Versöhnung : Prolegomena einer künftigen Soteriologie

Autor(en): **Seidler, Elisabeth**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **42 (1995)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761412

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Elisabeth Seidler

Versöhnung

Prolegomena einer künftigen Soteriologie

1. *Der Sprachgebrauch*

In dem Wunsch nach Versöhnung artikuliert sich Sehnsucht nach Einigung, Verständigung und Harmonie. Versöhnung ist ein Begriff, der Konfliktbeendigung und Frieden in Aussicht stellt. In philosophischen Wörterbüchern sucht man den Begriff vergebens, in theologischen Lexika bezeichnet er ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, nicht ein zwischenmenschliches Geschehen. Wie Versöhnung zwischen Menschen möglich ist, bleibt eine drängende Frage. Insofern ist es ein besonderes Verdienst von Klaus Jacobi, in einer ausschließlich am Sprachgebrauch orientierten Begriffsklärung der Frage nachzugehen, wo Versöhnung «not tut und wo nicht.»[1]

Hinter dem «überschwengliche(n) und ungenaue(n) Gebrauch» (9) des Begriffs vermutet Jacobi eine Sehnsucht nach spannungsfreiem und konfliktlosem Leben (16), die übersieht, daß es Bereiche menschlichen Lebens gibt, in denen Konflikte konstitutiv sind wie z. B. im politischen Bereich. «Streit und Meinungsverschiedenheiten sind nicht etwas, was nicht sein sollte. Sie gehören zum Menschsein» (16). Jacobi plädiert deshalb für einen «genaueren Wortgebrauch» (9). Er grenzt Versöhnung als einen Begriff, der eine spezifische Form der Konfliktbeendigung und

[1] Klaus Jacobi, Versöhnung – Wo sie not tut und wo nicht, in: Versöhnung, Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhardt OP, Hg.: Th. Eggensperger/U. Engel/O.H. Pesch, Mainz 1991, S. 9–17.

eine Form spezifischer Konfliktbeendigung bezeichnet, von Kompromiß und Entscheid ab. Während die beiden letzteren Formen im rechtlichen und politischen Bereich als Formen der Konfliktbeendigung bei Interessenkonflikten angezeigt seien, sei Versöhnung eine Form, die auf den ethischen Bereich einzuschränken sei.[2]

Jacobi beansprucht, durch eine Bestimmung möglicher Relata zu dem Verb Versöhnen/Sich Versöhnen zu klären, welches Geschehen mit dem Begriff Versöhnung gemeint sei. Ziel ist es, die Orte angeben zu können, an denen es überhaupt sinnvoll sein kann, von Versöhnung zu sprechen. Nur solche Kontexte benennen dann Situationen, in denen man auf Versöhnung hoffen, sich um Versöhnung bemühen kann. Im folgenden wird dieser Ansatz referiert mit dem Ziel, in Auseinandersetzung mit Jacobi einige weiterführende Überlegungen zum Problem der Versöhnung zu entwickeln.

1.1. Wo Versöhnung not tut

Die reflexive Verwendung «A versöhnt sich mit B» ist in zweierlei Hinsicht möglich:(1) B kann eine Person oder eine Personengruppe bezeichnen. (2) Für B kann aber auch «das Schicksal» eingesetzt werden bzw. eine Größe, die stets mit Possessivpronomen als unumgänglich zu A gehörig bezeichnet wird: A hat sich mit seiner «Krankheit, (...) Umgebung, (...) Arbeit versöhnt», wobei jedes als etwas Widriges erschienen war (10), mit dem A sich abgefunden hat, da es unverfügbar zu ihm gehört.

Der transitive Gebrauch «C versöhnt A und B» verweist auf eine Handlung von A und B, die durch eine Initiative C's höchstens gefördert, nicht aber ersetzt werden kann (11). Immer seien es letztlich die Personen, die sich versöhnen, nicht ein Vermittler, der sie versöhnt: Versöhnung finde nur in Konflikten statt, die «stark emotional besetzt» seien und in denen «Ärger, Gekränktheit, Haßgefühle» darüber bestimmen, «wie Personen die Konfliktlage sehen und einschätzen» (11). Eine Änderung könnten also nur die betroffenen Personen bewirken. Versöhnung sei somit als gegenseitiges Geschehen denkbar, stets aber als ein asymmetrischer Prozeß, in dem von dem, der die Initiative ergreift,

[2] Jacobis Distinktionen entsprechen hier denen Georg Simmels, der in seiner Soziologie Versöhnung als Form der Konfliktbeendigung von Sieg bzw. Niederlage, Unterwerfung und Kompromiß unterschied (Georg SIMMEL, Soziologie, Leipzig 1908, S. 327 ff.).

gesagt wird, er habe sich versöhnt, vom anderen dagegen, er sei versöhnt. Diesen Umstand macht Jacobi mit der etymologischen Herkunft des Begriffs plausibel, in der anklingt, daß ursprünglich eine Sühneleistung den Prozeß der Versöhnung eingeleitet habe. Die Initiative in einem Versöhnungsprozeß habe also einer, «der sich schuldig gemacht hat» (12), die Schuld eingesteht und eine Ausgleichshandlung anbietet. Abgeschlossen sei eine Versöhnung erst, wenn die Initiative beantwortet und angenommen werde. Nicht das Geschehen der Versöhnung werde ausgesagt, sondern entweder ihr Resultat: «Wir haben uns versöhnt», oder die «gedankliche Vorwegnahme» dieses Resultats: «Ich will mich mit B versöhnen.» Das Geschehen der Versöhnung sei ein «innerer Dialog» (12), hänge von einer «inneren Haltung» (15) ab und sei also nicht erzwingbar.

Die sprachliche Beobachtung, daß Versöhnung stets als gerichteter Prozeß ausgedrückt ist, und der Rückgriff auf die Etymologie sind also die zentralen Argumente für das Resultat: «Versöhnung tut not, wo ein Mensch an einem anderen in einer Weise schuldig geworden ist, die den weiteren unbefangenen Umgang miteinander unmöglich erscheinen läßt. ... Für eine ehrliche und tragfähige Versöhnung, die keinen Groll mehr hinterläßt, ist es nötig, daß Schuld eingestanden und daß verziehen wird.» (14 f.) Jacobi zufolge gibt es also stark emotional besetzte Konflikte, in denen Schuldeingeständnis und Verzeihung Bedingungen sind, einen Zustand herbeizuführen, der nicht mehr von Ärger, Kränkung oder Haß bestimmt ist und in dem ein «unbefangene(r) Umgang miteinander» (14) wieder möglich ist. Ein solcher Zustand gilt dann als Versöhnung.

Ich halte es für denkbar, daß Schuldeingeständnis und Vergebung eine Befangenheit verändern können, die aus Schuldvorwürfen resultiert, bezweifle aber, ob auf diesem Weg neue Unbefangenheit sich einstellen kann, bezweifle auch, ob auf diesem Weg ein Zustand erreichbar ist, der nicht mehr durch Ärger, Haß oder Gekränktheit bestimmt ist.[3]

[3] Von dieser Rede von Versöhnung sei der theologische Gebrauch zu unterscheiden, in dem die Initiative zur Versöhnung von Gott ausgeht, wobei diese immer ein Gnadenakt ist (12). Im christlich-religiösen Kontext geht Versöhnung der Einsicht in die Schuld und der Bitte um Vergebung voraus.

1.2. *Interpersonaler und intrapersonaler Gebrauch des Begriffs Versöhnung*

Gerade eine Analyse des Wortgebrauchs und der Etymologie kann zeigen, daß die Einengung des Begriffs Versöhnung auf Zusammenhänge, in denen Schuld und Vergebung eine Rolle spielen, nicht einleuchtend ist und daß man zwei Formen des Gebrauchs von «Versöhnung» stehen lassen muß, einen interpersonalen und einen intrapersonalen.

Jacobi behauptet eine Asymmetrie des Versöhnungsprozesses, in dem einer die Initiative hat (A hat sich versöhnt) und ein anderer dadurch versöhnt ist (B ist versöhnt). Jacobi macht seine Behauptung des gerichteten Prozesses plausibel im Rückgriff auf die Etymologie, nach der Versöhnung etwas mit Sühne zu tun habe. Doch nur im Prozeß «A versöhnt B» initiiert A durch eine sühnende Ausgleichshandlung, die mit einem Schuldeingeständnis verbunden ist, die Versöhnung. B ist versöhnt worden, wenn er diese Handlung annimmt. Die reflexive Formulierung «A hat sich mit B versöhnt» ist weniger eindeutig. In einem resultativen Gebrauch ist es durchaus möglich zu sagen: «B ist mit A versöhnt», ohne daß A die Initiative ergriffen hätte, und dabei lediglich jenen «inneren Dialog» (12) anzusprechen, in dem laut Jacobi Versöhnung sich vollzieht. Als selbstreflexiver Prozeß ist dieser ausdrückbar in dem Satz «B versöhnt sich mit A.» Weder der Aspekt der Schuld und Sühne noch der der Vergebung ist zwingend impliziert. Versöhnung mit einer Person A ist als einseitige selbstreflexive Handlung des B aussagbar, die darin besteht, daß B A als von ihm nicht veränderbar hinnimmt und die Beziehung auf dieser Basis neu und positiv bestimmt.[4] Dieser Gebrauch liegt dem Satz zugrunde: «B hat sich mit seinem Schicksal versöhnt.» Versöhnung heißt in diesem Fall so viel wie «sich konstruktiv mit der Realität abfinden»[5]. – In diesem Sinne gibt es auch den Sprachgebrauch: «Ich bin mit mir versöhnt.» In diesem Satz wird ein komplexer Prozeß der Selbstakzeptation für abgeschlossen erklärt, in dem ich Dispositionen, vergangene Handlungen oder Unterlassungen, die ich als problematisch erkenne, als zu mir

[4] In diesem Sinne erfolgt die Rede von Versöhnung z. B. in: Sidney und Suzanne Simon, Verstehen – Verzeihen – Versöhnen, Bern, München, Wien 1991.

[5] Jacobi umschreibt die Versöhnung mit dem Schicksal als «sich in das schicken, was unabänderlich ist» (10), dann aber wäre sie im Grunde gleichbedeutend mit Resignation.

gehörig hinnehmen muß. Das Versöhntsein geht dann meist auf eine kompensierende Einsicht oder Handlung zurück.

Versöhnung zwischen zwei Menschen ist meiner Meinung nach meist nur möglich, wenn dem interpersonalen Prozeß jeweils ein intrapersonaler vorangegangen ist, in dem beide Beteiligten eigene Konfliktanteile bedenken und sich zu ihrer jeweiligen Einsicht verhalten.[6] Dieser Prozeß wäre in dem Satz «A und B haben sich versöhnt» ausgedrückt, wenn er doppelt reflexiv und reziprok verstanden wird: Der interpersonalen Versöhnung zwischen A und B ist dann jeweils ein selbstreflexiver, intrapersonaler Prozeß vorangegangen. Schuldeingeständnis und Vergebung sind dabei nicht zwingend mitgesagt.

Auch die etymologische Entwicklung des Begriffs läßt die Engführung des Begriffs Versöhnung auf einen gerichteten asymmetrischen Prozeß von Schuldeingeständnis und folgender Vergebung weniger eindeutig erscheinen, als Jacobi behauptet: Das Grimmsche Wörterbuch führt zum Wandel des Sprachgebrauchs aus: «das bedeutungsgebiet des wortes ist allmählich eingeschränkt worden, das tritt klar hervor, wenn wir versöhnen mit sühnen und sühne vergleichen. sühne hält den begriff der zu entrichtenden busze fest, der sich in versöhnen verflüchtigt hat. um die herbeiführung eines objectiv notwendigen und wünschenswerten ausgleichs handelt es sich beim nhd. gebrauch von versöhnen gewöhnlich nicht mehr, abgesehen von der anwendung des wortes für das verhältnis des sündigen menschen zu gott;... versöhnen beschränkt sich im nhd im allgemeinen auf die subjective sphäre, auf die innerliche umwendung bei der wiederherstellung eines gestörten guten verhältnisses einer person zu einer anderen person oder persönlich gedachtem, während in der älteren sprache die vorstellung des zustande kommenden objectiven ausgleichs im vordergrunde steht.... aus dem gesagten erklärt es sich, dasz versöhnen im entwickelten nhd. gewöhnlich nur ein persönliches object bei sich hat.» (1351)[7]

[6] Es ist in meinen Augen zentral für jede Möglichkeit von Versöhnung, was Jacobi lediglich ergänzend betont: «Natürlich sind Schuld und Unschuld zwischen Menschen meist nicht so eindeutig verteilt, was hier zunächst der Deutlichkeit halber vorausgesetzt worden ist. Die Beleidigung, die geschehen ist, kann Teil einer langen und komplexen Geschichte sein. Oft kommt Versöhnung erst zustande, wenn der Beleidigte seine Mitbeteiligung und Mitschuld einsieht» (12).

[7] Jakob GRIMM, Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm, hrsg. von der Dt. Akad. d. Wiss. zu Göttingen, Neubearbeitung Leipzig 1965 ff. Die Bearbeitung des Begriffs Versöhnung wurde 1905 abgeschlossen.

Der Sprachgebrauch 1905 geht also davon aus, daß Versöhnung einen inneren Akt bezeichnet, dem eine veränderte interpersonale Relation folgt. Während ursprünglich die «Wiederherstellung... eines guten Verhältnisses» durch eine äußere Handlung[8] in dem Begriff ausgedrückt war, veränderte sich diese Erwartung zu der einer «innerlichen umwendung» der konfligierenden Personen. Versöhnung wird nicht auf das Resultat von Schuldeinsicht und/oder Bereitschaft zu Vergebung eingegrenzt, sondern gilt lediglich als die «wiederherstellung (!) eines gestörten guten verhältnisses.» Damit ist auch gesagt, daß Versöhnung an eine positive Beziehung anknüpft, die vor dem Konflikt bestanden hatte. Ein juridisches Modell des Ausgleichs (versöhnen) ist hier abgelöst von einem Modell der intersubjektiven Anerkennung, das interpersonal auf Gleichheit und Gegenseitigkeit (*sich* versöhnen), intrapersonal auf Identität zielt.

Der Bedeutungswandel des Begriffs Versöhnung von einer äußeren Ausgleichshandlung zu einer «inneren umwendung» ist am ehesten verständlich als konkrete Auswirkung einer Veränderung in moralischen Vorstellungen. Ich denke, der Begriff Versöhnung hat sich zunächst aus dem Sühnekontext, später im intrapersonalen Gebrauch auch aus dem Kontext ausgleichender Gerechtigkeitsmodelle gelöst. Albrecht Dihle hat eine strukturell vergleichbare Ablösung des Ausgleichsdenkens durch ethische oder religiöse Reflexion in der antiken Vulgärethik sowohl historisch wie systematisch untersucht.[9] Er stellt dabei eine sachlogische Entwicklung heraus, die es mir sinnvoll erscheinen läßt, den Wandel im deutschen Sprachgebrauch auf einen entsprechenden Wandel im ethischen Denken zurückzuführen. Jede ethische Reflexion kommt zwingend dazu, zunehmend auf vergeltendes Denken zu verzichten. Ein solcher Verzicht ist in der Einsicht begründet, daß Vergeltung keine Konfliktregelung eröffnet. Ein rein sachlich zu bemessener Schaden ist häufig auszugleichen, doch gibt es kaum rein sachlichen Schaden, meist ist mit einer solchen Schädigung eine Kränkung, Mißachtung der Interessen eines anderen, der Wunsch zur Schädigung etc. verbunden, was mit einer sachlichen Wiedergutmachung nicht behoben ist; d. h. jede schädigende Tat hat einen «inneren» Aspekt, eben den der Intention, der als Teil der Schädigung erfahren

[8] Eine solche äußere Handlung ist sowohl Strafe als auferlegte Wiedergutmachung wie Sühne als freiwillig übernommene Leistung, die auf Wiedergutmachung zielt.

