

## **Kein Zwang zur Vergebung**

Befreiungstheologische Aspekte einer evangelischen Lehre von der Vergebung angesichts sexualisierter Gewalt

Heike Springhart

### **1. Hinsehen**

Es hat lange gedauert, bis auch in der evangelischen Kirche der Blick dafür geschärft war, dass sexualisierte Gewalt nicht nur anderswo, sondern auch im eigenen Raum und durch evangelische Amtsträger\*innen geschieht. Darüber hinaus geht die Dunkelfeldforschung der letzten Jahre davon aus, dass in Deutschland jede und jeder Siebte im Kinder- und Jugendalter sexualisierte Gewalt erlitten hat.<sup>1</sup> In jeder Schulklasse sind ein bis zwei Schülerinnen oder Schüler davon betroffen. Am häufigsten – ca. 25 % – findet sexualisierte Gewalt innerhalb der engsten Familie statt. Darüber hinaus im sozialen Nahraum, also im weiteren Familien- und Bekanntenkreis, z. B. durch Nachbarn oder Personen aus Einrichtungen oder Vereinen, die die Kinder und Jugendlichen gut kennen. Dazu gehören auch die Fälle sexualisierter Gewalt im Raum der Kirchen. In 80 bis 90 % der Fälle findet sexuelle Gewalt durch Männer und männliche Jugendliche statt, zu etwa 10 bis 20 % durch Frauen und weibliche Jugendliche. Die Täter stammen aus allen sozialen Schichten, leben hetero- oder homosexuell und unterscheiden sich durch kein äußeres Merkmal von Männern, die nicht zu Tätern werden. Es gibt kein einheitliches Täterprofil. Das machte die Auseinandersetzung damit bislang auch weithin zu einem Tabu. Wesentliches Motiv ist der Wunsch, Macht auszuüben und durch die Tat das Gefühl von Überlegenheit zu erleben. Für den Bereich der Seelsorge erscheint dieser Aspekt der Machtausübung von besonderer Bedeutung. Menschen wenden

sich in ihrer Verletzlichkeit und Bedürftigkeit an Pfarrpersonen, denen sie als Seelsorger\*innen vertrauen; häufig entstehen dadurch intensive Vertrauensverhältnisse. Zugleich zeichnen sich gerade Seelsorgeverhältnisse durch eine spezifische Asymmetrie aus, die in den unterschiedlichen Rollen und der konkreten Situation begründet liegt. Die unterschiedliche emotionale Stabilität und Verfasstheit und die verschiedenen Rollen, in denen sich Seelsorgerin und Gesprächspartner begegnen, können eine Form von seelsorglicher Abhängigkeit begründen. Dabei lebt Seelsorge von der Grundannahme, dass es dort einen Raum gibt, in dem Hilfsbedürftigkeit und Verletzlichkeit nicht ausgenutzt werden, und dass der Seelsorger keine eigenen Interessen verfolgt. Auf dieser Basis entstehen die hohe emotionale Dichte und ein großes Maß an Nähe, die paradoxerweise von der Distanz und der klaren Struktur leben. Der Seelsorger und die Seelsorgerin haben die Verantwortung, diese Nähe so zu gestalten, dass sie der Rat suchenden Person nicht zu nah kommen, und für die professionelle Rahmung und Struktur der Seelsorgebeziehung zu sorgen. Missbrauch von Macht in der Seelsorge findet dort statt, wo Nähe und emotionale Abhängigkeit einseitig ausgenutzt werden. Solcher Missbrauch von Macht kann verschiedene Formen annehmen, wobei sexueller Missbrauch die gravierendste Form des Machtmissbrauchs ist. „Dem Täter geht es darum, sich überlegen zu fühlen, einen anderen zu demütigen, Wut abzulassen oder die eigene Männlichkeit zu beweisen – und das mit dem Mittel der Sexualität.“<sup>2</sup>

Es ist nicht zu übersehen, dass sexualisierte Gewalt kein Randphänomen ist. Sexualisierte Gewalt geschieht auch im Raum der Kirche. Darüber hinaus ist damit zu rechnen, dass in den Gottesdiensten, im Religionsunterricht, bei den Konfirmandinnen und Konfirmanden eine nicht unerhebliche Zahl davon betroffen ist. Wie können wir theologisch so von Vergebung sprechen, dass die Erfahrungen der zahlreichen Opfer von sexualisierter Gewalt Betroffene die Zusage von Vergebung im Gottesdienst? Ist mit offenen Ohren und offenem Herzen für die Betroffenen

zumutbar, die pauschale Aufforderung zum Friedensgruß innerhalb der Abendmahlsliturgie zu sprechen: „... wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr“?

## **2. Keine zweite Viktimisierung der Betroffenen im Gewand der Theologie**

In diesem Beitrag besteht mein Anliegen darin, die theologische Rede von Vergebung kritisch daraufhin zu untersuchen, wie sie in ihrer klassischen Lesart zu einer zweiten Viktimisierung von Betroffenen beitragen kann, und dann nach einer theologischen Perspektive zu suchen, die befreiende Impulse hat und die die Schwierigkeit und die Grenzen von Vergebung theologisch zu fassen versucht. Mit der Fokussierung auf Vergebung ist nicht gesagt, dass Vergebung der wichtigste Aspekt in der theologischen und kirchlichen Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt sei. Vielmehr handelt es sich um eines der theologischen Themen, bei denen in besonderer Weise augenfällig ist, dass ein Ernstnehmen der Erfahrung von Betroffenen sexualisierter Gewalt zu grundlegenden Umbauten in der Theologie führt. Insofern kommt der Auseinandersetzung mit Vergebung exemplarischer Charakter zu.

Die Entscheidung dafür, die Erfahrung von Betroffenen sexualisierter Gewalt zum Ausgangspunkt und kritischen Resonanzrahmen einer Theologie der Vergebung zu machen, liegt in dem befreiungstheologischen Impuls, ideologiekritisch einen Impuls gegen das Silencing und damit gegen eine Form von zweiter Viktimisierung der von sexualisierter Gewalt Betroffenen zu setzen. Unter Silencing sind solche Theorie- und Kommunikationsstrukturen verstanden, die – oft subtil oder gar *nolens volens* – dazu beitragen, Menschen zum Schweigen zu bringen.<sup>3</sup> Solches Silencing kann sowohl in individuellen Kommunikationszusammenhängen geschehen, wenn die Erfahrungen von Betroffenen lächerlich gemacht werden, wenn sie nicht ernst genommen werden und ihnen nicht geglaubt wird. Silen-

cing geschieht aber auch, wenn bestimmte Erfahrungszusammenhänge nicht thematisiert werden. Damit werden sie ein zweites Mal missachtet, werden also ein zweites Mal zu Opfern; insofern ist dann von einer zweiten Viktimisierung der Opfer zu reden. Vor diesem Hintergrund geht es mir darum, den Finger auf die blinden Flecken zu legen, die mit einer klassischen Fokussierung auf die Rechtfertigungslehre im Kontext einer Theologie der Vergebung einhergehen. Insbesondere einem normativen Verständnis und einer vorschnellen Forderung von Vergebung soll so aus theologischen Gründen etwas entgegengesetzt werden.

