen, die sich auf Gottes Liebe (noch) nicht einlassen können oder wollen, von Bekannten oder Verwandten dazu bewegt werden sollen. Es klinge zwar nobel, wenn man sagt, man verzichte auf den Himmel, solange es noch eine Person in der Hölle gebe, aber dahinter stecke letztlich: „The demand of the loveless and the self-imprisoned that they should be allowed to blackmail the universe: that till they consent to be happy (on their own terms) no one else shall taste joy: that theirs should be the final power; that Hell should be able to *veto* Heaven.“⁵⁹ Entweder komme der Tag, an dem Freude herrsche und durch nichts und niemanden getrübt werden könne oder auf ewig könnten manche in anderen die Freude zerstören, die sie für sich ablehnen. Das bedeutet nicht, diejenigen im Himmel bemühten sich nicht immer wieder darum,

⁵⁷ „Fragt man, ob man sogar von den Opfern erwarten müsse, dass sie sich mit den Tätern ausöhnen, darf dies weder auf eine Überforderung der Opfer noch auf eine Verharmlosung der begangenen Untaten hinauslaufen.“ (Wohlmuth, *Mysterium* 236)

⁵⁸ Fuchs, *Gericht* 159.

⁵⁹ Lewis, Clive Staples, *The Great Divorce. A Dream*, London 2002, 135.

dass aus dieser Ablehnung eine freiwillige Annahme werde. Insofern finden sie sich auch nicht mit einer vollen Hölle ab oder ist ihnen das Schicksal der anderen gleichgültig. Lewis betont damit die Souveränität Gottes und seiner Gnade, die nicht nur die freiwillige Annahme ermöglicht und dem Menschen stets angeboten bleibt, sondern auch ein „Veto“ der Hölle verhindert. Ohne diese Gnade wäre es nicht möglich, der Anfrage der Überforderung zu entgegnen – sowohl hinsichtlich der Pflicht zur Vergebung, der Gottes Vergebungswillen vorausgeht, als auch der endzeitlichen Begegnung mit Christus und der Wahrheit über sich selbst.