[9] Albrecht DIHLE, Die goldene Regel, Studienhefte zur Altertumswissenschaft Heft 7, Göttingen 1962.

und insofern auf einer «inneren» psychischen Ebene erfahren wird. Dieser Aspekt der Schädigung ist nicht durch eine äußere Ausgleichshandlung zu beheben.

Der Versuch eines Ausgleichs ist auf dieser Ebene aber ohnehin schwierig. Rache schafft Affekten Erleichterung. In gewissem Rahmen ist Rache so die einfachste Form des Ausgleichs und kann durchaus zu Konfliktbeendigung im Modus des Sieges oder des Ausgleichs führen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß eine Vergeltungstat genau das Ausmaß der Tat findet, die sie vergelten möchte. Das rein affektgeleitete Reagieren der Rache schießt meist über ihr Ziel hinaus. Moralisch beurteilt, ist Rache oft auch problematischer als die provozierende Tat, da der Wille zur Schädigung ungemischt movens ist.

Es ist also einleuchtend, den Versuch der äußeren Wiedergutmachung regelgeleiteten Verfahren zu übergeben, rechtliche Entscheidungen anzuzielen. Genugtuung für die subjektive Seite der Kränkung ist aber nur auf einer Ebene zu erhoffen, die weder Kompromiß noch rechtlicher Entscheid, sondern eben Versöhnung anzielt in einem expliziten Akt der Anerkennung, der die Kränkung negiert, einem moralischen Akt. Dies kann durch Sühne und/oder die Bitte um Vergebung erhofft werden. Die Sühne ist ein freiwillig geleisteter Versuch der Wiedergutmachung seitens des Täters. Er drückt mit ihr seine Einsicht aus, ein Unrecht begangen zu haben, und seinen Willen, dieses wiedergutzumachen, sowie seine Absicht, in Zukunft anders zu handeln. Darin gleicht die Sühne strukturell der Bitte um Vergebung, die eine Verurteilung der eigenen Tat, die Distanzierung von ihr und die Selbstverpflichtung beinhaltet, in Zukunft anders zu handeln. Sühne hat insofern den Charakter, eine Bitte um Vergebung glaubwürdig zu machen, indem sie als der Beginn eines solch veränderten Handelns vorgestellt wird. Sie dokumentiert den Willen zur Veränderung und ist darin äußeres Zeichen einer inneren Haltung.

Das Grimmsche Wörterbuch behauptet, zunehmend sei das äußere Substrat, jene äußere Ausgleichshandlung unwesentlich geworden. Der nächste Schritt ist dann, daß die «innere umwendung» beider Konfligierender als Bedingung einer Konfliktbeendigung erkannt wird, der Willensänderung des Schädigenden muß die Versöhnungsbereitschaft des Geschädigten entsprechen («Versöhnlichkeit»). Es scheint also eine konsequente Entwicklung zu geben: Verzicht auf Vergeltung, Anerkennung eines juristischen Rahmens, Ergänzung dieses äußeren Rahmens durch moralische Kriterien.

Es zeigt sich, daß zur Bestimmung des Begriffs Versöhnung die Analyse der Relata des Verbes nicht genügt. Sein Sinn ist nur aus den Implikationen einer historisch wandelbaren, jeweils zugrundegelegten Ethik bzw. Konvention heraus verständlich, aus der sich erst die Ausformung der jeweiligen Sehnsucht nach Versöhnung ergibt. Es zeichnet sich heute ein im Grimmschen Wörterbuch noch nicht explizit ausgewiesener Gebrauch des Begriffs Versöhnung ab, in dem Versöhnung als einseitiger, intrapersonaler Akt gedacht ist. Ein solcher Bedeutungswandel zeichnet sich in Kontexten ab, in dem moralische Vorstellungen zunehmend von psychologischen Bezugsrahmen abgelöst werden.[10] Da der jeweilige ethische Bezugsrahmen Konnotationen des Begriffs Versöhnung verändert, ist er in jeder Begriffsklärung explizit zu machen.

1.3. Der ethische Kontext einer Rede von Versöhnung – ein erster Überblick

1.3.1. Die Rede von Versöhnung als Folge von Schuldeingeständnis und Vergebung erfolgt in einem an wechselseitiger Anerkennung interessiertem Denken

Die Rede von Schuldeingeständnis und Vergebung setzt Schuld als zentrales Moment des Konfliktes voraus und signalisiert darin, daß Versöhnung in einer gegenseitigen Handlung erwartet wird, in der eine Form der Einigung und symmetrischen Beziehung zwischen den Konfligierenden wieder hergestellt wird, die durch Schuld verletzt worden war. Darin erweist sich das Denken an gegenseitiger Anerkennung, also an Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit interessiert. Einigung ist in doppelter Hinsicht ersehnt: Die Wirklichkeit zwischen den Konfligie-

[10] Freud spricht von Versöhnung oder versöhnen im Sinne von: Gegensätzliches miteinander vereinbaren, wobei dies Gegensätzliche in der Regel innerpsychische Kräfte sind. Versöhnung ist ein Kompromiß (S. FREUD, Gesammelte Werke VII, S. 460), das Ergebnis eines Kampfes von Kräften, denen das Ich zunächst ausgeliefert zu sein scheint (ebd. S. 69). Auf der Notwendigkeit, mit der das Ich unterschiedliche oder auch konträre Tendenzen vereinbaren muß, beruht der Versöhnungsbegriff bei Helm Stierlin, der solche Vereinbarung mit Hegel als dialektischen Prozeß verstehen will, den er für die Bildung eines autonomen Ich für konstitutiv hält. Vgl. hierzu: Helm STIERLIN, Conflict and Reconciliation. A Study in Human Relations and Schizophrenia, New York 1973. Der psychoanalytische Gebrauch des Begriffs Versöhnung kann hier nicht verfolgt werden; vgl. jedoch auch unten, Anm. 54.

renden soll aus einer gemeinsamen moralischen Perspektive bejaht werden können, indem sowohl Gerechtigkeit als auch gegenseitige Anerkennung als verwirklicht gelten können. Indem eine solche Situation positiv als Anerkennungsverhältnis gedacht ist, geht die Sehnsucht nach Einigung über eine solche hinaus, die an der negativen Umschreibung «frei von Ärger, Gekränktheit, Haßgefühlen» (vgl. S. 3) festhält. Solche Freiheit von jeglichem Groll ist minimale Bedingung, noch nicht aber der ersehnte Zustand.

Die Rede von Schuld im Zusammenhang mit einem Konflikt erweist sich innerhalb dieses Denkens als Implikation der Wahrnehmung seiner selbst und/oder anderer als Handelnde. Wer sich oder andere als handelnd wahrnimmt, beansprucht bzw. unterstellt mögliche Freiheit und Verantwortung und gibt damit auch die Möglichkeit zu, daß ihm selbst bzw. einem anderen u. U. zuzurechnen ist, wenn er einer Verantwortung nicht gerecht, wenn er schuldig wird. Im Moment der Handlung erlebt sich der einzelne als einer, der entscheidet – unabhängig davon, ob er im Rückblick sich in diesem Moment als determiniert erkennt. Die Rede von Versöhnung setzt nicht zwingend die Behauptung objektiver Schuld voraus, wohl die der Möglichkeit von Schuld und knüpft an die Erfahrung an, daß Menschen von anderen einerseits Bestimmtes erhoffen, zum anderen ihnen etwas übelnehmen und vorwerfen und ihnen insofern Verantwortlichkeit und damit auch Freiheit als möglich unterstellen. Wer eine Handlung übelnimmt, wirft vor, daß der andere im Moment der Handlung eine Kränkung oder Schädigung intendiert oder billigend in Kauf genommen hat. Wer übelnimmt, rechnet an: Er sieht in dem, was er übelnimmt, eine Tat und sieht den, dem er diese Tat übelnimmt, als verantwortlich Handelnden, setzt also voraus, daß jener auch anders hätte handeln können.[11] Damit setzt er einen Zusammenhang von Person und Tat. In jeder Aussage über die Handlung ist dann auch eine Aussage über die handelnde Person impliziert.

Wer um Entschuldigung oder Vergebung bittet, gibt in diesem Akt zu, daß der andere ihm zurecht etwas übelnimmt und anerkennt damit ebenfalls einen Bezugsrahmen, in dem die Rede von Verantwortung und Schuld einen Sinn macht. Dieser Bezugsrahmen ist in einer Rede

[11] Vgl. zu diesen Überlegungen insbesondere Peter F. STRAWSON, Freiheit und Übelnehmen, in: Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Hg.: Ulrich POTHAST, Frankfurt 1988, S. 201–234.

von interpersonaler Versöhnung unverzichtbar, es ist nämlich genau jener, in dem die Rede von Freundschaft, Dankbarkeit, Liebe, zwischenmenschlichen reaktiven Handlungen und Gefühlen überhaupt nur Sinn macht. In diesem Horizont artikuliert sich die Sehnsucht nach Versöhnung mit einem anderen Menschen. In dieser erscheinen beide Konfligierenden als verantwortlich Handelnde. Solange jemand eine solche Sehnsucht nach Freundschaft und Versöhnung äußert, spricht er darin auch ein Selbst- und Weltverständnis aus, das Schuld für möglich hält. Die Sehnsucht nach interpersonaler Versöhnung ist nur verstanden, wenn sie innerhalb dieses Bezugsrahmens verstanden wird.

1.3.2. Die Rede von Versöhnung mit dem Schicksal in einem an Selbstharmonie interessierten Denken

In der Rede von der Versöhnung mit dem Schicksal spiegelt sich vor allem das Sehnen nach Selbstharmonie angesichts einer widrigen Wirklichkeit, sie benennt ein Hinnehmen des Unverfügbaren, zu dem auch unabänderliche Taten anderer gehören, und ist darin gerade der Verzicht auf ein moralisches Urteil über diese Widrigkeit. In diesem Verzicht liegt nämlich die Bedingung einer Versöhnung mit dem Schicksal, indem in dieser Handlung pragmatisch affirmiert wird, was theoretisch oder moralisch nicht affirmiert werden kann, indem das als «widrig» Beurteilte doch in die Ausgangsbedingungen eigenen Handelns hineingenommen wird. Darin ist Versöhnung mit dem Schicksal etwas anderes als unwilliges Aushalten, stilles Dulden, es ist als Handlung einer Person ausgesagt, die Inkompatibles oder Schmerzliches zu integrieren versucht – aus der je eigenen Wirklichkeit heraus. Dem liegt eine Haltung zugrunde, die Ähnlichkeit mit der Kompromißbereitschaft hat. Es muß nicht gleichzeitig eine Haltung sein, die frei vom Ausgleichsdenken ist.[12] Der Ausgleich wird hier nicht zwischen Konfligierenden erwartet, sondern innerhalb der Wirklichkeit, die den Gekränkten oder Geschädigten betrifft, innerhalb «des Schicksals.» Darin klingt auch eine Sehnsucht nach Gerechtigkeit mit, es ist jedoch deutlich, daß um der Selbstharmonie willen Abstriche an der Orientierung an der Gerechtigkeit gemacht würden, indem diese Ebene nicht mehr zur Bestimmung des eigenen Verhaltens thematisiert, die Realität als Aus-

[12] JACOBI, Versöhnung, S. 10 (Anm. 1).

gangspunkt hingenommen und zu dieser ein neues Verhältnis gesucht wird. Entsprechendes gilt für die Rede «Ich bin mit mir versöhnt.»

2. Versöhnung umfaßt mehr als Prozesse, in denen Schuld eingestanden und vergeben wird

Versöhnung ist meiner Meinung nach ein Begriff, der mehr umfaßt als jene Prozesse, in denen Schuld eingestanden und verziehen wird. Ich möchte zeigen, (1) daß in Kränkungszusammenhängen andere Wege als Schuldeingeständnis und Vergebung zu einem Zustand frei von Haß, Ärger und Gekränktheit führen können, (2) daß Schuldeingeständnis und Vergebung, statt zu einer Versöhnung zu führen, Auftakt zu einer neuen ressentimentgeladenen Beziehung sein können, ein Insistieren auf Schuldeingeständnis und Vergebung u. U. mögliche Versöhnungsprozesse hindert und daß (3) ein Zustand frei von Haß, Ärger und Gekränktheit gerade im Verzicht auf alle Rede von Schuld erreicht werden kann, sofern eine «Versöhnung mit dem Schicksal» möglich ist. Die interpersonale Versöhnung kann nicht ohne intrapersonale Versöhnung glücken, wo aber interpersonale Versöhnung scheitert, mag es noch den Weg der intrapersonalen Versöhnung geben, die u. U. auf alternative Anerkennungsprozesse angewiesen ist (vgl. Kap. 3).

In meiner Argumentation möchte ich mich mit drei zentralen Aussagen Jacobis auseinandersetzen:

(1) «Versöhnung tut not, wo ein Mensch an einem anderen in einer Weise schuldig geworden ist, die den weiteren unbefangenen Umgang miteinander unmöglich erscheinen läßt.» (14)

(2) «Für eine ehrliche und tragfähige Versöhnung, die keinen Groll mehr hinterläßt, ist es nötig, daß Schuld eingestanden und verziehen wird.» (15)

(3) «Der Konflikt, um den es hier geht,... ist stark emotional besetzt. Ärger, Gekränktheit, Haßgefühle bestimmen darüber, wie die Personen die Konfliktlage sehen und einschätzen.» (11)

2.1. Rede von Versöhnung, wenn Rede von Schuld grundsätzlich als sinnvoll, im konkreten Fall aber für nicht angebracht gehalten wird

Der erste zitierte Satz ist notwendig zu ergänzen durch den dritten. Es ist oben schon betont worden, daß der interpersonale Begriff von Versöh-

nung nur in Kontexten Sinn macht, in dem Schuld für möglich gehalten wird. Bevor aber gleich auf Schuldeingeständnis und Vergebung insistiert wird, gilt es, andere Formen zu bedenken, in denen der Schuldvorwurf gegenstandslos werden kann und die in meinen Augen ebenfalls als Versöhnung zu bestimmen sind.

Ein Zustand ohne Ressentiment und Haß, ein erneut unbefangener Umgang ist nämlich immer dann ohne Schuldeingeständnis und Vergebung zu erreichen, wenn sich der Schuldvorwurf als gegenstandslos oder für die Beziehung als unwesentlich erweist. Das Geschehen, in dem diese Einsicht erfolgt, ist durchaus als Versöhnung zu qualifizieren. Es ist dabei nicht ein expliziter Akt der Versöhnung notwendig. Formen der Versöhnung scheinen zunächst in der Möglichkeit der Entschuldigung[13] und/oder der Fortsetzung der Beziehung zu liegen. Dies gilt es eigens zu betonen, damit nicht vorschnell um der Versöhnung willen auf Schuldeingeständnis und Vergebung gedrungen wird und dabei u. U. neue Ressentiments geweckt werden. – Ich bin überzeugt, daß dieses Geschehen gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß kein Schuldeingeständnis und keine Vergebung erfolgen muß aus je unterschiedlichen Gründen.