Diese Überlegungen sind innerhalb einer realistischen Anthropologie angesiedelt.<sup>4</sup> Deren Realismus besteht darin, dass der Erfahrung kritisches Gewicht für die Theologie beigemessen wird. Sie ist das kritische Resonanzfeld, auf dessen Hintergrund sich die Tragfähigkeit theologischer Deutungen bewähren muss. Zugleich besteht ihr Realismus in der Überzeugung, dass die menschliche Erfahrung durch das befreiende Wort Gottes ein Reframing erfährt. Als Grundkategorie einer realistischen Anthropologie verstehe ich die Vulnerabilität des Menschen, also die Verwundbarkeit, Verletzlichkeit und Affizierbarkeit des Menschen. Insofern ist realistische Anthropologie auch darin realistisch, dass sie sich nicht auf den Menschen als handelndes Subjekt reduziert, sondern auch die Erfahrung der Menschen in den Blick nimmt, die in konkreten Konstellationen zu Opfern geworden sind. Es geht vor diesem Hintergrund darum, Erfahrung und theologische Deutung in ein wechselseitiges kritisch-konstruktives Resonanzverhältnis zu bringen, auch die Erfahrung von Menschen, die von sexualisierter Gewalt betroffen sind.

Die Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt fordert uns auf verschiedenen Ebenen heraus: seelsorglich, juristisch, kirchenpolitisch. Es geht um Aufarbeitung und Prävention, aber auch um einen geschärften Blick auf unser theologisches Reden und kirchliches Predigen. Dabei gehört Vergebung zu den theologischen Themen, die dazu nötigen, genau hinzusehen – aus theologischen Gründen und um derer willen, die von

sexualisierter Gewalt betroffen sind. Dies impliziert die hermeneutische Grundentscheidung, die sich an der Parteilichkeit Gottes für die Geschundenen und unter die Räder Gekommenen orientiert.

Dabei darf eine solche Parteilichkeit nicht zu einer Gegenüberstellung von Betroffenen und evangelischer Kirche führen. Die Rede von „wir als Kirche“ und „die Betroffenen“ stellt – nolens volens – eine Exklusion dar, die Gefahr läuft, Betroffene zu Objekten von Hilfe und Fürsorge zu machen. Dagegen ist unbedingt festzuhalten: Die von sexualisierter Gewalt Betroffenen sind nicht die anderen, außerhalb der Kirche, sondern Teil der Kirche und des Leibes Christi. Institutionelle Übernahme von Verantwortung für die Taten der Täter, die Entwicklung von angemessenen Verfahren und die Begleitung von Betroffenen dürfen nicht dazu führen, diese als der Kirche gegenüberstehend zu begreifen. Das wäre eine ekklesiologische Unterbestimmung und letztlich eine Verharmlosung der Problematik.<sup>5</sup>

Für die Frage nach der Vergebung sind unterschiedliche Konstellationen in den Blick zu nehmen. Aus den genannten ekklesiologischen Gründen kommt der Aspekt der Vergebung nicht primär als Frage zwischen betroffenen Personen und der Institution Kirche in den Blick. Vielmehr geht es um die Dynamik zwischen Opfer und Täter. Dabei ist zu unterscheiden, ob ein Täter Reue zeigt und das Opfer um Vergebung bittet – oder ob dies nicht geschieht und die von sexualisierter Gewalt Betroffenen sich mit dem Imperativ zu vergeben konfrontiert sehen.

Es ist vor allem der letztere Fall, der der Ideologiekritik bedarf. Auch deswegen, weil Vergebung und die Bereitschaft zur Vergebung nicht selten als christliche Tugend, ja als „Christenpflicht“ verstanden werden.<sup>6</sup>

Im Blick auf die von sexualisierter Gewalt Betroffenen und die Frage nach der Vergebung ist es wichtig zu sehen, dass es für traumatisierte Menschen oft ein langer Prozess ist, überhaupt zu realisieren, dass sie zum Opfer geworden sind. Dabei spielt Scham eine gewichtige Rolle. Eine Folge der Erfahrung sexualisierter Gewalt ist das Gefühl bei den Opfern, daran schuld zu

sein, befleckt und mit einem Makel behaftet zu sein. Vor allem ist die nachhaltige Beschädigung des Selbstwertgefühls eine zentrale Folge. Manche sprechen gar von „Seelenmord“<sup>7</sup>. Hier erscheint es nicht selten am Anfang und vor einer traumatherapeutischen Aufarbeitung für die Betroffenen als unproblematisch, den Tätern zu vergeben, etwa weil sie das Gefühl haben, „es ohnehin nicht anders verdient zu haben“. Die Wahrnehmung von Schmerz, Wut und Trauer steht also nicht am Anfang, sondern oft am Ende eines langen therapeutischen Weges. Das hat seinen Grund darin, dass Dissoziation eine wesentliche psychische Überlebensstrategie von traumatisierten Menschen ist.<sup>8</sup> Wenn seitens der Opfer – oder Überlebenden – sexualisierter Gewalt der Schmerz und die Wut auf den Täter oft erst nach Jahren wahrgenommen wird, kommt auch das Ringen um Vergebung und die Wahrnehmung der Grenzen der eigenen Vergebungsfähigkeit ans Licht. Auch dabei macht es einen Unterschied, ob wir es mit einer Konstellation zu tun haben, in der ein Täter ein Opfer um Vergebung bittet, was nur in den seltensten Fällen vorkommt, weil es zum Konglomerat sexualisierter Gewalt gehört, dass den Tätern ihr Tätersein oft nicht transparent ist, oder sie sich auch nach Jahren ihrer Schuld nicht stellen. Wesentlich häufiger jedoch ist, dass es zu dieser direkten Kommunikation nicht kommt, dass sich aber für Betroffene von sexualisierter Gewalt die Frage stellt, ob sie nicht eine Pflicht zur Vergebung haben.

An diesem Punkt setzen meine kritischen Impulse und die konstruktiven Vorschläge zu einer Theologie der Vergebung an. Bei zwischenmenschlicher Vergebung sind es diejenigen, die in einer bestimmten Situation zu Opfern geworden sind, die diese gewähren oder verweigern. Deswegen muss eine theologische Rede von der Vergebung von der Perspektive der Opfer ausgehen. In der evangelischen Theologie wird von Vergebung meist im Kontext der Rechtfertigung des Menschen gesprochen – also von der Vergebung, die Gott dem Menschen gewährt, ohne Zutun des Menschen, allein aus Gnade. Mit der Fokussierung auf die Rechtfertigung des Menschen wird jedoch

auf den Menschen als handelndes Subjekt gesehen, also auf den Menschen, der zum Täter oder zur Täterin werden kann.

Insofern lässt sich zumindest die Frage stellen, ob nicht im Windschatten der Fokussierung der evangelischen Theologie auf die Rechtfertigungslehre eine täterorientierte Theologie und Anthropologie entstanden ist. Wie aber ist nun von Schuld und Vergebung so zu reden, dass der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnaden Rechnung getragen wird, ohne dabei die Bedeutung konkreter Schuld zu relativieren?

### **3. Dogmatische Verortung der Frage nach der Vergebung<sup>9</sup>**

Wer ist möglicher Adressat der Bitte um Vergebung, zumal wenn es um schwerwiegende Schuldzusammenhänge geht? Ist es den Opfern solcher Schuldzusammenhänge zuzumuten oder möglich, der Bitte um Vergebung nachzukommen? Wer hat das Mandat zu vergeben oder auch Vergebung zuzusprechen? Schließlich: Wie ist der Konnex von göttlichem Vergebungshandeln und zwischenmenschlicher Vergebung, die das Vater Unser ins Auge fasst, zu beschreiben und zu verstehen?