2.1.1. *Versöhnung infolge fortgesetzter Zuneigung trotz Fehlverhaltens bzw. angesichts einer relativ geringfügigen Schuld*

Versöhnung setzt zunächst einmal den Willen zur Versöhnung, eine Haltung der Versöhnlichkeit[14] voraus. Diese ist der Wunsch nach einer positiven Fortsetzung der Beziehung. In vielen banalen Fällen eines Konfliktes wird es einfach so sein, daß beide Konfligierenden den Wunsch haben, die Beziehung fortzusetzen; häufig wird eine prinzipielle gegenseitige Anerkennung sich als wirksamer erweisen als ein einmaliges oder gelegentliches Fehlverhalten, und Ärger oder Gekränktheit werden mit der Zeit verblassen, ohne daß explizit ein Akt der Vergebung notwendig gewesen wäre. Simmel hat diese Form der Kon-

[13] Entschuldigung unterscheidet sich von Vergebung darin, daß der Schuldvorwurf als gegenstandslos erkannt wird. Vgl. zu dieser Unterscheidung: Ludger OEING-HANHOFF, Verzeihen, Entschuldigen, Wiedergutmachen. Philologisch-philosophische Klärungsversuche, in: DERS., Metaphysik und Freiheit: ausgew. Abh., hrsg. von Theo KOBUSCH und Walter JAESCHKE, München 1988, S. 45–56.

[14] Zu Versöhnlichkeit als Tugend vgl. Ernst TUGENDHAT, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt 1993, S. 302 f. Diese Publikation erschien erst nach Abschluß des Manuskripts und konnte nicht mehr angemessen berücksichtigt werden.

fliktbeilegung metaphorisch bestimmt: «In tiefgegründeten Verhältnissen» kommt es vor, «daß ihre unablenkbare Grundströmung wieder an die Oberfläche gelangt und die Gegenbewegung an dieser Stelle glättet.»[15] Die Zuneigung macht das moralische Urteil irrelevant. Dieser Prozeß unterscheidet sich von einem reinen Vergessen.

2.1.2. Versöhnung durch eine neue Sicht der vergangenen Situation

2.1.2.1. Entschuldigung und nachträgliche Rechtfertigung

Ebenso ist denkbar, daß eine Handlung subjektiv als Kränkung empfunden wurde, aber nicht als Schuld zu bewerten ist. Dies ist der Fall, wenn sie sich als nicht intendiert erweist, wenn der Handelnde aus Gründen, die nicht er zu vertreten hat, an anderem Handeln gehindert war[16], oder wenn er in einem Konflikt stand, in dem er ein Gut vorzog, von dem der Gekränkte im nachhinein zustimmen würde, daß es vorzuziehen gewesen wäre. In allen diesen Fällen wäre der Beschuldigte entschuldigt, bzw. seine Handlung auf den zweiten Blick gerechtfertigt. Was als Kränkung verstanden wurde, wird neu verstanden und anders bestimmt. Beide Formen, in denen die Beziehung frei von Haß, Ärger und Gekränktheit fortgesetzt werden kann, haben gemeinsam, daß nichts zu vergeben ist, daß Schuld nicht vorliegt.

Gegen die Überzeugung, auch Entschuldigung ermögliche eine Form der Versöhnung, kann geltend gemacht werden, daß der andere in der Entschuldigung als Objekt gesehen wird, da seine Handlung aus beobachtender Distanz erklärt wird.[17] Mir scheint, dieser Einwand kann nur gelten, wenn die Entschuldigung eine Form hat, durch die dem anderen keine seiner Handlungen mehr zugerechnet wird, z. B. infolge einer schwerwiegenden geistigen Erkrankung[18], da in diesem Moment die Basis für eine anerkennende Beziehung überhaupt verlassen ist.

Versöhnung scheint mir durch Rechtfertigung möglich, wenn der andere in seiner Handlung ein Gut vorzog, das der, der sich gekränkt

[15] SIMMEL, Soziologie, S. 326 (Anm. 2).

[16] STRAWSON, Freiheit und Übelnehmen, S. 208 ff. (Anm. 11).

[17] In der Entschuldigung erscheint der, der entschuldigt wird, im Akkusativ als Objekt meiner Handlung, in der Vergebung ist er stets im Dativ als Richtung meiner Handlung, nicht als Objekt angesprochen.

[18] STRAWSON, Freiheit und Übelnehmen, S. 210 (Anm. 11).

oder geschädigt fühlt, in Kenntnis aller Umstände ebenfalls vorgezogen hätte. Durch Entschuldigung scheint mir Versöhnung möglich, wenn dem anderen für eine konkrete Handlung nicht unterstellt werden kann, daß er sie aus freiem Willen unternahm, wiewohl ihm dieser sonst nicht abzusprechen ist.

2.1.2.2. Anerkennung von Interessenkonflikten innerhalb einer positiven Beziehung

Eine dritte Möglichkeit ist letztlich auf diese Struktur zurückzuführen. Vielen Kränkungen liegt die Erfahrung zugrunde, daß der andere in einem konkreten Konfliktfall die eigenen Interessen vorzieht. Dies kann als Nichtbeachtung und darin als Kränkung empfunden werden. Innerhalb eines an Gerechtigkeit und Gleichheit interessierten Denkens ist aber kein Recht begründbar, das den anderen verpflichten könnte, die eigenen Interessen nachzuordnen. Es ist lediglich zu sichern, daß kein Übergriff auf die Freiheit des anderen erfolgt. Handlungen, in denen einer sein Interesse verfolgt und dabei billigend in Kauf nimmt, daß die Interessen eines anderen nicht gefördert oder an Stelle der eigenen sogar geschädigt werden, sind nicht grundsätzlich als Schuld zu qualifizieren. In solchen Handlungen wird der andere nicht unbedingt als Mittel eigenen Glücksstrebens angesehen.

Versöhnung wäre also denkbar, wenn der Gekränkte anerkennt, daß die Handlung, die ihn verletzte, nicht intendierte, ihn zu verletzen, daß aber wohl in einem Interessenkonflikt das eigene Interesse dem des anderen vorgezogen wurde. Viele Kränkungen erweisen sich dann nicht als intendiert, sondern folgen aus dem Umstand, daß wir uns in der Regel näher sind als der andere. Dies ist keine Schuld, wiewohl wir uns wünschen könnten, daß es anders wäre.[19] Die angemessene Reaktion darauf aber wäre Trauer.

2.1.2.3. Einsicht in gleichgewichtige Schuldverstrickung infolge einer streitenden Austragung des Konfliktes – Konfliktaustragung als Bedingung der Versöhnung

Gerade nach einem Streit kann sich erweisen, daß Schuldvorwürfe für eine künftige positive Beziehung als bedeutungslos fallengelassen wer-

[19] Robert Spaemann nennt diesen Fall «ontologische Verzeihung»: R. SPAEMANN, Glück und Wohlwollen, Stuttgart 1989, S. 12. Vgl. hierzu Kap. 3.

den, wenn durch den Streit in beidseitigem Erschrecken deutlich wird, daß auf beiden Seiten gleichermaßen Veranlassung zu Ärger, Haß oder Gekränktheit gegeben worden war. Im Austragen des Streites ist durchaus die Einsicht zu erwarten: «Ich habe nichts zu vergeben.» Zu einer solchen Haltung, die die Bedingung einer Streitbeilegung ohne jeden weiteren Schuldvorwurf ist, kann reine Friedfertigkeit nicht gelangen. Sie würde nämlich, um den Streit zu vermeiden, schon vorab vergeben wollen und dies in Form eines Gnadenaktes tun im selbstgerechten Bewußtsein eigener Moralität (S. 45) oder aus dem Unwillen, einen Konflikt in einer Beziehung aushalten zu müssen. Nur die Einsicht, daß wegen der eigenen schuldhaften Verstrickung ein einseitiger Schuldvorwurf nicht mehr aufrechtzuhalten ist, kann aber zu einem Zustand führen, der nicht mehr von Ärger, Haß oder Gekränktheit bestimmt ist.

Georg Simmel hat betont, daß Versöhnlichkeit etwas «ganz anderes ist als Schwäche oder Gutmütigkeit, soziale Moral oder Nächstenliebe. Sie fällt nicht einmal mit Friedfertigkeit zusammen. Denn diese vermeidet den Kampf von vornherein oder führt den aufgezwungenen mit der dauernden Unterströmung des Friedensbedürfnisses, während die Versöhnung in ihrer vollen Eigenart erst nach der vollen Hingabe an den Kampf auftritt.»[20] Man kann diese Bereitschaft zum Konflikt auch als Bedingung der drei obengenannten Formen der Versöhnung verstehen und muß sie nicht eigens unterscheiden.

2.1.3. Zusammenfassung

Es ist also zunächst festzuhalten, daß Formen der Versöhnung innerhalb einer moralischen Haltung, die an Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung interessiert ist, zu denken sind, die *nicht* die Form von Schuldeingeständnis und Vergebung haben. Es waren allerdings jeweils Beispiele, in denen sich während der Konfliktaustragung erwies, daß nicht die Frage der Schuld das Grundlegende des Konfliktes war oder in denen die Frage der Schuld nachträglich eine neue Bewertung erfuhr und der Schuldvorwurf eher zugedeckt hatte, worum es im Konflikt tatsächlich ging. Möglich schien Versöhnung dann im Falle einer a) unbezweifelten Zuneigung trotz/ungeachtet eines Fehlverhaltens (Geringfügigkeit), b) spezifischen Entschuldigung, c) nachträglichen

[20] SIMMEL, Soziologie, S. 331 (Anm. 2).

Rechtfertigung, d) Anerkennung von nicht moralisch bewerteten Interessenkonflikten innerhalb einer positiven Beziehung, e) Einsicht in gegenseitige gleichgewichtige Verursachung des Konfliktes.

Versöhnung also scheint innerhalb eines Denkens, das Schuld grundsätzlich für möglich hält, immer dann möglich, wenn in einem konkreten Fall ein erster Eindruck korrigiert werden muß, weil sich erweist, daß ein Schuldvorwurf den Konflikt falsch ortet oder weil keine einseitige Schuld vorliegt.

Als Versöhnung sind diese Formen der Konfliktbeendigung von einem Kompromiß zu unterscheiden, weil hier sowohl von einer spezifischen Konfliktform die Rede ist als auch von einer spezifischen Form, den Konflikt zu beenden: Der Konflikt ist jeweils durch folgende Merkmale gekennzeichnet: a) Gefühle wie Haß oder Rachebedürfnis spielen eine Rolle (und deshalb kommt kein Kompromiß, verstanden als äußerer Interessenausgleich, in Frage); b) ein Leid wird als verursacht angesehen und der Konfliktgegner insofern beschuldigt; c) die Auseinandersetzung gilt Personen, nicht Sachen oder der Abwägung von Einzelinteressen; d) Versöhnung gilt als geglückt, wenn die Konfligierenden frei von dieser Auseinandersetzung und ihren reaktiven Affekten werden, ohne daß die Beziehung abgebrochen wird, und ein unbefangener, zumindest aber positiver Umgang miteinander wieder möglich ist.[21] In den oben diskutierten Konfliktformen bestand bereits vor dem Konflikt eine positive Beziehung, und weil keine äußere Handlungsabfolge, kein Interessenausgleich, sondern eine Veränderung in einer personalen Beziehung zu einer Situation führt, die nicht länger von Ärger, Haß oder Gekränktheit bestimmt ist, ist es sinnvoll, diese als Versöhnung zu bezeichnen.

Allerdings tragen all diese Formen von Versöhnung kompromißhafte Züge, insofern keine spannungslose Einheit zwischen den Konfligierenden hergestellt wurde: Im Fall der Versöhnung durch Entschuldigung blieben die schmerzvollen Konsequenzen einer entschuldbaren Tat auszuhalten, im Fall der Interessengegensätze diese Unvereinbarkeit. Dennoch erscheint es sinvoll, solche Einigungen nicht nur als «sich-vertragen» oder «sich-einigen» zu umschreiben, sondern als «sich-versöhnen», sofern eben eine positive, wiederaufgenommene Beziehung ausgesagt ist, die mehr bedeutet als nur «den anderen auszuhalten.» Ein unangemessener Begriff von Versöhnung, d. h. eine

[21] Diese Umschreibung entspricht auch dem Versöhnungsbegriff bei Georg Simmel. Vgl. SIMMEL, Soziologie, S. 327–336, insbesondere S. 329 f., 331, 333 (Anm. 2).

unrealistische Sehnsucht nach Harmonie, kann Versöhnung verhindern, Unversöhnlichkeit bedingen. Entscheidend für die Möglichkeit von Versöhnung erwiesen sich zwei Bedingungen:

Es mußte über den Konflikt hinaus eine positive Bezogenheit zwischen den Konfligierenden – zumindest im Modus der Sehnsucht nach Versöhnung – aufrechterhalten geblieben sein, und es mußte den Konfligierenden denkbar sein, eine Beziehung auch dann als positiv zu erleben, wenn Konflikte in der Beziehung auszutragen waren (und bleiben). Darin erweist sich ein Grundproblem von Versöhnung: Die Bedingung ihres Gelingens, Versöhnlichkeit als Wille zu einer positiven Beziehung, ist bereits zu unterstellen, soll Versöhnung gelingen. Das heißt zunächst nichts anderes, als daß Versöhnung ein freies Geschehen ist, der Wille zur Versöhnung ist nicht durch Bedingungen zu nötigen.

2.2. Schuldeingeständnis und Vergebung – ein Weg zur Versöhnung?

Es gibt aber Konflikte, in denen – anders als in den bisher diskutierten Fällen – ein Schuldvorwurf aufrechterhalten wird, dann nämlich, wenn nicht bezweifelt werden kann, daß eine Handlung die Freiheit eines anderen willkürlich behindert, ihn ausschließlich als Mittel in eigenem strategischen Handeln behandelt und in seiner Würde mißachtet hat. In einem solchen Fall kann nicht entschuldigt werden, der Konflikt ist nicht mehr in eine positive Beziehung integrierbar, weil deren Bedingung, gegenseitige Anerkennung in jeweiliger Freiheit, nicht mehr gegeben ist. Eine solche Konstellation hat Jacobi, so ist zu vermuten, vor Augen, wenn er behauptet: «Für eine ehrliche und tragfähige Versöhnung, die keinen Groll mehr hinterläßt, ist es nötig, daß Schuld eingestanden und daß verziehen wird.» (15) Eine Prüfung dieser Behauptung erweist sich als schwierig, weil der Begriff der Verzeihung[22] bzw. Vergebung ebenso ungeklärt[23] ist wie der der Versöhnung.

[22] Laut Auskunft des Grimmschen Wörterbuchs besteht in der heutigen Sprache kein Unterschied mehr zwischen Vergebung und Verzeihung, wiewohl dieser ursprünglich einmal gegeben war: Der Begriff Verzeihen bezeichnete den formalen Akt des Verzichts auf Wiedergutmachung und Vergeltung, der nicht an Vorleistungen gebunden war. Später erst wird im Verzeihen auch der Verzicht auf den Zorn ausgedrückt (verzeihen, 2527). Vergebung dagegen ist «seit der ersten bezeugung im gotischen an die christliche erlösungs- und gnadenlehre gebunden» (verzeihen, 2527) und mehr ein «erlassen aus inneren moralischen gründen» (vergeben, 384).

[23] Auf diesen Umstand macht Oeing-Hanhoff aufmerksam in: Oeing-Hanhoff, Verzeihen, Entschuldigen, Wiedergutmachen, S. 45–55 (Anm. 13). Im angelsächsischen

2.2.1. *Das Paradox der Vergebung und das Dilemma eines Versöhnungsversuches durch Schuldeingeständnis und Vergebung*

Von Vergebung kann man nur dort sinnvoll reden, wo einer einem anderen zu Recht etwas übelnehmen kann, es also einen Täter und ein Opfer gibt, das sich zu Recht verletzt oder in seiner Würde degradiert fühlt. Moralisch berechtigter Ärger wird im folgenden als Übelnehmen oder resentment[24] bezeichnet. Es impliziert stets, daß das Opfer moralisch denkt, sich selbst achtet und auch den anderen respektiert.[25] Nicht übelzunehmen bedeutet in der Regel, sich oder den anderen nicht ernstzunehmen. Eine Beendigung des Übelnehmens kann daher moralisch nur bejaht werden, wenn sie aus Gründen geschieht, die mit Selbstachtung und Respekt für den anderen vereinbar sind. Vergebung, als willentlicher Akt, der das resentment aus moralischen Gründen überwindet, scheint dies zu gewährleisten und ist zu unterscheiden von außermoralischen Formen, dieses Übelnehmen zu beenden. Eine außermoralische Form wäre z. B., das erlittene Unrecht mit der Zeit einfach zu vergessen, oder der Versuch, es um des eigenen Wohlbefindens willen, aus therapeutischen Gründen, sich abzutrainieren.[26]

Explizite Vergebung geschieht immer in einem Sprechakt. Die Rolle dieses Aktes wird nur verständlich auf dem Hintergrund weiterer

Raum findet gegenwärtig eine intensive Diskussion um den Begriff Vergebung statt. Im Rahmen der Diskussion um Möglichkeiten einer Tugendethik wird von verschiedenen Autoren die Frage verfolgt, ob Vergebung eine Tugend sei. Insbesondere: Joram Graf HABER, Forgiveness, Savage, Maryland 1991; Jeffrie G. MURPHY, Forgiveness and Resentment, *Midwest Studies in Philosophy* 7 (1982) 505–516. Dieser Aufsatz ging ein in: Jeffrie G. MURPHY/Jean HAMPTON, Forgiveness and Mercy, New York 1988. Im folgenden ist durch die Jahreszahl verdeutlicht, ob sich die Anmerkung auf die Aufsatz- oder die Buchfassung bezieht.

[24] Darin folge ich dem Sprachgebrauch der englischsprachigen Aufsätze, die unter *resentment* ein kognitiv bestimmtes Gefühl verstehen (HABER, Forgiverness S. 79, Anm. 23): «Resentment is the proper response to personal injury» (70), «... then expressions of resentment are demonstrations of a complex of beliefs, feelings, and attitudes. By showing resentment for the malevolence of others, we express the belief that they acted without our interests in mind and that we were injured by such actions.» (82) Die Konnotation entspricht nicht dem umgangssprachlichen, Nietzsche folgendem Gebrauch von Ressentiment im Deutschen, das stärker ein Beleidigtsein und Nachtragen derer versteht, «denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.» (Friedrich NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral I,10).

[25] MURPHY, Forgiveness and Resentment 1982, S. 505 (Anm. 23).DERS., Forgiveness and Resentment 1988, S. 19 f. (Anm. 23). Ihm folgt in diesem Punkt HABER, Forgiveness, S. 81 f. (Anm. 23).

[26] MURPHY, Forgiveness and Resentment (1988), S. 22 f. (Anm. 23). Als Ratgeber für solches Training versteht sich SIMON, Verstehen, Verzeihen, Entschuldigen (Anm. 4).

Urteile, die nicht gleichzeitig sprachlich geäußert werden, immer aber impliziert sind. Am präzisesten sind diese bei Joram Graf Haber formuliert. Vergebung auszudrücken, heißt Haber zufolge, folgende Sätze als wahr zu behaupten: (1) X did A; (2) A was wrong; (3) X was responsible for doing A; (4) S was personally injured by X's doing A; (5) S resented being injured by X's doing A; and (6) S has overcome his resentment for X's doing A, or is at least willing to try to overcome it.[27]

Weil also Vergebung alle Beteiligten respektiert, scheint sie ein sinnvoller oder gar notwendiger Schritt im Versöhnungsprozeß zu sein. Diese Sicht übersieht aber das Paradox der Vergebung[28]: Der Satz: «Ich vergebe Dir, daß Du A getan hast» impliziert immer auch ein negatives Urteil über die Handlung A. Wenn aber in der Vergebung das Urteil ausgesprochen ist, daß die Handlung A moralisch falsch war, ist damit auch ein negatives Urteil über den Täter getroffen, der sich mit seiner Handlung ja selbst bestimmt hatte. Im Moment der Vergebung wird er implizit noch einmal beschuldigt und verurteilt. Die Vergebung beinhaltet nicht die Aufhebung des Urteils, sondern das Ende des Übelnehmens, des resentments.

Doch aus welchen Gründen auch immer das Opfer von seinen resentments befreit sein mag, der Täter kann diesen Prozeß kaum als Versöhnung wahrnehmen: Er bleibt verurteilt, solange er sich moralisch beurteilt weiß[29] und solange er sich selbst moralisch beurteilt.[30]

[27] HABER, Forgiveness (Anm. 23), S. 6. Die einzelnen Urteile sind erläutert S. 29 ff.

[28] Aurel KOLNAI, Forgiveness. *Proceedings of the Aristotelian Society* 75 (1973–74) 91–106.

[29] Jean Hampton formuliert, Kolnai folgend, das Paradox sehr deutlich: «But if the forgivers never give up the idea that the action was wrong, how can they ever give up the view of the actor as wrongdoer?» (Jean HAMPTON, Forgiveness, Resentment and Hatred, in: Forgiveness and Mercy, Hg.: Jeffrie G. Murphy, Jean Hampton, New York 1988, S. 41).

[30] Hegel nimmt in seiner Kritik an der Moral Kants genau dieses Dilemma zum Ausgangspunkt: In der Welt der Moral kann es keine Versöhnung geben. Ganzheit und in diesem Sinne Versöhnung (S. 353 f.), die zunächst als «Einigkeit des Bewußtseins» als intrapersonale Versöhnung angezielt ist, kann es nicht geben, solange das Gesetz (der kategorische Imperativ) das Allgemeine ist, aus dem Urteile über mögliche und wirkliche Handlungen abgeleitet werden. Der, der sich als schuldig erfährt, anerkennt die Gültigkeit des moralischen Gesetzes und muß seine Tat als eine beurteilen, die nach seinem Willen nicht hätte sein sollen und die doch durch seinen Willen Wirklichkeit geworden ist. Da das moralische Urteil alle Beweggründe, die jenseits moralischer Motive zu einer Handlung führen, ignoriert, gibt es aus dieser Entzweiung des Bewußtseins für den Täter keinen

Eine (intrapersonale) «Versöhnung mit sich» wird ihm nicht möglich sein, und es ist schwer vorstellbar, wie angesichts der bleibenden Verurteilung einer unwiderrufbaren Tat Vergebung interpersonale Versöhnung soll zeitigen können, solange man an der Vorstellung festhält, daß sich der Handelnde durch seine Taten selbst bestimmt. – Das Paradox der Vergebung führt zu folgendem Dilemma in allen Versuchen, durch Vergebung Versöhnung zu ermöglichen: Die moralische Perspektive in der Vergebung erschwert die Versöhnung infolge der impliziten Urteile, andererseits wahrt gerade sie die Würde aller Beteiligten noch im Konflikt und scheint darin Bedingung einer dauerhaften Versöhnung in schuldverstrickten Konflikten zu sein. Die Frage ist, ob dieses Dilemma aporetisch bleibt oder ob es ein Verständnis von Vergebung gibt, in der es gelöst wird.

2.2.2. Reue und Vergebung – verstanden als Ausdruck einer Haltung

Die meines Wissens sorgfältigste Klärung des Begriffs «Vergebung» leistet Joram Graf Haber.[31] Das Problem der Vergebung scheint ihm gerade deshalb interessant, weil es die Rolle der Gefühle im moralischen Bereich verdeutlichen kann (1), die weder in deontologischen noch in utilitaristischen Ansätzen bedacht werden können. Diese «action-based theories leave little room for the affective life in the moral world.» (75) Da Moral nicht nur die Frage nach dem rechten Tun, sondern immer auch die Frage «What kind of person ought we to be» (2) sei, plädiert Haber für eine Tugendethik. Die Identität der Person sei nicht nur von vernunftbestimmten Maximen und Handlungen, sondern auch von moralisch relevanten Überzeugungen, Haltungen und

Ausweg. Einigkeit des Bewußtseins ist weder durch intersubjektive Einigung noch durch Veränderung in der Zeit zu erhoffen. Ähnlich entzweit bleibt aber auch der, der die Tat eines anderen moralisch beurteilt, weil er sich und sein Handeln unter denselben Kategorien beurteilen muß und in dieselben Nöte kommen wird. Vgl. hierzu: G.W.F. Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, hier zitiert nach G.W.F. Hegel, Werke, Red. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt 1986, Bd. 1, S. 274 ff., insbesondere S. 338–354. Bruno Liebrucks hat diese Schwierigkeit in seiner Hegelinterpretation folgendermaßen pointiert: «Das ist die Welt der Gerechtigkeit, sofern diese im Verein mit der Moralität als der Würde des Menschen auftritt. Hier ist keine Versöhnung möglich.» Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. 3, Wege zum Bewußtsein im Raum von Kant, Hegel und Marx, Frankfurt 1968, S. 220.

[31] Habers Untersuchung (Anm. 23) enthält auch eine äußerst umfangreiche Bibliographie der angelsächsischen Literatur zum Problem der Vergebung.

Gefühlen bestimmt.[32] Er setzt eine kognitive Gefühlstheorie (35 f.) voraus, die davon ausgeht, daß es moralisch relevante Gefühle gibt, die durchaus rationalen Gehalt haben und dem Willen zugänglich sind.[33] Übelnehmen und Vergebung wären hierfür Beispiele. Sie gehören zu einer Klasse spezifischer Handlungen, die Ausdruck von Überzeugungen, Gefühlen und Haltungen sind, solchen Handlungen also, die mit Austin als performative Sprechakte[34] bezeichnet werden: Das Aussprechen der Vergebung ist die Vergebung, sie muß nicht erst in einem Prozeß[35] oder durch entsprechendes Verhalten[36] realisiert werden. Nicht die Überwindung des resentment, sondern die Absicht, das resentment zu überwinden, gehört Haber zufolge zu den Bedingungen wirksamer Vergebung (51 f.). Sie ist eine Haltung, die von moralisch begründeten Urteilen und Gefühlen und insofern kognitiv und willentlich bestimmt ist.[37] Als performativer Sprechakt kann Vergebung nicht wahr oder falsch sein, sie kann allerdings scheitern bzw. nicht zustande kommen, wenn einer der Sätze (1)–(6) nicht wahr ist (51–53).[38]

Es gibt nach Haber nur einen moralischen Grund, der Vergebung moralisch wünschenswert und zu einer Tugend macht, das ist die Reue des Täters, und zwar eine solche Reue, die nicht abstrakt das moralische Übel bedauert, das durch die Tat angerichtet wurde, sondern die Tat-

[32] Sein Ziel ist nicht, durch eine Tugendethik die prinzipiengeleiteten ethischen Ansätze abzulösen; er betont explizit, daß nur diese ermöglichen, den moralischen Wert einer Handlung zu beurteilen (S. 75 ff). Es geht ihm vielmehr um eine Ergänzung dieser Ansätze durch eine Moral, die auch Haltungen und moralische Gefühle berücksichtigt. Dies Anliegen teilt Haber mit Murphy.

[33] Diesen Aspekt der Vergebung betont auch SIMMEL, Soziologie, S. 331 f. (Anm. 2).

[34] HABER, Forgiveness, S. 31 (Anm. 23). Haber entwickelt seinen Ansatz im Rückgriff auf John L. AUSTIN, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words) engl. 1962, 1975, dt. 2. Aufl., Stuttgart 1979, als einen performativen Sprechakt der Klasse der konduktiven Äußerungen (behabitives), zu denen auch Austin sich entschuldigen, bereuen zählt (AUSTIN, S. 179; HABER S. 29).

[35] Gegen H.J.N. HORSBRUGH: Forgiveness, *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1974) 269–82. Wäre Vergebung ein Prozeß, wäre sie kaum von einem Vergessen im Sinne «Zeit heilt alle Wunden» zu unterscheiden; zudem kann sie nur solange als willentlicher Akt verstanden werden, als sie als Ereignis begriffen wird. Vgl. HABER, Forgiveness, S. 21 ff. (Anm. 23).

[36] Gegen DOWNIE, R.S., Forgiveness. *Philosophical Quarterly* 15 (1965) 128–34; vgl. Haber, Forgiveness, S. 55 f. (Anm. 23).

[37] HABER, Forgiveness, S. 6 (Anm. 23). Forgiveness is an attitude that is characteritically expressed in the locution «I forgive you.» Ausführlich dazu: S. 29–59.

[38] Besteht nicht einmal die Absicht, das resentment zu überwinden, liegt ein Mißbrauch vor; ist die Handlung A nicht falsch gewesen, ist der Akt leer.

sache, daß seine Tat eine andere Person verletzte.[39] Wer bereut, erklärt[40], daß er sich für schuldig hält, verurteilt also ein bestimmtes Handeln unter moralischen Kategorien, stellt fest, daß er es war, der so gehandelt hat, weiß, daß ein anderer unter dieser Tat leidet, und distanziert sich von dieser Handlung, ohne seine Zurechenbarkeit zum Zeitpunkt dieser Handlung abzustreiten.[41] Eine solche Reue wahrt die Achtung für alle Beteiligten. Sie hebt in Habers Augen anullierend den Grund des resentments auf (89, 105). Bliebe ein resentment trotz so geäußerter Reue bestehen, wäre es nicht mehr länger gerechtfertigt (89), «because the wrongdoer realizes the reason for the victim's anger – and responds to that reason in a relevant way.» (99)[42] Eine neue Gemeinsamkeit zwischen Täter und Opfer zeichnet sich auf moralischer Ebene ab, sie sind sich einig «in condemning the evil deed» (105). Fraglich ist allerdings, ob diese Gemeinsamkeit bereits ist, was die Sehnsucht nach Versöhnung anstrebt, bzw. eine unabdingbare Voraussetzung.

[39] Hier folgt und referiert Haber weitgehend Ausführungen von Martin GOLDING, Forgiveness and Regret, *Philosophical Forum* 16 (1984/85) 121–137, der zwischen intellectual regret, moral regret und other orientated regret unterscheidet, vgl. Haber, Forgiveness, S. 91 ff. (Anm. 23).

[40] Reue setzt also wie Vergebung eine Reihe von Urteilen voraus, nämlich: «(1) X did A; (2) A was wrong; (3) X was responsible for doing A; (4) X was personally injured by X's doing A; (5) V resented being injured by X's doing A; (6) X regrets doing A; (7) X vows not to commit A aganist V again; and (8) X has respect for the rules of morality, which mandate that we accord moral agents the respect they deserve.» HABER, Forgiveness, S. 100 (Anm. 23).

[41] Umstritten ist, ob dies bedeutet, daß der Bereuende behauptet, er sei ein anderer geworden und sich in der Distanzierung von der Tat darum bemüht, nicht vollständig mit der Tat identifiziert zu werden (HAMPTON, Forgiveness, Resentment and Hatred, S. 84–85 [Anm. 29], kritisch dazu HABER, Forgiveness, S. 13 ff. [Anm. 23]), oder ob er sich lediglich zu veränderten Maximen bekennt. Haber (S. 97 ff.) schließt sich Norvin RICHARDS, Forgiveness, *Ethica* 99 (1988) 77–97 an, der behauptet, es sei unnötig, in der Reue einen Identitätswandel zu unterstellen, es handle sich lediglich um eine Änderung moralischer Prinzipien, die noch keine Änderung der ganzen Person sei.