Mit der Frage nach der Vergebung befinden wir uns dogmatisch auf der Schnittstelle von Anthropologie und Soteriologie. Eschatologisch ist das Gericht als Ort des Rechts und des die Gerechtigkeit aufrichtenden Handelns Gottes in den Blick zu nehmen und für einen prozessual angelegten Begriff von Vergebung fruchtbar zu machen. Im Blick auf die Gotteslehre ist zu fragen, wie sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zueinander verhalten. Wie ist von Schuld und Vergebung so zu reden, dass der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade Rechnung getragen wird, ohne dabei die Bedeutung konkreter Schuld zu relativieren?

Wo von Vergebung gesprochen wird, geht es stets um konkrete Fälle von Schuld und damit auch um konkrete Täter-Opfer-Beziehungen. Dies impliziert auch den grundsätzlich perspektivischen Charakter der Rede von Vergebung. Steht die

Perspektive der Täter im Zentrum, die ihre Schuld bereuen, um Vergebung bitten und auf ein barmherziges Gegenüber hoffen? Oder steht die Perspektive der Opfer im Zentrum, die sich entweder mit der Bitte um Vergebung konfrontiert sehen oder mit dem normativen Erwartungsdruck zu vergeben?<sup>10</sup>

Von der konkreten und kasuellen Dimension der Vergebung aus ist in anthropologischer Hinsicht zu reflektieren, wie sich die Grundbestimmung des Menschen als *simul iustus et peccator* zum im konkreten Fall realisierten Täter-Opfer-Verhältnis verhält. Dabei ist es nötig, Sünde und Schuld voneinander zu differenzieren und zueinander ins Verhältnis zu setzen. Dies impliziert auch die Frage, wie sich die Grenzen menschlicher Vergebung und die unbedingte göttliche Vergebung zusammendenken lassen.

Im Folgenden geht es um die Annäherung an eine theologische Lehre von der Vergebung, die zunächst vom Vater Unser aus den Konnex von menschlicher und göttlicher Vergebung thematisiert. Anschließend soll mit dem Ansatz von Dirk An-sorge exemplarisch eine Zugangsweise dargestellt werden, die Gottes Selbstbindung an das Einstimmen der Opfer in sein Vergebungshandeln ins Zentrum rückt. Dieses ist dann in einem nächsten Schritt unter der Perspektive von Rechtfertigung und Vergebung aus reformatorischer Sicht kritisch zu betrachten. Auf der Folie dieser Optionen sind dann konstruktive Impulse zu entfalten. Dabei verorte ich zunächst Vergebung als Prozess im Erwartungs- und Hoffnungshorizont von geschehener Rechtfertigung her auf verheißene Gerechtigkeit hin. Unter der Perspektive der Hoffnung auf das Gericht ist von der Entlastung vom Zwang zur zwischenmenschlichen Vergebung zu sprechen. Dies mündet abschließend in den Aspekt von Vergebung als an Gott adressierter Bitte.

#### 4. Wir auch wir vergeben unseren Schuldigern ...

##### Der Konnex von menschlicher und göttlicher Vergebung

Innerhalb der insgesamt auf die irdische Situation des Betenden bezogenen Bitten des Vater Unser (Matthäus 6,9ff.) werden drei zentrale Problemkreise thematisiert: die materielle Versorgung mit Lebensnotwendigem, das Angewiesensein auf Vergebung und die Verführbarkeit zur Sünde.<sup>11</sup> Innerhalb dieser Bitten nimmt die fünfte eine Sonderstellung ein, insofern sie das menschliche Vergebungshandeln ausdrücklich in den Blick nimmt und als Entsprechung zum göttlichen formuliert.<sup>12</sup> Die menschliche Vergebung kommt als bereits geschehene in den Blick. Dies lässt danach fragen, ob hier von einem Bedingungsverhältnis und einer Abhängigkeit göttlicher Vergebung von menschlicher auszugehen ist. Dies wird umso drängender, wenn man die unmittelbare Fortsetzung des Vater Unser (Matthäus 6,14f.) in Betracht zieht. Hier wird der Zusammenhang eindeutig als Bedingungsverhältnis formuliert: „*Wenn ihr den Menschen ihre Übertretungen vergebt, wird euch auch euer himmlischer Vater vergeben; wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird auch euer Vater eure Übertretungen nicht vergeben.*“<sup>13</sup> Im Gleichnis vom Schalksknecht (Matthäus 18,23–35) wird die wechselseitige Bedingtheit der Vergebung auch retrospektiv verdeutlicht, insofern die Unbarmherzigkeit dessen, dem die Schulden erlassen wurden, dazu führt, dass der Erlass nachträglich zurückgenommen wird.<sup>14</sup>

Ein Zusammenhang zwischen dem Vergebungshandeln Gottes und der menschlichen Verggebungsbereitschaft ist im Matthäusevangelium vorausgesetzt. Für die Frage nach den Grenzen menschlicher Vergebung ist die Verortung im Modus der Bitte im Vater Unser zentral. Gegenstand der Gebetsbitte ist im Vater Unser nicht nur die Vergebung Gottes, sondern auch die zwischenmenschliche Vergebung.<sup>15</sup> Damit ist auch die Frage nach der Rolle der Bitte um Vergebung gestellt. Der Konnex von göttlichem und menschlichem Verggebungshandeln ist nicht mit einem Automatismus zu verwechseln, der denjenigen, an

denen andere schuldig geworden sind, bedingungslose Vergebung zumutet.

Für die systematisch-theologische Weiterführung der mit der Vater Unser-Bitte beschriebenen Grundkonstellation stellen sich drei Optionen und Zugangsweisen, die zunächst in den Blick zu nehmen sind, um von dort aus anschließend konstruktive Impulse zu formulieren:

- a) Gott macht sich in seinem Vergebungshandeln von der Vergebungsbereitschaft der Opfer abhängig und bindet sich daran.
- b) Gott vergibt dem Menschen ohne dessen Zutun, allein aus Gnade. Die Mitwirkung des Menschen beim heilschaffenden Handeln Gottes ist aus rechtfertigungstheologischer Perspektive in Frage zu stellen.
- c) Adressat der Bitte um Vergebung sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Mensch und Mensch ist Gott. Damit ist Raum für die Grenzen menschlicher Vergebung geschaffen, der sowohl der Barmherzigkeit Gottes als auch seiner Gerechtigkeit Rechnung trägt.