[42] Habers Ansatz, das Problem der Vergebung auf dem Hintergrund einer kognitiven Gefühlstheorie zu diskutieren, nötigt zu der Frage, ob es eine Pflicht zur Vergebung gibt. Da er Vergebung als kognititv bewirkbare Haltungsänderung versteht, kann es seitens des Opfers keinen gerechtfertigten Ärger nach der Bitte um Vergebung mehr geben. Insofern wäre eine Pflicht zur Vergebung zu konstatieren, und zwar eine nicht einklagbare Pflicht, ein «act of supererogation» (77). Haber bestreitet aber gleichzeitig ein Recht auf Vergebung. Zum Problem nicht einklagbarer Verpflichtungen, zu denen er neben Mitgefühl und Dankbarkeit auch Verzeihung zählt, vgl. Andreas WILDT, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption, Stuttgart 1982, S. 19 ff., 105 ff., insbesondere 135 ff. Wildt setzt sich hier auch mit der angelsächsischen Diskussion der «supererogation» auseinander, dem Problem «moralischer Phänomene jenseits aller Verpflichtungen und Rechte» (135).

2.2.3. Reue und Vergebung – verstanden als Ausdruck einer Haltung – zeitigen nicht Versöhnung, wohl aber moralische Anerkennung und Gleichheit

Aus dem gemeinsamen moralischen Urteil ergibt sich noch nicht die «wiederherstellung eines gestörten guten verhältnisses einer person zu einer anderen person» (vgl. Anm. 7). Sofern wir mit Jacobi unter Versöhnung einen Zustand frei von Haß, Ärger und Gekränktheit verstehen, ist deutlich, daß die gegenseitige Anerkennung in Reue und Vergebung diesen Zustand noch nicht herbeiführt, solange Vergebung lediglich Überwindung oder intendierte Überwindung des resentments ausdrückt. Resentment, als kognitiv motivierte emotionale Haltung, ist die persönlich betroffene moralische Entrüstung über eine ungerechtfertigte und verletzende Tat. Es geht um «a personal response to moral injury (...) not a response to wrongdoing per se» (93). In vielen Konflikten, in denen nach Versöhnung gefragt wird, spielen aber zusätzlich eine Fülle anderer negativer Gefühle eine Rolle. Moralisch anfechtbares Tun wird als Verrat in einer persönlichen Beziehung wahrgenommen.[43] Hier geht es auch um Verlust von Vertrauen, um Traurigkeiten, um Bitterkeit, die nicht im streng moralischen Sinn zu rechtfertigen sind. Oft resultieren diese reaktiven Gefühle aus der Enttäuschung, nicht als die spezifische Person anerkannt (und entsprechend behandelt) worden zu sein, als die man sich selbst empfindet. In so erfolgter Kränkung ist oft das Ende einer Sympathie begründet, was nicht mit dem kognitiv bestimmten resentment gleichzusetzen ist und u. U.in der Bitte um Vergebung gar nicht zu erreichen ist. Haber schließt solche Gefühle ausdrücklich aus seiner Untersuchung aus (39), sie können auch nach Überwindung des resentments wirksam bleiben.

Wenn Jacobis Vorstellung zutrifft, daß Versöhnung in Konflikten not tut, in denen die Situationswahrnehmung von Haß, Ärger oder Gekränktheit bestimmt ist, geht es in diesen Konflikten wohl auch, aber nicht nur um moralisch einklagbare Sachverhalte. Schuldeingeständnis und Vergebung können höchstens ein sehr partielles Moment im Versöhnungsprozeß darstellen: «Forgiveness restores moral equality but not necessarily equality in every respect e. g. equality of trust.»[44]

[43] MURPHY, Forgiveness and Resentment, 1982, S. 504 (Anm. 23).

[44] Ebd., S. 507. Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Murphys und Habers Begriffsbestimmung vgl. 2.2.3. Ein moralischer Ansatz, der sich stärker der Tradition des deutschen Idealismus verpflichtet weiß, würde das Problem anders versprachlichen: Der

Wo immer beide Konfligierenden den Konflikt in diesem engen moralischen Feld orten, bzw. moralisch begründete Vorwürfe zentral für einen umfassenderen Konflikt sind, mag – wie Jacobi behauptet – Versöhnung nicht möglich sein, ohne «daß Schuld eingestanden und daß verziehen wird» (15), wobei Verzeihen dann in Habers Sinne mit Vergeben gleichbedeutend ist. Mir scheint dann allerdings immer noch das Paradox der Vergebung einer Versöhnung im Wege zu stehen. Schuldeingeständnis und Vergebung mögen einen Konflikt beenden, stellen aber keine positive Beziehung (wieder) her. Ich vermute, wo die Perspektive von Schuld, Reue und Vergebung nicht aufgebbar ist, gibt es infolge des Paradoxes der Vergebung keine Versöhnung.

Habers Klärung des Begriffs Vergebung beinhaltet in meinen Augen ein weiteres Problem: Im Unterschied zu fast allen anderen angelsächsischen Autoren folgt Haber nicht Butlers[45] Bestimmung der Vergebung als Überwindung des resentments, sondern hält bereits die Absichtserklärung, das resentment zu überwinden, für konstitutiv. Dies hat den Vorteil, daß von der geäußerten Vergebung nicht noch eine «eigentliche» unterschieden werden kann, doch dieser Vergebungsbegriff leuchtet nicht mehr als Ermöglichung von Versöhnung ein. Versöhnung setzt doch voraus, daß das Opfer sein resentment faktisch überwunden hat. Zu prüfen bleibt, ob der Ansatz, der Vergebung als tatsächliche Überwindung des resentments versteht, Vergebung als Schritt im Versöhnungsprozeß denken kann.

2.2.4. *Vergebung als affektiv geglückte Überwindung des resentments kann nur jenseits einer Vorstellung von ausgleichender Gerechtigkeit einer Versöhnung vorausgehen.*

Für eine solche Untersuchung eignet sich am ehesten der Ansatz von Jeffrie G. Murphy. Murphy hat bereits vor Haber die emotionalen Aspekte im Problem der Vergebung betont und resentment positiv gewertet als Haltung der Selbstachtung. Vergebung als Überwindung

Zustand, der durch Reue und Vergebung glückt, wäre lediglich einer, in dem Täter und Opfer sich als moralische Subjekte wieder anerkannt haben und in Übereinstimmung ihrer moralischen Grundsätze wissen. Solche Anerkennung bezieht sich nicht auf die ganze Person in ihrer Geschichte, konkreten Identität und Lebenspraxis.

[45] Joseph BUTLER, Fifteen Sermons, ser. VIII («Upon resentment»), ser. IX («Upon Forgiveness of Injuries»), London: The English Theological Library, 1726. Reprint Charlottesville, Virginia 1987, S. 92–113). Haber, Forgiveness (Anm. 23), S. 16 ff.

des resentments aus moralischen Gründen sei von Vergessen zu unterscheiden und nur zu bejahen, wenn sie die Selbstachtung des Opfers, die Achtung vor dem Täter und der Moral wahre (507 f.). Murphy versteht im Unterschied zu Haber Vergebung nur als die *geglückte* Überwindung des resentments aus *moralischen Gründen* (508).[46]

Schwierigkeiten ergeben sich in seinem Ansatz allerdings angesichts der Gründe, die er für eine wünschenswerte Vergebung anerkennt. Während Haber nur die Reue gelten läßt, nennt Murphy 5 mögliche Gründe:

«I will forgive the person, who has willfully wronged me because: (1) He repented or had a change of heart *or* (2) He meant well (his motives were good) *or* (3) He has suffered enough *or* (4) He has undergone humilation (perhaps some ritual humilation, e. g., the apology ritual of ‹I beg forgiveness›) *or* (5) Of old times sake (e. g. ‹he has been a good and loyal friend to me in the past›).» (508) Alle diese Gründe geben Umstände an, die es dem Opfer ermöglichen, den Täter nicht mit der Tat vollständig zu identifizieren, Täter und Tat zu unterscheiden. Nur dies mache eine Vegebung möglich, die sowohl ihn als den Verletzten wie den Täter ernstnimmt.

Diese Überlegung scheint mir nicht stimmig: Nur wenn der Täter selbst sich von seiner Tat distanziert, wahrt eine solche Trennung von Täter und Tat seine Würde. Dies ist allein in Grund (1) der Fall.[47] Hier allerdings ist das Paradox der Vergebung ungelöst. Noch undiskutiert sind in diesem Katalog von Gründen nur (3) und (4).[48] Mißverständlich und problematisch erscheinen mir insbesondere die impliziten Voraussetzungen in Fall (4). Murphy appelliert an die alte Vorstellung, Leid könne erlösen, doch wird dies in (3) und (4) unterschiedlich akzentuiert.

[46] Alle Seitenverweise beziehen sich auf: MURPHY, Forgiveness and Resentment, 1982 (Anm. 23). Den moralischen Aspekt will Haber aus der Bestimmung, was Vergebung sei, ausklammern. Er spiele erst eine Rolle, wenn Vergebung, die auch grundlos geschehen könne, bewertet werde. Solche Bewertung hänge ab von den Gründen, die zur Vergebung, dem Ende des resentments, führten.

[47] Entsprechend kritisiert auch HABER, Forgiveness, S. 103 ff. (Anm. 23).

[48] Der Fall (1) entspricht dem bisher diskutierten, Fall (2) ist kein Fall von Vergebung, sondern von Entschuldigung bzw. Rechtfertigung und wurde oben bereits ebenso diskutiert wie Fall (5), der im Grunde der Versöhnung infolge fortgesetzter Zuneigung entspricht. Mir scheint Vergebung hier nur bei Geringfügigkeit der Schuld ohne Aufgabe der Selbstachtung möglich zu sein. Entsprechend kritisiert Haber Murphys Ansatz (103 ff.), im übrigen führt er aus: Punkt 3 habe keinen Bezug zur Tat und sei daher kein Grund zur Vergebung, Punkt 5 gewährleiste nicht das Versprechen, die Tat nicht wiederzutun.

Moralische Schuld besteht letztlich darin, den anderen als Mittel und darin als minderwertig zu behandeln «such injuries are also messages-symbolic communications. They are ways a wrongdoer has of saying to us ‹I count but you do not›, ‹I can use you for my purposes› or ‹I am here up high and you are there down below.›» (25) War eine in diesem Sinne böse Tat intendiert, empfinden wir diese als Versuch, uns zu degradieren. Murphy bestimmt in (4) die Bitte um Vergebung als eine – ritualisierte – Form der Selbsterniedrigung oder Demütigung und anerkennt diese als einen moralisch akzeptablen Grund zur Vergebung. Es scheint so, als solle in einem für den Täter leidvollen Ausgleich ein Grund für Vergebung gefunden werden. In solcher Selbsterniedrigung wäre dann eine moralische Gleichheit («moral equality», 507) wiederhergestellt, die es dem Opfer ermöglichte, auf sein resentment zu verzichten. Ein solches Verständnis von Vergebung erinnert eher an Rache, zumindest wäre die Bitte um Vergebung eine Sühneleistung in Form einer Selbstdegradierung.[49] Die Selbstanklage des Schuldigen, ein Leiden an der eigenen Schuld, wäre dann als Ausgleich für die Schädigung und das entsprechende Leid verstanden, die im «inneren» Bereich ein Äquivalent für die Kränkung schafft, der eine äußere Ausgleichshandlung nicht erstellen kann und so Gerechtigkeit im Sinne des Ausgleichs wiederherstellt. Diese angesichts der Ablösung des Ausgleichsdenken (vgl. Anm. 9) archaisch anmutende Sicht wäre dann besonders problematisch, wenn die demütigende Bitte um Vergebung als Bedingung der Vergebung verstanden würde, dann erschiene das Opfer eher sadistisch auf eine Genugtuung zu pochen, die Achtung für den Täter wäre nicht gewahrt. Ein solches Verständnis von Vergebung ermöglichte kaum Versöhnung.[50] Wahrscheinlicher ist, daß diese zum Beginn eines neuen negativen Gefühls, diesmal auf Seiten des Täters, beitragen wird. Da aber gerade dieses Verständnis von Vergebung die Würde des Täters nicht genügend achtet, entspricht es im Grunde nicht Murphys eigenen Forderungen, er schließt aber diese Interpretation nicht ausdrücklich aus. An dieser Stelle wird deutlich, daß Vergebung, soll sie zu Versöhnung führen, in Konsequenz des Verzichtes auf Rache auch im Verzicht auf ausgleichende Gerechtigkeit besteht, gerade an

[49] Ihm folgt in dieser Sicht HAMPTON, Forgiveness, Resentment and Hatred, S. 44 ff. (Anm. 29).

[50] Für das Opfer ergäbe sich die zusätzliche Schwierigkeit, daß Vergebung eine geschuldete Tat wäre, sobald diese Bedingung erfüllt ist. Vgl. Anm. 42.

deren Stelle tritt. Nur dann ist die Bitte um Vergebung kein demütigender oder masochistischer Akt.

Leiden – so Murphy – degradiere ebenfalls, und er vermutet, angesichts der Traurigkeit des Täters werde man sein eigenes resentment überwinden und ihn lediglich als «poor bastard» ansehen (28). Hier wird das Leiden keinesfalls als Bedingung der Vergebung gesehen, es scheint eher so, daß in dem Moment, in dem das Mitleid gegenüber dem Täter überwiegt, das resentment sich erübrigt. Vergebung als Gefühl stellt sich infolge gewandelter Umstände ein. Es ist unklar, warum dies als ein moralischer Grund anzusehen ist, ebenso unklar ist, ob die Würde des Täters noch gewahrt wird, wenn ihm in dieser Form die resentments sozusagen «geschenkt» werden. Schließlich bleibt offen, ob solches Mitleid nicht nur eine andere Form des Triumphes über den Täter ist, der nun «down below» erscheint und verkappte Rachegefühle dem Verletzten einen Ausgleich verschaffen.

Als Grund für eine wünschenswerte Vergebung bleibt also – hier ist Haber zuzustimmen – lediglich die Reue bzw. ein «change of heart» überzeugend. Zu prüfen ist, ob Vergebung dann anders als in Form einer demütigenden Geste geäußert werden kann und das Paradox der Vergebung Versöhnung nicht verhindert.

2.2.5. Vergebung als Frage der Identität und Integrität von Opfer und Täter

Indem Murphy die symbolische Kommunikation im Prozeß der Vergebung betont und davon ausgeht, daß eine empfundene Kränkung als Degradierung empfunden wird, die das Selbstwertgefühl des Opfers mindert, verdeutlicht er, daß jede Kränkung als Verletzung der stets auch sozial vermittelten Identität erfahren wird. Murphy bezieht sich auf Humes These «men always consider the sentiments of others in their judgments of themselves»[51]. Wenn man davon ausgeht, daß eines jeden Menschen Identität sowohl in Akten der Selbstbestimmung als auch durch sozial vermittelte Anerkennung konstituiert wird, ist jede verachtende Handlung eine Beeinträchtigung der Identität, insofern sie Selbstwertgefühl und Selbstachtung in Frage stellt und dem Opfer die

[51] J.G. Murphy, «Hatred»: A Qualified Defense, in: J.G. Murphy/Jean Hampton, Forgiveness and Mercy, S. 93 (Anm. 23). Das Humezitat ist entnommen: David A. Hume, Treatise of Human Nature (1739–1740), Oxford 1978, ed. 2., book II, sec. 8, S. 303.

Frage neu aufzwingt, wer er denn sei.[52] Im folgenden Konflikt ginge es dann um die Wiederherstellung der versehrten Identität. Reue und Bitte um Vergebung können als Akt der Selbstbestimmung des Täters verstanden werden, in der sich ein Identitätswandel (change of heart) realisiert.[53] Darin wäre seine Würde als moralisch integre Person wiederhergestellt. Gleichzeitig wäre aber auch die Infragestellung der gekränkten Person korrigiert. Wenn das Opfer dies wahrnehmen kann, müßte sein resentment überwunden sein. Es geht dann nicht mehr um eine Wiederaufnahme der alten positiven Beziehung, wohl aber um eine gewandelte positive Beziehung, die frei von Ärger, Haß und Gekränktheit sein kann. Versteht man diese tatsächliche affektive Überwindung des Übelnehmens, in der sich die Anerkennung der neuen Selbstbestimmung des Täters erweist, als Vergebung, kann man wohl Vergebung und Versöhnung in einem plausiblen Zusammenhang denken, in dem Unterwerfungskategorien keine Rolle spielen. So verstanden, muß Vergebung nicht ausgesprochen werden, denn nur so läßt sich das Paradox der Vergebung umgehen.

Alle bisher vorgestellten Klärungsversuche des Begriffs Vergebung unterstellten Formen der Gegenseitigkeit: in korrespondierenden performativen Sprechakten, in moralischen Modellen ausgleichender Gerechtigkeit oder gegenseitigen Anerkennungsverhältnissen. Der Begriff Vergebung wird allerdings auch für einseitige Akte verwandt. Es bleibt zu prüfen, ob in diesem Verständnis Vergebung konstitutiv für Versöhnung sein kann. Einseitige Vergebung wäre denkbar (1) aus Gründen eigener Gerechtigkeit (2) oder aus Wohlwollen.[54]

[52] Zur Frage der Identität zwischen Autonomie und Anerkennung vgl. Andreas WILDT, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichterezeption, Stuttgart 1982. Zur Frage identitätsrelevanter sozialer Anerkennungsverhältnisse: Axel HONNETH, Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Stuttgart, 1992, insbesondere S. 107–227. Honneth gewinnt aus seiner Interpretation der Jenaer Schriften Hegels und der Werke George Herbert Meads ein Modell sozialer Anerkennung, das in den drei Stufen Liebe, Recht und Solidarität (was der «Sittlichkeit» bei Hegel entspräche) verläuft. Die Identitätsbildung jeder Person sei entscheidend bestimmt von diesen Formen der Anerkennung, ihr Mangel – erfahren z. B.in körperlicher Mißhandlung, Entrechtung und Entwürdigung – zeitigt den Verlust von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung.

[53] Haber lehnt diese Vorstellung von Vergebung als Identitätswandel explizit ab und meint, es reiche anzunehmen, der Täter wolle in Zukunft nach anderen Maximen handeln, was für ihn noch keinen Identitätswandel bedeutet. Vgl. Anm. 41.

[54] In psychologischer Literatur findet sich auch die Rede von Vergebung um des eigenen inneren Fiedens willen. Hier liegt dann ein außermoralischer Grund für Vergebung vor. Vgl. z. B. Richard FITZGIBBONS, The Cognitive and Emotive Use of Forgiveness

2.2.6. *Vergebung als einseitiger Akt läuft Gefahr, die Freiheit des Täters nicht zu respektieren*

2.2.6.1. *Beendigung der negativen Gefühle aus Gründen eigener Gerechtigkeit*

Der Impuls, dem unmittelbaren Wunsch nach Vergeltung nachzugeben, wird in der Regel durch moralische Erwägungen frühzeitig gestoppt: Vergeltende Handlungen gefährden aus drei Gründen die Gerechtigkeit des Geschädigten, seine Integrität:

(1) Konsequenzen einer vergeltenden Tat sind nicht absehbar, ihre Verhältnismäßigkeit nicht zu übersehen.

(2) In der Beurteilung der schädigenden Tat ist zwischen Intention und Tat zu unterscheiden. Ein sicheres Urteil über die Intention eines anderen ist im konkreten Fall kaum möglich. Mag also, abstrakt gesehen, ein schuldhaftes Verhalten bestimmte Reaktionen, z. B. resentment, zu Recht nach sich ziehen, ist die Feststellung, ob tatsächlich ein solcher Fall vorliegt, äußerst zweifelhaft.

(3) Jeder weiß, daß auch er Rechte anderer mißachtet, berechtigten Ansprüchen nicht gerecht wird, gekränkt hat etc. und so auf Vergebung angewiesen ist. Er kann nicht wollen, daß grundsätzlich keine Vergebung gewährt wird, und muß deshalb auch im konkreten Fall dazu bereit sein, nicht mehr übelzunehmen.

Der Gekränkte kann also in seinem Interesse an Gerechtigkeit die eigene Gerechtigkeit und Integrität dem Ausgleich vorziehen und angesichts stets gegebener Zweifel an der objektiven Schuld eines Kränkenden und der Unübersehbarkeit der Konsequenzen eigener Handlungen auf Vergeltung, bzw. die Äußerung seiner negativen Gefühle verzichten und auch diese selbst aus den oben genannten moralischen Erwägungen heraus aufgeben. Fraglich scheint mir, ob diese moralischen Erwägungen die negativen Gefühle verändern können, die über das kognitiv

in Treatment of Anger, in: *Psychotherapy* 23 (1986) 629–633; Reinhard TAUSCH, Vergeben. Von der Bedeutung des Vergebens in zwischenmenschlichen Beziehungen auch in der Medizin, Bochum 1993. Auch SIMON, Verstehen – Verzeihen – Vergessen (Anm. 4). versteht unter Verzeihen keinen interpersonalen Akt, sondern das therapeutisch begleitete Loslassen der Kränkung, das dadurch vom Vergessen unterschieden ist, daß ihm eine innere Auseinandersetzung mit der Person des Kränkenden vorausgeht. Diese Auffassung von Vergebung ist entweder identisch mit einer Versöhnung mit dem Schicksal oder partizipiert an dem im folgenden aufgezeigten Problem der Arroganz aller einseitigen Vergebung und wird deshalb nicht mehr eigens thematisiert.

bestimmte resentment hinausgehen. Ob aber nur auf die Konsequenz des Übelnehmens oder auf das Übelnehmen überhaupt (vgl. (1)) verzichtet wird, Vergebung ist in dieser Form ein reiner Gnadenakt.[55] Im Bewußtsein der eigenen Integrität wird der andere wohl moralisch verurteilt, doch, um selber nicht schuldig bzw. ungerecht zu werden, verzichtet man auf Vergeltung bzw. ein nachhaltiges resentment. Diese Haltung wahrt zwar die Selbstachtung und die Achtung vor Moralität überhaupt, den Täter aber achtet sie nicht. Für diesen wäre ein geäußerter Verzicht auf Rache und/oder negative Gefühle, den er nicht erbeten hatte, eventuell höchst uneinsichtig, z. B. wenn er seine Handlung nicht bereut. Eine solche Form der Vergebung kann als arroganter und anmaßender Akt Anlaß zu neuen resentments sein und ist deshalb keinesfalls ein Schritt auf dem Weg zu Versöhnung.

Das Opfer kann aber auch aus Solidarität mit dem Kränkenden auf Vergeltung bzw. Übelnehmen verzichten, im Wissen, daß ihm ein Urteil über die Schuld in einem konkreten Fall nicht möglich ist (2) oder daß es selbst immer wieder an moralischen Ansprüchen scheitert (3). In diesen Fällen verzichtet das Opfer aus moralischen Erwägungen auf das Urteil, achtet damit die Würde aller Beteiligten, die Frage der Vergebung stellt sich nicht mehr. Alle hier diskutierten Fälle sind nicht als «einseitige Vergebung» zu bezeichnen, im ersten Fall handelt es sich um Gnade, im zweiten und dritten um den Verzicht auf das Urteil, das das Problem der Vergebung erst mit sich gebracht hatte. Insofern kann man im Fall (2) und (3) auch sagen, hier liege ein moralisch begründeter Verzicht auf Vergebung vor.

2.2.6.2. Vergebung aus Wohlwollen

Murphy diskutiert die Vergebung aus Wohlwollen als die spezifisch christlich motivierte Form der Vergebung, die dem anderen nicht aufgrund seiner Reue vergibt, sondern ihm durch die Vergebung entgegengeht, um ihm eine Veränderung erst zu ermöglichen. Murphy sieht darin die Würde des Täters nicht gewahrt, sondern sieht einen pater-

[55] Ein Gnadenakt ist aber nur in Herrschafts- oder Rechtsverhältnissen möglich, erscheint sonst als herablassender Akt, der kränken und empören muß. So gewährte Gnade zu akzeptieren heißt, sich zu unterwerfen oder zumindest gewährte Großmut und darin Ungleichheit zu akzeptieren. Darin kann eine Form der Konfliktbeendigung durch Verschiebung liegen, nicht Versöhnung.

nalistischen Akt, der eher Grund zu neuem resentment werden kann.[56]

Gerade diese Form der Vergebung fordert Robert Spaemann in seiner Ethik des Wohlwollens.[57] Ihm zufolge vollzieht sich menschliche Existenz immer in der Spannung zwischen funktionaler Selbstzentriertheit (Selbstbehauptung) und der Möglichkeit exzentrischer, das eigene unmittelbare Interesse transzendierender Zuwendung zu anderen. Diese Spannung ist nicht reduzierbar, sondern muß ausgehalten werden. Individuelles Leben könnte nicht gelingen, wenn es biologistisch nur als Vollzug von Funktionen und darin nie als individuelles Leben erschiene, genausowenig aber, wenn es seine Form allein aus der Vernunft bestimmen müßte.

Jeder Mensch lebt infolge seiner Zentralität notwendigerweise auf Kosten anderen Lebens, dieses behindernd oder verdrängend. Als Vernunftwesen wissen wir diese naturhaften Verhaltensweisen als verletzend zu beurteilen und sind doch als Naturwesen nicht immer fähig, unser Verhalten vernunftgemäß zu korrigieren. Um darüber nicht zu verzweifeln, sind wir auf die Hoffnung angewiesen, daß andere uns mögliche Verletzung verzeihen, was uns als Vernunftwesen nötigt, anderen diese Verzeihung ebenfalls einzuräumen. Diese Verzeihung nennt Spaemann «ontologische Verzeihung», in dieser «erlauben wir dem anderen das Versprechen nicht zu halten, das er als vernünftiges Wesen ist»[58]. Von dieser ontologischen Verzeihung unterscheidet er die moralische Verzeihung. Hier erst geht es um spezifische Schuld, nämlich Bedingungen, in denen «die Ordnung der Gegenseitigkeit gestört ist durch einen Übergriff des anderen oder, was dasselbe ist, sein Zurückbleiben hinter der zumutbaren Realisierung der Wirklichkeit des

[56] MURPHY, Forgiveness and Resentment (1988), S. 30 f. (Anm. 23) «Forgiveness can be an act of weakness, but it can also be an act of arrogance. Seeing it this way, the wrongdoer might well resent the forgiveness. «Who do you think you are to forgive me?» (31)

[57] SPAEMANN, Glück und Wohlwollen, S. 239 (Anm. 19). Spaemann verwendet den Begriff der Verzeihung, der aber heute als bedeutungsgleich mit Vergebung gilt.

[58] Ebd. S. 242, 245. Mit diesem Begriff will Spaemann ein grundlegendes Problem moralischen Denkens lösen: «Das empirische Subjekt nämlich wird für unverantwortlich erklärt, und das intelligible für uneingeschränkt verantwortlich. Damit ist die Möglichkeit für Verzeihung eliminiert. Das empirische Subjekt kann nur naturalistisch interpretiert werden. Ihm braucht nicht verziehen zu werden. Dem intelligiblen aber kann, weil es schlechthin weiß, was es tut, nicht verziehen werden (243). Das Dilemma, in einem reduktionistischen Ansatz zu verharren oder jede Person ständig zu überfordern, will Spaemann mit dem Begriff der ontologischen Verzeihung lösen.

anderen, hinter dem zumutbaren Wohlwollen. Was geschieht in der Verzeihung? Derjenige, der verzeiht, nimmt die Wirklichkeit des anderen, sein Selbstsein jenseits seines So-Seins wahr, das in seinem Handeln oder Unterlassen sichtbar wurde, und er erlaubt ihm, sich selbst davon zu distanzieren.» (246) Der Verzeihende identifiziert den Täter nicht bruchlos mit seiner Tat. Wo also ein Mensch in Selbstbehauptung verhaftet bleibt und darin schuldig wird, erkennt der, der verzeiht, eine Existenzform, die hinter den Möglichkeiten des anderen zurückbleibt, optiert dafür, daß die wahre Identität des anderen nicht in seiner Handlung, sondern in seiner noch nicht realisierten Möglichkeit liegt, und ist deshalb bereit, die Handlung nicht als Ausdruck der wahren Identität zu sehen. Verzeihung erfolgt also in der Haltung eines unbedingten Wohlwollens aufgrund einer anthropologischen Grundannahme, die davon ausgeht, daß der Mensch ein zur Selbsttranszendenz und insofern teleologisch verfaßtes Wesen sei. «Die wirkliche Verzeihung bejaht die Natur des Anderen und stellt sie in ihrer humanen Teleologie wieder her.» (248) Darin hat Verzeihung den «Charakter der Wiederherstellung», ist «eine Art Schöpfung. Im Unterschied zur primären Anerkennung fremder Subjektivität wirkt sie daran mit, dasjenige, was sie anerkennt, wirklich werden zu lassen» (248).

Dem Verzeihenden wird identitätskonstituierende Bedeutung zugemessen, wenn unerbetene (!) Verzeihung im Namen des wahren Interesses, der wahren Identität des anderen erfolgen kann, bevor dieser sich von seiner Tat distanziert hat, ja ihm die unerbetene Verzeihung diese Distanzierung angeblich erst ermöglicht.

Die skizzierte Haltung moralischer Verzeihung setzt voraus, der Verzeihende könne um die wahre Identität des Handelnden in Differenz zu dessen gelebtem «So-Sein» wissen. Auch wenn dies in Wohlwollen geschieht, liegt in meinen Augen hier eine Grenzüberschreitung des Verzeihenden, der die Freiheit des anderen nicht respektiert und nicht sieht, daß Freiheit die Möglichkeit zum Guten und zum Bösen einschließt. – Das zentrale Problem dieses Ansatzes liegt zweifellos im Begriff der ontologischen Verzeihung. Mir leuchtet nicht ein, warum die Hinnahme dieses Zwiespaltes, der zur Endlichkeit jeder menschlichen Existenz gehört, in einem Akt der Verzeihung erfolgen soll. Jeder lebt unter diesen Bedingungen, jeder setzt diese Wirklichkeit in seinem Handeln mit und muß deshalb auch hinnehmen, daß dies auch von jedem anderen gilt. Eindeutigkeit ist in dieser grundsätzlich zweideutigen Situation des Menschen nicht dadurch zu gewinnen, daß Verzei-

hung noch die moralisch unverträglichen Elemente in einen moralischen Gesamtentwurf hineinholt, sondern indem eine Wirklichkeit, die anders ist, als wir sie uns wünschen, hingenommen und ausgehalten wird, ohne affirmiert zu werden. Die angemessene distanzierende, nicht reduktionistische Haltung wäre Trauer[59], nicht Verzeihung.