## **5. Gottes Selbstbindung an das Einstimmen der Opfer in sein Vergebungshandeln**

Für eine theologische Rede von Vergebung, die vor dem Hintergrund von sexualisierter Gewalt konkrete Schuldzusammenhänge in den Blick nimmt und diese von einer allgemeinen existentiellen Sündhaftigkeit des Menschen unterscheidet, ist es grundlegend, zwischen der grundsätzlichen Vergebungsbereitschaft des Menschen als Antwort auf das göttliche Gnaden- und Vergebungshandeln auf der einen Seite und konkreter, kasuell definierter und zu erfassender Schuld- und damit Täter-Opfer-Zusammenhänge auf der anderen Seite zu unterscheiden. Der in Matthäus 6,14f. formulierte Bedingungs-zusammenhang

menschlicher und göttlicher Vergebung bildet die Grundlage für die Koppelung der Vergebung durch die Opfer mit der Vergebung Gottes für die Täter, die im Zentrum der Entwürfe der „Münsteraner Schule“ steht. Exemplarisch ist dabei die Position des in Frankfurt/St. Georgen lehrenden katholischen Dogmatikers Dirk Ansorge, die er unter dem Titel „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes“ 2009 veröffentlicht hat. Ansorge geht dabei von der Frage aus, „[...] wie angesichts der Schuldgeschichte der Menschheit Gottes Barmherzigkeit innerhalb der Geschichte und an deren Ende wirksam werden kann, ohne den schuldlosen Opfern neues Unrecht anzutun.“<sup>16</sup> Dabei reflektiert er die für die Frage nach der Vergebung bestehende Grundspannung zwischen der Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Sündern und der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Opfern. Dies impliziert eine klare Positionalität des Zugangs. Den Ausgangspunkt für die Überlegungen Dirk Ansores bildet die Beobachtung von Johann Baptist Metz, dass „sich die Kirche mit den schuldigen Tätern immer leichter tut als mit den unschuldigen Opfern“.<sup>17</sup> Als Konsequenz daraus fordert Metz, die „Leidempfindlichkeit“ der christlichen Botschaft und Theologie wieder neu ins Zentrum zu rücken. Dem folgen die katholischen Theologen der „Münsteraner Schule“ mit ihrer Absicht, das theologische Verständnis von Vergebung und Versöhnung vor dem Hintergrund der Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu entfalten und davon herausfordern zu lassen.<sup>18</sup> Der von Metz problematisierte Übergang des Christentums von einer „primär leidempfindlichen“ zu einer „primär sündenempfindlichen“ Religion erscheint vor dem Hintergrund der Fragestellung von Vergebung zwar zu schematisch, markiert jedoch zu Recht, dass es gute theologische – genauer: christologische – Gründe gibt, die Perspektive der Opfer ins Zentrum theologischen Nachdenkens zu rücken.<sup>19</sup>

Von zentraler Bedeutung für Ansores Ansatz ist die Annahme der „Unhintergebarkeit der sittlichen Person“ und der Rekurs auf das „neuzeitliche Freiheitsbewusstsein“.<sup>20</sup> Ansorge nimmt dabei die liturgische Tradition des Yom-Kippur-Tages

auf. Dort wird unterschieden zwischen Sünden des Menschen gegen Gott, die der Versöhnungstag sühnen kann, und Verfehlungen des Menschen gegen seinen Nächsten, die der Versöhnungstag erst dann sühnen kann, wenn der Mensch „seinen Nächsten besänftigt hat“. Im Gefolge dessen beobachtet Ansorge eine Entsprechung zwischen der in der Yom-Kippur-Tradition zum Ausdruck kommenden Auffassung, dass Gott nicht stellvertretend vergeben könne, sondern in seiner Barmherzigkeit auf das Verzeihen des Menschen angewiesen sei, und dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein, das auf der „Unvertretbarkeit des sittlichen Subjekts“ besteht.<sup>21</sup> Ansorge nimmt so eine kritische Perspektive im Blick auf verschiedene Dimensionen der Vergebung ein. Christologisch stellt er die Vorstellung einer stellvertretenden Schuldübernahme durch Christus in Frage, weil er darin zum einen die Täter-Opfer-Differenz aufgehoben sieht und zum anderen für ihn unbeantwortet bleibt, „wie die vergebende Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Tätern zugleich auch den Opfern von Unrecht und Gewalt Gerechtigkeit widerfahren lassen kann“.<sup>22</sup>

Im Blick auf die Gotteslehre beleuchtet er die Vorstellung von Gottes Allmacht und Souveränität kritisch. Ausgehend von der Vorstellung der Nichtvertretbarkeit der Schuld und der Unhintergebarkeit der Freiheit der Person ist dabei das zentrale Argument Ansorges, dass Gott ohne Einstimmung der Opfer nicht vergeben kann. Diese föderaltheologisch begründete Bindung Gottes an das Vergebungshandeln der Opfer versteht er zum einen als Akt der souveränen Selbstbindung, in der Gott sich dazu bestimmt hat, „sich von dem Leid der Unterdrückten beanspruchen zu lassen und rettend einzugreifen.“<sup>23</sup> Zum anderen bestimmt Ansorge das „sittlich Gute“ als etwas sowohl von Gottes als auch vom menschlichen Willen Unabhängiges, dem beide – Gott und Mensch – gleichermaßen verpflichtet sind. Anthropologisch und hamartiologisch betont er die autonome Freiheit des Menschen. Sie führt dazu, dass von Schuld und Verfehlung im zwischenmenschlichen Verhältnis so gesprochen werden kann, dass sie als vom Menschen zu verantwortende

Tat aufgefasst wird, die von der nur durch Gottes Versöhnung zu überwindenden Sünde zu unterscheiden ist.

Die Stärke des Ansatzes von Ansorge im Kontext der Frage nach Vergebung auch im Blick auf sexualisierte Gewalt besteht in seiner hermeneutischen Grundperspektive und der Orientierung daran, was aus der Sicht und vor dem Forum der Opfer über Vergebung zu sagen und theologisch zu verantworten ist. Sie ermöglicht eine theologische Grundhaltung, die der Parteinahme Gottes für die unter die Räder Gekommenen folgt, und führt zu Recht zu einer Verschiebung oder gar Umkehrung der am handelnden Subjekt orientierten Sichtweise. Durch die eschatologische Bestimmung eines Mitspracherechts der Opfer im Kontext der eschatischen Vergebung im Gericht Gottes besteht allerdings die Gefahr, die Menschen, die zu Tätern geworden sind, und die, die zu Opfern geworden sind, auf diese Rollen festzuschreiben. Eine solche Verhältnis- und Rollenbestimmung ist schlechterdings nur kasuell möglich. Dies impliziert die Notwendigkeit einer anthropologischen und eschatologischen Differenzierung, die die Schuldkonstellationen des gelebten Lebens und die Fülle und Polyphonie dieses Lebens miteinander in Beziehung setzt. Darüber hinaus ist die Frage zu stellen, ob das von Ansorge geforderte Mitspracherecht der Opfer im Blick auf die göttliche Vergebung der Täter nicht mehr fordert, als die Opfer zu leisten im Stande sind. Ist es überhaupt vorstellbar, dass Opfer von physischen oder psychischen Gewalttaten den Tätern vergeben können? Wird da von den Opfern nicht mehr gefordert als von den Tätern?<sup>24</sup>

Im engen Zusammenhang damit steht die Perspektive auf die Spannung zwischen Gottes Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit. Beide Charakteristika des göttlichen Handelns sind so ins Gespräch zu bringen, dass die Barmherzigkeit Gottes nicht zu einer deklaratorischen allgemeinen Wahrheit wird. Als solche würde sie im Sinne des von Dietrich Bonhoeffer als „billige Gnade“ titulierten Prinzips der Sündenvergebung konkrete Schuld ebenso übersehen und verharmlosen, wie sie die Sünde

aus dem Kommunikationszusammenhang von Reue und Bitte und dem lebendigen Geschehen zwischen Gott und Mensch herauslöst.<sup>25</sup> Die Opferorientierung seines Konzepts ist für Ansoerge mit dem Aspekt der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Von hier aus sind jedoch weitere Verhältnisbestimmungen angefragt, insbesondere im Blick auf die Aspekte von Sünde und Schuld sowie Rechtfertigung und Gericht. Dies ist umso dringlicher notwendig, als im Ansatz von Ansoerge Vergebung als Geschehen zwischen Gott und Mensch und Vergebung als zwischenmenschliche Möglichkeit so eng aneinandergeschlossen sind, dass eine Unterscheidung zwischen der auf die Fülle des Lebens gerichteten Rechtfertigung und Versöhnung und einer auf konkrete Schuldzusammenhänge gerichteten Vergebung kaum mehr möglich ist. Diese zu unterscheiden, verspräche aber, so meine These, einen im Blick auf die zeitlich ausgedehnte Prozessualität der Vergebung hilfreichen theologischen Zugang. Gerade angesichts der oft langen zeitlichen Strecken in der Bewusstwerdung und Auseinandersetzung mit dem Trauma durch Betroffene sexualisierter Gewalt kommt der Prozessualität von Vergebung besondere Bedeutung zu.<sup>26</sup> Problematisch im Ansatz Ansoerges erscheint weiterhin die Denkfigur der Bindung Gottes an das „sittlich Gute“ als ein ihm übergeordnetes Gut, die mit einer Unterbestimmung der Geschichtlichkeit Gottes einhergeht.