Es ist deutlich geworden, daß eine Vergebung aus Wohlwollen, das die Veränderung des Schuldigen antizipiert, wohl dem Kriterium der Selbstachtung wie der Achtung der Moralität genügt, nicht aber die Freiheit des anderen respektiert, mithin auch kaum eine Haltung ist, die Versöhnung eröffnet.[60]

2.2.7. Zusammenfassung: Der moralisch begründete Verzicht auf die beschuldigende Rede im konkreten Konflikt als Weg zur Versöhnung

War zunächst einzusehen, daß es Formen von Versöhnung gibt, in denen Schuldeingeständnis und Vergebung fehl am Platz sind, sollte in diesem Kapitel deutlich werden, daß auch in schuldhaft verstrickten Beziehungen Bitte um Vergebung und Vergebung nicht unbedingt Schritte zu Versöhnung, keinesfalls aber mit Versöhnung gleichzusetzen sind. Es gibt Auffassungen von bzw. Begründungen für Vergebung, die neue Probleme, Kränkungen mit sich führen. Nur jene Vergebung ist annehmbar, der die Selbstdistanzierung des Täters von seiner Tat, Reue (Schuldeingeständnis oder die Bitte um Vergebung) voranging. Darin ist Haber und Jacobi zuzustimmen. Dabei ist aber zusätzlich zu betonen, daß Reue oder Bitte um Vergebung nicht Bedingung der Vergebung sein dürfen. Nur dann nämlich ist sie nicht als demütigende Geste zu verstehen, sondern als Akt der neuen Identitätsbestimmung des Täters,

[59] Zum Begriff der Trauer und seiner Abgrenzung von Melancholie vgl. Franz Josef ILLHARDT, Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung, Düsseldorf 1982.

[60] Einzuwenden ist gegen dieses Modell auch, daß in dem scheinbar unbedingten Wohlwollen stets nur eine bedingte Anerkennung ausgesprochen ist: Nicht der als naturales und intelligibles Wesen zerrissene Mensch ist akzeptiert, sondern nur der, der gut sein kann. Verzeihung bedeutet lediglich, dem anderen die Möglichkeit offen zu halten, daß er zu seiner wahren und dann erst bedingungslos anerkennenswerten Identität finde. In der moralischen Verzeihung wird unterstellt, der andere habe die Handlung infolge einer falsch bestimmten Identität begangen. In Abweichung zu seiner eigenen Selbstbestimmung wird eine ihm noch unbekannte aber mögliche Identität Grund zur Bejahung. Bejaht wird er nicht als der, der er ist, nicht als der, der er sein kann, sondern als der, der er sein soll, aber nicht ist.

die Bitte um Vergebung ist dann die Bitte um Anerkennung in dieser neuen Identität.[61]

Das Paradox der Vergebung scheint mir in keinem Ansatz gelöst, der daran festhält, daß Vergebung auszusprechen sei: Indem dann immer auch das negative Urteil über die Tat und somit auch über den Täter impliziert bleibt, trifft auf Vergebung zu, was Georg Simmel formulierte: «Dies gehört in das Formgebiet der Beziehungen, in denen ein Entgegenkommen ein Zunahetreten ist. Es gibt genug Fälle von Höflichkeiten, die Beleidigungen sind, Geschenke, die demütigen, mitleidige Teilnahme, die als freche Zudringlichkeit wirkt. (...) Daß solche soziologische Konstellationen möglich sind, geht auf die häufige und tiefe Diskrepanz zurück, die zwischen dem objektiv ausdrückbaren, als Sonderbegriff gefaßten Inhalt eines Zustandes oder Verhaltens auf der einen Seite und seiner individuellen Verwirklichung andererseits besteht. So also ist manches objektiv, seinem begrifflichen Inhalt nach eine Wohltat, während sie als individuell erlebte Wirklichkeit das Gegenteil davon sein kann.»[62] Ein Schritt im Versöhnungsprozeß ist Vergebung nur, wenn sie – anders als bei Haber – als tatsächliches Freiwerden von resentment verstanden wird, das nicht mehr auf der in der explizierten Vergebung implizierten Verurteilung besteht, sei es, weil die neue Selbstbestimmung dessen, der bereut hat, zum Ausgangspunkt für eine gewandelte Beziehung gemacht wird, sei es, daß der Geschädigte aus moralischen Gründen auf das Urteil verzichtet: etwa in einer Haltung, die in der Frage anklingt: Wer bin denn ich, daß ich über eine empirische Tat moralisch, also mit einem Unbedingtheitsanspruch, urteile? Diese Haltung ist als moralisch begründeter Verzicht auf die moralische Perspektive im Grunde ein Verzicht auf Vergebung.[63]

[61] Haber (Anm. 23) beachtet dieses Problem darin, daß er die Reue als eigenständige selbstkorrigierende Handlung der Vergebung als einer unilateralen (11) Handlung korrespondieren läßt und die Bitte um Vergebung als einen performativen Sprechakt versteht, der Ausdruck der Reue ist (100).

[62] SIMMEL, Soziologie, 328 ff. (Anm. 2).

[63] Liebrucks pointiert diesen Aspekt in seiner Interpretation von G.W.F. Hegels «Der Geist des Christentums und sein Schicksal»: «Verzeihung besteht nicht in der angemaßten Attitüde der Toleranz, wenn es um das Recht des anderen oder mein eigenes geht, sondern in der Haltung, für die es gar nichts zu verzeihen gibt. Die Verzeihung ist als höchste dialektische Kategorie unmittelbar das Gegenteil ihrer selbst.» B. LIEBRUCKS, Sprache und Bewußtsein, Bd. 13, S. 229 (Anm. 30). Eine genaue Interpretation des Kapitels «Das Gewisssen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung»; in: G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, könnte dieses Ergebnis als Konsequenz des Urteilsprozesses noch einleuchtender machen, führt aber in diesem Rahmen zu weit.

Ich denke, das Opfer einer Tat, von der begründet angenommen werden kann, sie sei einem Täter schuldhaft zuzurechnen, verliert nicht an Selbstachtung, wenn es aus der erwähnten moralischen Überlegung heraus auf die konkrete moralische Wertung verzichtet und gerade deshalb *nicht* vergibt, weil es das Urteil über die Tat von einer moralischen Ebene auf eine deskriptive bzw. psychologische verlagert, also benennt, worin die Konsequenzen der Tat für es bestanden, und dabei offen läßt, ob diese Konsequenzen intendiert waren. Der Täter wird nicht wie eine Sache angesehen, wenn in der Auseinandersetzung um die Konsequenzen einer Tat die Schuldfrage offen gelassen wird. Indem diese Suspendierung des moralischen Urteils aus moralischer Erwägung passiert, ist darin immer noch die Achtung aller Beteiligten sowie moralischer Grundsätze gewahrt. Indem aus selbstkritischer Solidarität auf das Urteil verzichtet wird, ist die Gefahr eines selbstgerechten Gnadenaktes nicht gegeben.

Ich möchte zeigen, daß gerade dieser moralisch begründete Verzicht auf das moralische Urteil Versöhnung zeitigen kann und knüpfe zur Infragestellung des zweiten diskutierten Satzes von Jacobi an seinem dritten an.

3. Versöhnung als emotionales Problem

«Der Konflikt, um den es hier geht, ist kein reiner Interessenkonflikt, der durch Kompromiß oder Entscheid beendet werden könnte. Er ist stark emotional besetzt. Ärger, Gekränktheit und Haßgefühle bestimmen darüber, wie die Personen die Konfliktlage sehen und einschätzen.»[64] Sind der unversöhnte Zustand und die Wahrnehmung der Konfliktlage stark affektiv bestimmt, greift jede kognitiv-moralische Perspektive zu kurz. Im unversöhnten Zustand ist zunächst ein emotionales Problem zu sehen, zu dem es gehört, daß die konfliktreiche Situation moralisch wertend wahrgenommen wird, zu dem aber auch gehört, daß die Situationswahrnehmung stark affektiv bestimmt und insofern oft verzerrt sein kann. Von daher scheint es dem Phänomen des unversöhnten Zustandes unangemessen, faktisch seine Klärung allein auf moralisch-kognitiv-voluntativer Ebene zu versuchen. Als emotionalem Problem ist ihm eine psychologische Betrachtungsweise gemä-

[64] JACOBI, Versöhnung, S. 11 (Anm. 1).

ßer, die sehr wohl den Stellenwert moralischer Perspektiven im Konflikt und für eine mögliche Versöhnung wahrnimmt.

In dem Vorwurf, die verletzende Handlung sei schuldhaft, liegt eine eigenartige Abstraktion. Wenn der Streit in dieser Form geführt wird, äußert sich im Schuldvorwurf u. U. vor allem der Wunsch, aufgrund eines «objektiv» gerechtfertigten, eben eines moralischen Standpunktes, recht zu haben, zu siegen. Verletzt hat eine ganz konkrete Tat in einem sehr konkreten Kontext. Die Kränkung liegt meist nicht nur in einer schuldhaften Tat, sondern gerade in nicht erfüllter (aber nicht einklagbarer) Hoffnung bzw. nicht erwiderter Zuneigung. Die Gefühle, um die es dann geht, sind z. B. Haß, Enttäuschung, Bitterkeit, Mutlosigkeit und Selbstzweifel etc. Versöhnung kann in meinen Augen nur gelingen, wenn alle verletzten Gefühle wahrgenommen werden, und dies kann durchaus jenseits der Rede von Schuld geschehen. In jedem Fall spricht diese Rede von Schuld nur ein partielles Moment des Konfliktes an. Es geht im Streit zunächst gar nicht um ein moralisches Urteil über den Täter, auch nicht um ein moralisches Urteil über die Tat, sondern um das Gefühl, nicht als der wahrgenommen worden zu sein, als der man wahrgenommen sein möchte. Der Versuch, eine verbindende Perspektive neu herzustellen, in der die Erfahrungen mit der Tat seitens des Täters wie des Opfers interpretiert sind, wäre ein Weg zur Versöhnung. Das kann die moralische Perspektive sein, ich nehme aber an, daß diese meist zu kurz greift (s. o.) und vorschnell andere mögliche Perspektiven auf den Konflikt verstellt. Ich nehme an, Versöhnung wäre eher möglich, wenn nicht die Abstraktion moralischer Urteile die Ebene der Auseinandersetzung wäre, sondern die der subjektiv wertend beschriebenen Konsequenzen und Bedingungen einer Tat, wenn ihre Geschichte erzählt würde. In einer solchen Geschichte eines Scheiterns[65] kämen alle Gefühle, nicht nur die moralisch gerechtfertigten, zur Sprache. Eine solche Auseinandersetzung um die Tat und ihre Geschichte setzt eine gewisse Distanz aus der affektiven Verstrickung voraus. Viele Versöhnungsprozesse scheitern, weil die verletzte Person auf die Bitte um Vergebung als Bedingung ihrer Versöhnungsbereitschaft wartet bzw. auf ihr besteht und der Konfliktpartner entweder aus guten Gründen oder aus eigener Unfreiheit nicht dazu bereit ist.

[65] Zum Begriff des Scheiterns in der ethischen Diskussion vgl. *Concilium*, Internationale Zeitschrift für Theologie 26 (1990) Heft 5: Umgang mit Scheitern, Hg.: Norbert Greinacher, Norbert Mette; insbesondere: Dietmar MIETH, Vom Ethos des Scheiterns und des Wiederbeginns. Eine vergessene theol.-eth. Perspektive, S. 385–393.

Auf der psychologischen Ebene ist immer vorauszusetzen und auch leicht einsichtig zu machen, daß die Konsequenzen jeder Tat in ihrem konkreten Ausmaß von der Disposition des Opfers mit abhängen (das Ausmaß, mit der z. B. eine Kränkung empfunden wird, hängt immer auch von zuvor erfahrenen Kränkungen ab). Faktisch, nicht logisch, geht es in Versöhnungsprozessen zunächst um die Fragen: Wie kann das Opfer aus seiner Fixierung in Ärger, Haß und Gekränktheit auch ohne Reue des Täters befreit werden, und wie kann der Täter auch ohne Vergebung aus Formen der Selbstbehauptung befreit werden?

Ich denke, es geht zunächst um zwei getrennte Geschichten: Die Annahme des beschädigten Lebens, des durch tatsächliche oder vermeintliche Schuld geschädigten Lebens, um eine «Versöhnung mit dem Schicksal» seitens des Opfers einerseits und um eine «Versöhnung mit sich» seitens des Täters, d. h. um die Rückgewinnung der Selbstachtung des Täters. Ohne Trauerprozesse, die jeweils die Bedingungen eigenen Handelns und Leidens bedenken und durchleben, ist keine emotionale Veränderung denkbar. Erst dann wäre eine rationale Auseinandersetzung möglich. Ich vermute, daß die Verstrickung der Konfligierenden nicht unmittelbar in einer gegenseitigen Relation zu lösen ist, die jeweilige Geschichte sich so wandeln muß, daß sie in einem neuen Licht gesehen und neu angeeignet werden kann. Solche Wandlung mag manchen in konstruktiven Selbstreflexionsprozessen möglich sein. Doch gerade der, der sich als Opfer und gekränkt fühlt, erfährt seine Identität als beschädigt durch andere und ist deshalb auf alternative reale Erfahrungen angewiesen, die es ihm ermöglichen, sich aus seiner Fixierung auf die Kränkung zu befreien. In Frage steht dann wohl, ob allein der Täter die versehrte Identität wieder herstellen kann. Wird dies verneint, ist auch zu erwägen, welche Rolle therapeutisch vermittelte Erfahrung bei einer «Versöhnung mit dem Schicksal» spielen kann. Sicher ist sie ernster zu nehmen, als dies im philosophischen Diskurs geschieht.[66]

3.1. Die Trauer des Täters

Die Frage nach Versöhnung seitens des «Täters» setzt seine Distanzierung von einer eigenen Handlung voraus, die letztlich auf die Aussage

[66] Als Beispiel der eher wegwerfenden Rede solch therapeutischen Möglichkeiten gegenüber vgl. z. B. MURPHY, Forgiveness and Resentment (1988), S. 23 (Anm. 23).

rückführbar ist: «X zu tun war falsch.» Das kann nun heißen: «Ich hätte X nicht tun sollen», kann aber auch heißen: «In der damaligen Situation habe ich X getan, aus Gründen, die mir damals richtig schienen, heute sehe ich, daß diese Tat falsch war.» Es kann durchaus sein, daß er auch heute keine Möglichkeit sieht, wie er damals X hätte unterlassen können.

Eine solche Form der Selbstdistanzierung von der Tat setzt in der Regel neue Informationen über die Tat («Das habe ich nicht gewollt») oder neue Einsichten über sich selbst («So will ich nicht länger sein») voraus. In Fällen, in denen intentional, wissentlich und willentlich ein Übel zugefügt wurde, bedeutet Distanzierung von der Tat Selbstdistanzierung, Distanzierung von dem, der man zum Zeitpunkt der Tat war. Die urteilende Trennung zwischen Täter und Tat durch andere macht nur Sinn in den Fällen, in denen der Täter nicht wußte, was er tat (mangels Einsicht in die Situation, mangels Einsicht in seine eigene Motivstruktur o. ä., in Fällen also, in denen man gerade nicht von Schuld spricht). Wo er wollte, was er tat, ist die Tat vom Täter, wie er zum Zeitpunkt der Tat war, nicht zu trennen, muß dem Täter aber die Möglichkeit offen gehalten werden, ein anderer zu werden, d. h. einer, der anders handelt. Dies erfährt er glaubwürdig nur, wo er tatsächlich anders handelt als früher, andere ihn auch so erfahren und ihn so annehmen und ihm das auch versichern können. Sofern er darunter leidet, ein solcher zu sein, der X tun konnte und getan hat, ist Bedingung der Versöhnung mit sich fraglos die Gewißheit, daß er nicht einer ist, der X immer wieder tut bzw. tun muß. Darin liegt eine Bedingung eines Einverständnisses mit sich selbst, das als Versöhnung mit sich bezeichnet werden kann. In diesem Einverständnis allerdings ist noch das Wissen um sein vergangenes Tun von X, das er seiner Meinung nach nicht hätte tun sollen, mit enthalten. Insofern ist dieses Einverständnis mit sich nur mit einem Anteil von Trauer über das eigene Tun möglich. Als Möglichkeit gehört das Tun von X weiterhin zu ihm, und nur eine Akzeptation, die das nicht ausschließt, kann zu Versöhnung mit sich führen. Die Trennung von Tat und Täter leistet genau dies nicht.