Für die im Folgenden weiter aufzunehmende kontrovers-theologische Auseinandersetzung ist insbesondere der Freiheitsbegriff Ansoerges kritisch zu betrachten. Die von ihm betonte Unvertretbarkeit der Schuld und die unbedingte Notwendigkeit der Vergebung durch die Opfer haben hier ihren Grund. Gerade die von Ansoerge an den Ausgangspunkt seiner Überlegungen gestellten schweren, mitunter menschenunmöglichen Vergebungsprozesse verlangen jedoch nach einem Begriff von Freiheit, der der Gebundenheit und Angewiesenheit des Menschen, aber auch seiner Ohnmacht, seinem Gefangensein und seinem Verhängnis ebenso Rechnung trägt wie seiner Verantwortung und der Fähigkeit zu gestalteter Freiheit. Dies führt zur grund-

legenden Dialektik des reformatorischen Freiheitsbegriffs und der Problematisierung der menschlichen *cooperatio*, um die es im Folgenden gehen soll.

## **6. Vergebung und Rechtfertigung – ein kritisches Resonanzverhältnis in reformatorischer Perspektive**

Die Konditionalität der göttlichen Vergebung und ihre Bindung an die Vergebungsbereitschaft derer, an denen andere schuldig geworden sind, ist von der reformatorischen Theologie aus einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei ist zu fragen, inwiefern das Anliegen einer theologischen Lehre von der Vergebung, die die damit verbundenen Schwierigkeiten im konkreten Opfer-Täter-Verhältnis ernst nimmt, bewahrt und zugleich theologisch differenzierter weiterentwickelt werden kann.

Sowohl von katholischer Seite als auch innerprotestantisch ist die Rechtfertigungslehre im Blick auf eine ermöglichende oder verstellende Sicht auf Vergebung kritisch angefragt worden. Dabei stand die Auseinandersetzung mit der Shoah im Hintergrund, wobei sich gerade im Blick auf die psychodynamischen Aspekte der Traumatisierung und der dadurch aufgeworfenen Frage nach der (Un-)Möglichkeit von Vergebung trotz aller grundlegenden kontextuellen Unterschiede Parallelen beobachten und beschreiben lassen.

Aus katholischer Perspektive hat sich Karl-Heinz Menke ausgehend von der Problematik der Frage nach der Mitwirkung des Menschen an seiner Rechtfertigung kritisch zur Augsburger Konsenserklärung zur Rechtfertigung (31.10.1999) geäußert.<sup>27</sup> Menke geht dabei von Fragen wie dieser aus: „Was unterscheidet die Täter und Opfer von Auschwitz, wenn die einzige Gerechtigkeit, die es vor Gott gibt, die ausschließlich durch Christus geschenkte Gerechtigkeit ist?“<sup>28</sup> Er wirft einer an der Heilsuniversalität Christi orientierten Rechtfertigungstheologie vor, sie „blende die Erinnerung an die Opfer aus“. Dies setzt er schließlich in Beziehung zur Betonung der Unmöglichkeit der

menschlichen Mitwirkung an der Rechtfertigung, wie sie in § 23 der Konsenserklärung nochmals festgehalten ist.<sup>29</sup> In der sich daran anschließenden Debatte zwischen Bernd Oberdorfer und Karl-Heinz Menke kristallisiert sich eine zentrale Unterscheidung heraus: Fraglich ist nicht, ob die völlige Passivität – das *mere passive* – des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen den Menschen komplett untätig sein lässt oder ob er doch handeln und gute Werke anstreben soll. Vielmehr geht es darum, die radikale Bedingungslosigkeit der Rechtfertigung und die sachliche wie zeitliche Vorgängigkeit derselben zu betonen und so den Stellenwert menschlichen Handelns im Blick auf das Heil zu relativieren.

In seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ bringt Martin Luther diese Problematik in Aufnahme von Matthäus 7,18 mit dem Bild des Baumes und dessen Verhältnis zu den Früchten zur Sprache. „Die Früchte tragen nicht den Baum, so wachsen auch die Bäume nicht auf den Früchten, sondern umgekehrt, die Bäume tragen die Früchte, und die Früchte wachsen auf den Bäumen. Wie nun die Bäume eher sein müssen als die Früchte und die Früchte die Bäume weder gut noch böse machen, sondern die Bäume die Früchte machen, so muss der Mensch in der Person zuvor fromm und böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut.“<sup>30</sup> Damit wird deutlich: Das, was die Früchte trägt, ist konstitutiv zuerst und tragend. Zugleich ist hinsichtlich der Vergebung und der Frage von Sünde und Schuld die Verhältnisbestimmung im Blick auf die guten und bösen Werke zentral: Die bösen Werke, also die Schuld, sind Folge des „Böse-Seins“, also der Sünde, des Menschen. Ebenso wie die guten Werke die Folge des Gut-Seins des Menschen sind. Dass der Mensch also *simul iustus et peccator* ist, ist die Voraussetzung dafür, dass er sowohl gerecht als auch schuldhaft handeln kann. In dieser Dialektik wird auch deutlich: Die anthropologische Bestimmung des Menschen hat zwar eine Verbindung zum konkret gelebten Leben – sei es als Täter oder Opfer –, aber das, was der Mensch vor Gott ist, ist nicht letztgültig von dem konkreten guten oder bösen Werk bestimmt. Person und Werk

sind auch in dieser Hinsicht unterschieden. In der dialektischen Wahrnehmung des Menschen und in der Vorgängigkeit der gnadenhaften Rechtfertigung liegt eine bleibende Stärke des rechtfertigungstheologischen Zugangs.

Von der Frage nach der Vergebung aus ist allerdings auch die Notwendigkeit einer Differenzierung deutlich: Die grundlegende Schuld- und Strafübernahme durch Christus und die Zueignung von dessen Gerechtigkeit an den Menschen ist auf den Menschen als Sünder gerichtet. Die Sünde wird von Gott her überwunden, so dass der Mensch unter der Verheißung leben kann, dass er grundsätzlich nicht von Gott verworfen ist. In dieser Hinsicht und auf dieser Ebene kann der Mensch zu seinem Heil nichts dazutun. Eine *cooperatio* ist nicht nur unnötig, sondern auch unmöglich. Damit gewinnt der Mensch die Freiheit, ein endlicher Mensch zu sein, und zugleich wird deutlich, dass seine Freiheit eine rückgebundene – und das heißt auch: zugemutete, aber nicht konditional geforderte – Freiheit ist.