Selbstakzeptation kann wohl nie die Form einer vorbehaltlosen Bejahung sein, sondern schließt die Traurigkeit über eigenes Fehlen mit ein. Von Resignation ist diese Selbstakzeptation insofern verschieden, als sie einen Trauerprozeß beschließt, in dem eine Veränderung des Täters stattgefunden hat, die aber seine Vergangenheit natürlich nicht aufheben kann. In diesem Trauerprozeß, der gewöhnlich als Reue

bezeichnet wird, liegt die Bedingung der Versöhnung mit sich. Sie kommt tatsächlich erst an ihr Ziel, wenn der Täter auch von anderen als der anerkannt wird, der er geworden sein will. Ich denke, der Anerkennende muß nicht derjenige sein, der unter den Folgen seiner Handlung litt oder gar noch leidet. Es muß dem Täter auch möglich sein, sich als Gewandelter anzunehmen, wenn er von dem, der die Konsequenzen seiner Tat leidvoll erfährt, nicht als Gewandelter anerkannt wird, weil dieser ihn nicht so erfahren kann. Jede andere Rede von Versöhnung nagelt den Täter auf sein Tun fest und räumt dem Opfer eine fixierende Macht über den Täter ein. Nichts anderes tut die Behauptung, nur durch die Vergebung des Opfers, das allein die Macht hat zu vergeben und damit die Konsequenzen der Tat zu wandeln, könne Versöhnung stattfinden. Die Anerkennung als Gewandelter, die andere als der Geschädigte dem Täter zubilligen können, ist keine Vergebung, diese kann tatsächlich nur das Opfer aussprechen. Doch die Anerkennung durch Dritte anerkennt den Menschen in seinen Möglichkeiten zum Guten wie zum Bösen und ist so eine Anerkennung, die zumindest Einverständnis, Versöhnung mit sich bewirken kann, und achtet durchaus die Würde aller Beteiligten, auch die des Opfers, dessen Leiden nicht ignoriert ist. Wer seiner so gewiß geworden ist, kann sich freier der Auseinandersetzung mit seiner Tat und ihren Konsequenzen stellen, der Auseinandersetzung mit dem Geschädigten. Die Versöhnung mit sich findet vermutlich erst ihren Abschluß in der Versöhnung mit diesem, doch wird sie dann nicht als Unterwerfungsprozeß verzerrt sein.

3.2. Versöhnung mit dem Schicksal seitens des Opfers

Der Schmerz über die Handlung eines Menschen, die schädigte, kränkte oder verletzte, ist zugleich der Schmerz über den Verlust einer positiven Beziehung wie der Schmerz über den Verlust einer bisher möglichen Form der Existenz. In beiden Fällen kann nur die Übernahme der Realität dem Opfer einen Neuanfang ermöglichen.

Schnell ist aus dem Munde derer, die für Vergebung als die Bedingung des Neuanfangs plädieren, der Verdacht bei der Hand, die Übernahme einer verletzten Existenz sei eine resignative Handlung, die aus einem reduktiven Ansatz folge. Jedoch wird in Fällen, in denen keine Beziehung zwischen Opfer und Täter bestand – z. B. bei einem mutwillig oder fahrlässig herbeigeführtem Verkehrsunfall –, keiner eine solche Lebenshaltung für reduktiv erklären, sondern voll Achtung den

bewundern, der seine unfallbedingte Behinderung zum Ausgangspunkt eines neuen Lebensentwurfs macht. Nur durch ein hohes Maß an innerer Auseinandersetzung ist ein solches Leben wirklich ohne Groll zu übernehmen. Ohne Trauer ist es wohl nicht denkbar, solche Trauer ermöglicht oft erst, die Realität zu übernehmen.[67] Warum soll nicht genau dies auch dann Sache des Opfers sein, wenn es nicht unglücklicherweise in seinen äußeren Lebenschancen eingeschränkt ist, sondern sich infolge verletzender oder kränkender Handlungen anderer in seinen Entwicklungsmöglichkeiten beeinträchtigt sieht. Ich denke, es geht zunächst immer darum, die eigenen Möglichkeiten auszuloten, eine Versöhnung mit dem Schicksal anzustreben – zunächst ungeachtet der Möglichkeiten einer Versöhnung mit dem anderen.

Dies gilt auch in Kontexten, in denen eine Beziehung bestand, in deren Rahmen Schuld erfahren wurde, z. B. bei Heranwachsenden, die erfahren, daß ihre Eltern ihre Chancen zur Entwicklung erheblich eingeschränkt haben.[68] Einem solchen Jugendlichen oder Erwachsenen bleibt tatsächlich nichts anderes, will er überhaupt ein eigenes Leben führen, als diese seine Geschichte als Ausgangspunkt zu übernehmen und dann eine Wandlung im Rahmen dessen, was noch möglich ist, anzustreben. Nicht die gewandelte Beziehung zu den Eltern ist Bedingung seines eigenen Lebens, sondern die Übernahme des versehrten Lebens ermöglicht erst eine neue Beziehung zu den Eltern.

Wer vorschnell auf Reue und Vergebung beharrt, übersieht genau diese Möglichkeiten und räumt dem jeweiligen Täter eine ungerechtfertigte Macht über die eigene Identität, das eigene Leben ein. Auch wenn die eigene Wirklichkeit durch die Tat eines anderen schmerzvoll verändert wurde, ist nicht allein dessen verändertes Verhalten Bedingung, die Realität annehmen zu können. Auch dritte können Neues in dieser Realität bewirken, so daß sie als Ganze vom Opfer übernommen werden kann. Gerade dann, wenn keine Versöhnung mit dem Täter zu erhoffen ist, ist es notwendig, daß das Opfer fähig ist, die mangelnde Anerkennung durch diesen zu kompensieren, indem es wahrnimmt, wo ihm durch andere Personen relevante Formen der Anerkennung zuteil werden.

[67] Sigmund FREUD, Trauer und Melancholie, in: DERS. Gesammelte Werke X, S. 429–446.

[68] Das Drama eines gescheiterten Versuchs, sich mit dem eigenen Kindheitsschicksal zu versöhnen, dokumentiert die autobiographische Aufzeichnung von Fritz ZORN, Mars, 5. Aufl. Frankfurt 1981.

Es ist richtig, daß diese beiden Formen intrapersonaler Versöhnung, Versöhnung mit sich und Versöhnung mit dem Schicksal, nicht die moralische Identität des jeweils anderen vorrangig berücksichtigen, sondern an Selbstharmonie interessiert sind und insofern reduktiv erscheinen können. Dennoch kann dieser Ansatz relevant auch für interpersonale Versöhnungsprozesse sein, indem er die verstrickten Affekte unversöhnter Beziehungen zu klären oder zu entschärfen hilft.

Die Rede von Versöhnung durch Schuldeingeständnis und Reue geht davon aus, daß der gewandelte Täter das Opfer um Vergebung bittet. Ich denke, in diesem Moment erweist sich, wie notwendig der Selbstreflexionsprozeß des Opfers war. Nur so kann es eigene Anteile an der Geschichte erkennen und von der möglichen Schuld des Konfliktpartners trennen, so kann seine Vergebung sehr viel leichter frei sein von allen triumphalen oder sadistischen Zügen, die die Abhängigkeit des reuigen Täters von der Vergebungsbereitschaft genösse und so Grund zu neuem resentment legte. Insofern scheint mir zwingend zu sein, daß die Übernahme der Realität[69] seitens des Opfers einerseits, die Übernahme der vergangenen Tat als der eigenen und der Versuch einer Wandlung seitens des Täters andererseits die Bedingungen der Versöhnung sind. Versöhnung zwischen Menschen ist also nur im Zusammenhang einer Versöhnung mit dem Schicksal und einer Versöhnung mit sich selbst möglich. An die Stelle der Vergebung tritt die Haltung: Ich habe dir nichts zu vergeben, denn ich bin jetzt auf den bezogen, der du jetzt bist. Darin weiß ich um deine Vergangenheit. Das Moment der Anklage wandelt sich in eine spezifische Form der Akzeptation, nämlich in eine, die die Trauer um das, was war, mit enthält, nicht im Modus des Vorwurfs. Seitens des Opfers hieße das, daß es nicht mehr übelnähme, seitens des Täters, daß es keine Schuldgefühle mehr gäbe, bzw. die Beziehung nicht von Übelnehmen und Schuldgefühl bestimmt ist und in diesem Sinne neue «Unbefangenheit» sich eingestellt hat, die Ausgangspunkt für eine *fortgesetzte* Geschichte sein kann. Versöhnung meint dann eine Einigung, die sowohl Abschluß eines Konfliktes wie Ausgangspunkt einer nicht vom Konflikt bestimmten Beziehung ist. Darin ist eine versöhnte Beziehung eben *keine* neue Beziehung, sondern ist verbunden mit einer alten, die sowohl glückliche wie schmerzvolle

[69] Dies ist – wie oben gesagt – oft nur möglich, weil durch die Handlungen anderer die schmerzvolle Realität sich partiell gewandelt hat.

Erinnerungen birgt. Versöhnung kann also gar kein Begriff sein, der einen spannungslosen Zustand bezeichnet, Kompromiß und Trauer müssen als Bestandteile einer versöhnten Situation mitgedacht werden.

4. *Wo Versöhnung unmöglich ist*

Die Überlegung, wieweit intrapersonale Akte, Selbstreflexionsprozesse zu Versöhnlichkeit führen können, mag zynisch wirken eingedenk mancher Konstellationen, in denen Schuld unbestreitbar vorlag und die Identität oder den Lebensentwurf eines anderen nicht nur störte, sondern zerstörte. Solchen Fällen gegenüber erscheint auch alle Reflexion über eine mögliche nicht einklagbare Pflicht zum Verzicht auf das Übelnehmen infolge Reue und Bitte um Vergebung ebenso zynisch.

Georg Simmel hat diese Fälle im Auge, wenn er eine mögliche Unversöhnlichkeit begründet: «Die Unversöhnlichkeit bedeutet, daß die Seele durch den Kampf eine Modifikation ihres *Seins* erlitten hat, die nicht mehr rückgängig zu machen ist, die insofern nicht einer vernarbbaren Wunde, sondern einem verlorenen Gliede vergleichbar ist. Dies ist die tragischste Unversöhnlichkeit; weder ein Groll noch ein Vorbehalt oder geheimer Trotz braucht in der Seele zurückzubleiben (...); es ist nur durch den durchgekämpften Konflikt etwas in ihr getötet worden, das nicht wieder zu beleben ist, auch nicht durch die eigene leidenschaftliche Bemühung darum; hier liegt ein Punkt, an dem die Ohnmacht des Willens (...) grell hervortritt.»[70] Simmel verdeutlicht, daß eine Person durch den Konflikt und/oder seinen Verlauf so verletzt und verändert werden kann, daß Schuldeingeständnis und Bitte um Vergebung keine Bedeutung mehr für diese verletzte Person haben können.

Als eine Begründung für Unversöhnlichkeit kann man auch Jean Amerys «Jenseits von Schuld und Sühne»[71] lesen. Er reflektiert hier u. a. seine Erfahrung der Folter unter den Nationalsozialisten. Die Feststellung, die Folter verletze seine Menschenwürde (40), ist ihm leer: Was er weiß, erinnert und jede Minute seines Lebens erfährt, ist, daß er

[70] SIMMEL, Soziologie, S. 335 (Anm. 2).

[71] Jean AMERY, Jenseits von Schuld und Sühne, Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Hamburg 1970.

im Moment des ersten Schlages sein «Weltvertrauen» verlor (40)[72], eine bis dahin nie reflektierte Haltung, die – ähnlich wie die Unterstellung des Kausalitätsgesetzes – davon ausging, daß der andere «meinen physischen und damit auch metaphysischen Bestand» (40) respektiert. «Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht. Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert, *sie* ist es, die fürderhin über ihm das Zepter schwingt. Sie – und dann auch das, was man die Ressentiments nennt.» (54)

Jean Amery plädiert nicht aus abstrakten moralischen Erwägungen für das Recht auf seine Ressentiments. Er schildert das Leiden an den eigenen Ressentiments und die Unmöglichkeit, ihnen zu entkommen. Nur wenn die Tat ungeschehen gemacht werden könnte, wäre sein Opfer wieder frei. «Da dies unmöglich ist, nagelt es (das Ressentiment E. S.) jeden von uns fest ans Kreuz seiner zerstörten Vergangenheit. Absurd fordert es, das Irrversible solle umgekehrt, das Ereignis unereignet gemacht werden. Das Ressentiment blockiert den Ausgang in die eigentlich menschliche Dimension, die Zukunft.» (84) Und angesichts dieses Leidens des Opfers wehrt sich Amery gegen jede sich moralisch gerierende Aufforderung, doch um der Zukunft willen die Vergangenheit ruhen zu lassen, er fordert «die Festnagelung des Täters auf seine Untat» (88) und die «Austragung des ungelösten Konfliktes im Wirkungsfeld geschichtlicher Praxis» (84) – nicht nur in der Interpretation. Er erhofft keine Versöhnung, er fordert moralische Eindeutigkeit, die sich auswirkt. Jede psychologische Betrachtungsweise, die das Ressentiment «nur als einen störenden Konflikt denken kann» (83), ist angesichts der verursachenden Erfahrungen in seinen Augen zurückzuweisen (83).

Amerys Zweifel an jeder Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Deutschen und Opfern des Nationalsozialismus verwendet den Begriff Versöhnung politisch, anders also, als Jacobi ihn eingrenzen wollte.[73] Dennoch scheint mir zwingend in einem Nachdenken über Versöh-

[72] HONNETH, Kampf um Anerkennung (Anm. 51), pointiert in seiner Interpretation der drei Stufen der Anerkennung, daß die Erfahrung körperlicher Mißhandlung den Verlust des Selbstvertrauens bedingt (148 ff.), was jede stabile Identitätsbildung gefährdet (212 ff.).

[73] Auch hier geht es aber um die Zerstörung eines ehemals guten Verhältnisses (zwischen Deutschen bzw. Österreichern und Juden).

nung, Amerys Verteidigung seiner Ressentiments in der Frage nach möglicher Versöhnung anzuhören: Es die Stimme eines Menschen, der fraglos Opfer war, angesichts dessen Leidens es zynisch wäre, ihn aufzufordern, über eigene Anteile an diesem Leiden nachzudenken.

Es gibt eindeutige Schuldzusammenhänge und zerstörende Konfliktauswirkungen, angesichts derer es unmoralisch wäre, die moralische Perspektive aufzugeben – es sind jene, angesichts derer auch keine Hoffnung auf Versöhnung besteht, bzw. die Rede von Versöhnung Hohn, nicht Hoffnung bedeutet.