Im Zentrum der reformatorischen Rechtfertigungslehre steht die Universalität und Unhintergebarkeit der Sünde und die aufgrund des „fröhlichen Wechsels“ bereits vorweggenommene und eschatologisch intendierte universale Rettung. Die Schwäche und Grenze dieses universalen Sünden- und Rechtfertigungsbegriffs besteht nun jedoch darin, dass konkrete Schuld und darauf bezogenes, Recht aufrichtiges Handeln Gottes zunächst unterbestimmt sind oder gar aus dem Blick geraten können.<sup>31</sup> Überspitzt und selbstkritisch gefragt könnte das zu einer Frage wie dieser führen: Wenn sogar die grundlegende Sünde des Menschen schon längst vor Gott vergeben ist und der Mensch unverdient gerechtfertigt wird, liegt es dann nicht nahe, die konkrete Schuld, die ihren Grund in der Sünde des Menschen haben mag, aber nicht mit dieser in eins fällt, vor Gott zu relativieren? Auf diese Weise für einen Automatismus von Vergebung zu plädieren, trägt allerdings die Gefahr in sich, einer theologisch sanktionierten Banalisierung der Schuld das Wort zu reden, die auf zweierlei Weise geschehen kann: durch die Verschleierung oder das Verschweigen konkreter Täter-Opfer-

Konstellationen zu Ungunsten der Opfer oder durch leichtfertige Vergebung, die die Schwere der Schuld übergeht.

## **7. Vergebung als Prozess im Erwartungs- und Hoffnungshorizont von geschehener Rechtfertigung her auf verheißene Gerechtigkeit hin**

An dieser Stelle sind nun einige Grundzüge und Aspekte auf dem Weg hin zu einer theologischen Lehre von der Vergebung zu formulieren, die freilich kaum mehr sein können als Eckpunkte eines Reflexionsrahmens für die Komplexität der Vergebung, die jedoch der Komplexität dessen, was mit sexualisierter Gewalt sowohl für die individuell Betroffenen als auch für die Gemeinschaft der Kirche verbunden ist, korrespondiert.

Für ein prozessual ausgerichtetes Verständnis von Vergebung ist die Vorgängigkeit geschehener Rechtfertigung konstitutiv. Diese hat ihren christologischen Grund im stellvertretenden Versöhnungshandeln Christi am Kreuz. Von dort ist deutlich, dass der Mensch in der Fülle seines Daseins als Gerechter und Sünder zugleich zu sehen ist, mithin als einer, der Schuld auf sich lädt und zum Opfer werden kann, und zwar sowohl im zwischenmenschlichen Bereich als auch strukturell und in sozialen und systemischen Zusammenhängen. Von der geschehenen Rechtfertigung her wird die grundlegende soteriologische Ohnmacht des Menschen deutlich. Zugleich liegt in ihr der Grund dafür, von einer Entsprechung von erfahrener göttlicher Barmherzigkeit und Vergebung und zwischenmenschlicher Barmherzigkeit und Vergebung sprechen zu können. Die den Menschen von Gott trennende Sünde und die den Menschen vom Menschen trennende Schuld sind jedoch auch auf der Linie einer solchen Entsprechungsfigur zunächst voneinander zu unterscheiden. Allerdings bleiben beide insofern aufeinander bezogen, dass vor Gott nicht nur die Sünde, sondern auch die zwischenmenschliche Schuld eine Rolle spielt.

Auf der Basis dieser Unterscheidung ist es zentral, die geschehene Versöhnung zwischen Mensch und Gott nicht nur im

Sinne eines deklaratorischen Ein-für-alles-Mal zu verstehen. Vielmehr ist von dort her auch ein geschichtlicher Erwartungs- und Verheißungshorizont eröffnet, in dessen Licht sich konkrete Lebens- und Schuldgeschichten ereignen. Konkrete Schuldgeschichten und Konstellationen, in denen es Täter und Opfer gibt, sind – jedenfalls situativ – von Asymmetrie gekennzeichnet. Diese Asymmetrien haben Konsequenzen für die Vorstellung der Entsprechung von göttlichem und menschlichem Vergebungshandeln, wie sie in der lukanischen Feldrede (Lk 6,36f.) formuliert ist. Im Blick auf das Verhältnis zum Nächsten wird dort in einer prägnanten Paränese formuliert: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist. Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. Verdammt nicht, so werdet ihr auch nicht verdammt. Vergebt, so wird euch vergeben.“ Barmherzigkeit und Vergebung werden hier parallelisiert und in eine Reihe mit beurteilendem und verurteilendem Verhalten gestellt. Die Grundstruktur dieser lukanischen Auflistung nimmt solche Kommunikationsstrukturen in den Blick, die von Asymmetrie gekennzeichnet sind. Diese Asymmetrie wird durch den Appell zur Vergebung an die Opfer noch verstärkt und beinhaltet die Gefahr einer zweiten Viktimisierung.

Barmherzig aber kann nur derjenige sein, der die Macht hat, auch unbarmherzig zu sein. Auch Richten und Verdammen verlangen nach der Vollmacht und der kommunikativen Macht, Rechts- und Verdammungsurteile wirkmächtig auszusprechen. Von dieser Linie her ist auch der Appell zu vergeben zunächst nur an die zu richten, die in der Lage sind, die Vergebung auch auszusprechen, weil und insofern sie dazu real und wirksam ermächtigt sind.<sup>32</sup> Hier stellt sich die Frage nach einer tiefgründigen Verbindung von soteriologischer Ohnmacht und der Ohnmacht der Opfer. Während in der soteriologischen Ohnmacht die Entlastung für den Menschen begründet liegt, dass er zu seinem eigenen Heil letztlich nichts hinzutun kann, ist die Ohnmacht der Opfer belastende Folge der ihnen zugefügten Gewalt. Vom Gedanken der soteriologischen Ohnmacht aus ist es möglich, die Ohnmacht und die Grenzen der Vergebungsfähigkeit

der Opfer in ein neues Licht zu rücken. Das, was Heil wirkt und heil macht, ist Sache des Handelns Gottes. Damit ist eine Differenz eingezogen, die zwischen der eschatologischen Hoffnung auf verheißene Vergebung und Gerechtigkeit und der begrenzten Möglichkeit von Vergebungsprozessen im Hier und Jetzt unterscheidet.

In diesen Grenzlagen des Nicht-vergeben-Könnens ist die von Dietrich Bonhoeffer in den Fragmenten zur Ethik skizzierte Unterscheidung von Vergebung und Vernarbung von Schuld instruktiv. Das von Bonhoeffer auf die Differenz zwischen Kirche und Völkern bezogene Begriffspaar hat in unserem Kontext und jenseits dieser Differenz konstruktive Kraft. Von Vernarbung von Schuld zu sprechen, ermöglicht es, gegenüber der Alternative von „vergeben“ oder „nicht vergeben“ eine dritte Option einzuführen. Dass Schuld vernarben kann, macht deutlich, dass im Prozess der Geschichte und im Lauf des Lebens heilsame Prozesse möglich sein können. Diese implizieren zwar möglicherweise noch keine endgültige Vergebung, relativieren jedoch dennoch den Schuldzusammenhang, indem Wunden zu Narben werden. Zugleich macht der Aspekt der Vernarbung deutlich, dass Vergebung eschatologisches Hoffnungsgut ist. Auf dem Weg zu einem prozessualen Verständnis von Vergebung wird es über den Begriff der Vernarbung möglich, die Vorläufigkeit und die zeitliche Dimension des Umgangs mit Schuld in den Blick zu nehmen.<sup>33</sup>

Für die Frage nach schwierigen Vergebungsprozessen ist der Gedanke der Vernarbung instruktiv. „Im Verlauf einer imperialistischen Eroberungspolitik, die sich unter der Verachtung des Rechtes, unter Vergewaltigung des Schwächeren vollzog, hat es immer wieder jene allmähliche Wendung zum Recht, zum Frieden, ja zum Glück der einstmals Vergewaltigten gegeben, die eine Vernarbung der vergangenen Schuld bedeutete. Damit wird zwar die Schuld nicht gerechtfertigt, nicht aufgehoben, nicht vergeben, sie bleibt bestehen, aber die Wunde, die sie riss, ist vernarbt.“<sup>34</sup> Bonhoeffer lenkt damit den Blick auf einen allmählichen Heilungsprozess. Während für Bonhoeffer der Ge-

danke wichtig war, dass es für die Kirche und die einzelnen Gläubigen grundsätzlich um einen „völligen Bruch mit der Schuld und einen Neuanfang, der durch die Vergebung der Sünde geschenkt wird“, geht,<sup>35</sup> scheint mir der Gedanke des allmählichen Heilungsprozesses für die Problemkonstellation der schwierigen und langwierigen Vergebungsprozesse hilfreich zu sein. Vernarbung als dritte Option neben der Alternative von Vergeben oder Nicht-Vergeben bietet hier die konzeptionelle und begriffliche Möglichkeit, die Prozessualität der Vergebung zu denken.

Dies führt zur eschatologischen Dimension der Vergebung und der Rolle des Gerichts. Insofern das eschatologische Gericht die facettenreiche und aus einer Fülle von Situationen bestehende Komplexität des Lebens aufdeckt, ist hier die eindeutige Zuschreibung von Tätern und Opfern relativiert. Zugleich impliziert die aufdeckende und Gerechtigkeit aufrichtende Dimension des Gerichts auch, dass genau die Schuldverhältnisse ans Licht kommen, die das Gottes- und Menschenverhältnis nachhaltig gestört oder zerstört haben und der Vergebung und Versöhnung bedürfen. Sowohl die Macht der Täter als auch die Ohnmacht der Opfer bedürfen des schöpferischen Handelns Gottes.<sup>36</sup> Die Aussicht auf das Recht schaffende Gericht und auf den Richter, der mit gnädigem Blick das gelebte Leben beurteilen wird, trägt in sich transformatorische Kraft: Sie entlastet die Opfer vom Zwang zur Vergebung, eröffnet den Tätern eine neue Perspektive und richtet die Menschlichkeit auf, die in den Schuldzusammenhängen zerstört worden war. So wird deutlich: Jenseits allen menschlichen Unvermögens zu vergeben, gibt es eine Instanz und einen Adressaten für die Bitte um Vergebung und für die Wiederaufrichtung der Menschlichkeit. Diese Aussicht impliziert in einem zweiten Schritt dann auch für den verohnmächtigten Menschen Möglichkeiten der Vergebung, die sich im Modus der Bitte an Gott richten.

## 8. Vergebung als an Gott adressierte Bitte

Die Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt führt zur Frage, wie wir theologisch so von Vergebung sprechen können, dass angesichts schwerer Schuld die Unmöglichkeit oder zumindest die Schwierigkeit der Vergebung durch die Opfer im Blick bleibt. Die Entsprechung des menschlichen und des göttlichen Vergebungshandelns ist durch die prominente Verortung im Rahmen der Bitten des Vater Unser in den Gebetsrahmen gespannt. So sind Schuldiggewordene und die, an denen Schuld geschah, gemeinsam auf den Adressaten des Gebets bezogen. Exemplarisch für diese Adressierung ist das in Lukas 23,34 überlieferte Gebet Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Es ist nicht Jesus selbst, der die unbedingte Vergebung denen zuspricht, die nicht um Vergebung gebeten haben, sondern er richtet die Bitte um Vergebung an den Vater. Von hier aus wird die Erkenntnis der und der nüchternen Blick auf die Schuld mitnichten kleiner oder verharmlost; vielmehr kommen auch die Schuldverstrickungen in den Blick, bei denen die Schuldigen „nicht wissen, was sie tun.“ Wenn von Vergebung die Rede ist, stehen konkrete Schuld und konkrete Menschen im Raum, die in spezifischen Situationen und Konstellationen aneinander Täter und Opfer wurden. Zugleich sind diese Menschen als die, die sie sind, sowohl Gerechtfertigte als auch Sünder. Diese Fundamentaldialektik und die auf die Fülle des Lebens zielende Versöhnung des Menschen mit Gott verschärft und relativiert zugleich die Schwierigkeit der Vergebung. Die Verschärfung besteht darin, dass von der Perspektive auf konkrete Schuldverstrickungen her eine leichtfertige Rede von Vergebung unmöglich wird. Eine solche gelänge nur auf der Basis billiger, weil zum Prinzip erhobener und so am Ernst der Schuld vorbeisender Gnade. Die Relativierung besteht darin, dass angesichts der eschatologischen Verheißung des Recht schaffenden Gerichtes, in dem unter den gnädigen Augen Gottes das Beschämende des Lebens aufgedeckt und zurechtgebracht wird, die Grenzen und die Endlichkeit mensch-

licher Vergebungsfähigkeit zu würdigen ist. Dass kein Mensch sich das Heil erwirken kann, bedeutet so auch, dass keinem die Verantwortung für das Heil des anderen durch den Zwang zur Vergebung aufzubürden ist.

Sowohl Täter wie Opfer bedürfen auf je eigene Weise einer Befreiung. Diese Befreiung ist im Horizont des rechtfertigenden Handelns Gottes verheißen. In diesem Horizont können dann auch die Bitte und die Gewährung von Vergebung provoziert, eröffnet und befördert, ja zugemutet werden. Die Aussicht auf das Recht aufrichtende Handeln Gottes im Gericht entlastet Betroffene sexualisierter Gewalt vom Zwang zur Vergebung. Ohne die Anerkennung der Schuld durch die Täter, die aufrichtige Bitte um Vergebung und die Bereitschaft, die langen Wege in der Wiedergewinnung des Muts zur Verletzlichkeit mitzugehen, kann Vergebung nicht in den Blick kommen. Eine Relektüre der Theologie der Vergebung kann so auch dazu beitragen, dass die Erfahrungen und das Leid von Betroffenen sexualisierter Gewalt in der wahrheits- und gewissheitssuchenden Gemeinschaft der Kirche konstitutive Bedeutung bekommen.

### **Anmerkungen**

<sup>1</sup> Vgl. Unabhängiger Beauftragter für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs, Fakten und Zahlen zu sexueller Gewalt an Kindern und Jugendlichen, Stand: Januar 2020 ([https://beauftragter-missbrauch.de/fileadmin/Content/pdf/Pressemitteilungen/2020/01\\_Januar/28/Fact\\_Sheet\\_Zahlen\\_und\\_Fakten\\_sexueller\\_Missbrauch.pdf](https://beauftragter-missbrauch.de/fileadmin/Content/pdf/Pressemitteilungen/2020/01_Januar/28/Fact_Sheet_Zahlen_und_Fakten_sexueller_Missbrauch.pdf), abgerufen am 15.01.2022).

<sup>2</sup> Vgl. Sexueller Missbrauch in Organisationen. Erkennen, Verstehen, Handeln, hg. von Uwe Eglau / Elisabeth Leitner / Johannes Leitner / Michael Scharf, Wien 2011, 20. Für den katholischen Bereich vgl. Regina Heyder und Ute Leimgruber: Spiritueller und sexueller Missbrauch an erwachsenen Frauen. Was aus den Berichten von Betroffenen zu lernen ist, in: Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, hg. von Barbara Haslbeck u. a., Münster 2020, 187ff.

<sup>3</sup> Vgl. zum Zusammenhang von Silencing und Vulnerabilität insbesondere Pamela Sue Anderson und Nicholas Bunnin, Silencing and Speaker Vulnerability, in: Angelaki 25:1–2 (2020), 36–45, DOI: 10.1080/0969725X.2020.1717770.

<sup>4</sup> Zum Ansatz einer realistischen Anthropologie vgl. Heike Springhart: Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie, Tübingen 2016, 13–21; sowie dies.: Exploring Life's Vulnerability. Vulnerability in Vitality, in: Exploring Vulnerability, hg. von ders. und Günter Thomas, Göttingen 2017, 13–34.

<sup>5</sup> Davon unbenommen ist selbstverständlich die individuelle Entscheidung von Betroffenen, der Kirche den Rücken zu kehren. Dass es keine homogene Gruppe „der Betroffenen“ gibt, gehört zu den ebenfalls grundlegenden Erkenntnissen der letzten Jahre. Zur Auseinandersetzung mit den Schattenseiten öffentlicher Entschuldigungsgesten kirchlicher Verlautbarungen vgl. Mathias Wirth: Die Banalisierung sexualisierter Gewalt im Gestus ihrer Entschuldigung, in: Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, hg. von Mathias Wirth / Isabella Noth / Silvia Schroer, Berlin 2022, 355ff.

<sup>6</sup> Vgl. Pamela Sue Anderson: Arguing for ‚Ethical‘ Vulnerability. Towards a Politics of Care, in: Exploring Vulnerability, 147–162, 157.

<sup>7</sup> Vgl. Ursula Wirtz: Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 2005, 22f.

<sup>8</sup> Vgl. Trauma heilen, hg. von Luise Reddemann / Cornelia Dehner-Rau, Stuttgart 2013, 53.

<sup>9</sup> Bei den hier vorgetragenen Überlegungen handelt es sich um die Aufnahme und Weiterführung dessen, was ursprünglich erschienen ist in: Heike Springhart: „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern ...“? Zu einer theologischen Lehre von der Vergebung, in: Evangelische Theologie, 76. Jg., Heft 2, 111–121.

<sup>10</sup> Vgl. Ulrike Bail: Von der Langsamkeit der Vergebung, in: Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, hg. von Ulrike Eichler / Ilse Müllner, Gütersloh 1999, 99–123, 101.

<sup>11</sup> Diese Verankerung und Adressierung des Irdischen, die nicht durchgehend eschatologisch zu interpretieren ist, hat Matthias Konradt (Das Evangelium nach Matthäus, NTD, Teilband 1, Göttingen 2015, 107) nochmals betont.

<sup>12</sup> Vgl. Magdalene L. Frettlöh: Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller. Notizen zu Schuld und Vergebung, Sühne und Strafvollzug in eschatologischer Perspektive, in: EvTh, 74. Jg., Heft 5, 364–379, 369.

<sup>13</sup> Vgl. die Parallelstellen in Sirach 28,1ff.: „Wer sich rächt, wird Rache vom Herrn erfahren, und seine Sünden wird ihm fest und sicher anrechnen. Erlass das (dir angetane) Unrecht deinem Nächsten, und alsdann werden, wenn du darum bittest, deine Sünden vergeben werden.“ Zitiert nach: Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch, hg. von Hermann Strack / Paul Billerbeck, München <sup>2</sup>1926, 422.

<sup>14</sup> Vgl. Christof Gestrich: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die

christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 244.

<sup>15</sup> Vgl. Frettlöh: *Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller*, 370.

<sup>16</sup> Vgl. Dirk Ansorge: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg im Breisgau 2009, 528.

<sup>17</sup> Johann Baptist Metz: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 2006, 57.

<sup>18</sup> A. a. O., 165. Zur Rezeption und konstruktiven Aufnahme des Metz'schen Ansatzes vgl. auch Jan-Heiner Tück: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn <sup>2</sup>2001.

<sup>19</sup> A. a. O., 164.

<sup>20</sup> A. a. O., 18.

<sup>21</sup> A. a. O., 165. Vgl. zur Yom-Kippur-Liturgie: *Mischna, Traktat Yoma VIII 8,9*; Übers. Lazarus Goldschmidt III, 251.

<sup>22</sup> Vgl. Ansorge: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 17.

<sup>23</sup> A. a. O., 41.

<sup>24</sup> Vgl. Ottmar Fuchs: *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, 153.

<sup>25</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Nachfolge*, hg. v. Martin Kuske / Ilse Tödt, München <sup>2</sup>1994, 29.

<sup>26</sup> Vgl. Marie M. Fortune: *Sexual Violence. The Sin Revisited*, Cleveland 2005, 163.

<sup>27</sup> Vgl. Karl-Heinz Menke: *Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens*, in: *Cath (M)* 63 (2009), 58–72. Im selben Heft findet sich eine Replik von Bernd Oberdorfer, auf die auch Menke nochmals reagiert. Vgl. Bernd Oberdorfer: „Ohne uns“? *Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre*, a. a. O., 73–80 und Karl-Heinz Menke: *Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“*, a. a. O., 138–142.

<sup>28</sup> Vgl. Menke: *Rechtfertigung*, 60.

<sup>29</sup> „Wenn Lutheraner betonen, dass Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist, [...] verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen, sondern wollen zum Ausdruck bringen, dass die Rechtfertigung frei bleibt von menschlicher Mitwirkung und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt“ (a. a. O., 62).

<sup>30</sup> Martin Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: Martin Lu-

ther. Ausgewählte Schriften, Bd. 1: Martin Luther. Aufbruch zur Reformation, hg. von Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling, Frankfurt am Main 1995, 255.

<sup>31</sup> Vgl. Jürgen Moltmann: Gerechtigkeit für Opfer und Täter, in: ders.: In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zu einer trinitarischen Theologie, München 1991, 74–88, 75.

<sup>32</sup> Zur Notwendigkeit der Bitte um Vergebung vgl. Lukas 17, 3bff.: „Wenn dein Bruder sündigt, so weise ihn zurecht; und wenn er es bereut, vergib ihm. Und wenn er siebenmal am Tag an dir sündigen würde und siebenmal wieder zu dir käme und spräche: Es reut mich!, so sollst du ihm vergeben.“

<sup>33</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer: Ethik, hg. v. Ilse Tödt u. a., Gütersloh <sup>2</sup>2006, 134. Vgl. zu dieser Figur auch Magdalene Frettlöh: Vergebung oder „Vernarbung der Schuld“? Theologische und philosophische Notizen zu einer fragwürdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: EvTh, 70. Jg., Heft 2, 116–129.

<sup>34</sup> Bonhoeffer: Ethik, 134.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Vgl. Günter Thomas: Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das Leben in der „zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn 2009, 403.