

Ulrike Peisker [Hrsg.]

# Vom Umgang mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen

Interdisziplinäre Zugänge

VERLAG KARL ALBER





**Vulnerabilität, Vulneranz, Resilienz  
Vulnerability, Vulnerance, Resilience**

**Herausgegeben von**  
Prof. Dr. Hildegund Keul  
Prof. Dr. Thomas Müller  
Prof. Dr. Maike Schult

**Wissenschaftlicher Beirat**  
Prof. Dr. Christian Bauer  
Prof. Dr. Claudia Bruns  
Prof. Dr. Jörn Müller  
Prof. Dr. Caroline Schmitt  
Prof. Dr. Hella von Unger  
Peter J. Winzen  
Prof. Dr. David Zimmermann

**Band 4**

Ulrike Peisker [Hrsg.]

# Vom Umgang mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen

Interdisziplinäre Zugänge

VERLAG KARL ALBER



Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.



© Coverbild: Tran-Photography – stock.adobe.com

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2025

© Die Autor:innen

Publiziert von  
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der  
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG  
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Gesamtherstellung:  
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG  
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99215-9

ISBN (ePDF): 978-3-495-99216-6

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495992166>



Onlineversion  
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

# Inhaltsverzeichnis

*Ulrike Peisker*  
**Wie umgehen mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen?**  
Eine Einleitung . . . . . 7

**I. Von der Verletzbarkeit zur Verletzung – Voraussetzungen für das Reden über den Umgang mit entstandenen Verletzungen . . . . . 21**

*Maria-Sibylla Lotter*  
**Das traumatisierte Opfer**  
Wie durch die Verflechtung von medizinischen und moralischen Kategorien ein neuer Opfertypus geschaffen wurde . . . . . 23

*Michael Roth*  
**(Hoch)sensibilität für Verletzlichkeit und Unzumutbares**  
Über die Gefahren von Triggerwarnungen, Forderungen nach *safe spaces* und Begrenzungen von schädlichen Meinungen im öffentlichen Raum . . . . . 49

*Gerhard Schreiber*  
**Quäle deinen Nächsten?**  
Zur ethischen Beurteilung einvernehmlicher Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken. . . . . 75

**II. Umgang der Verletzer:innen mit ihrem Verletzen und den durch sie Verletzten . . . . . 103**

*Brigitte Boothe*

**Reue und die eigene Fragwürdigkeit . . . . . 105**

*Ulrike Link-Wieczorek*

**Wiedergutmachung im Prozess der Versöhnung – umstritten, unmöglich und doch unverzichtbar? . . . . 133**

**III. Umgang der Verletzten mit Verletzungen – Zwischen Vergeltung und Vergebung . . . . . 153**

*Lisanne Teuchert*

**Von Rachedurst bis zu gerechtem Zorn  
Zugänge zu retributiven Emotionen aus der Perspektive  
theologischer Anthropologie . . . . . 155**

*Sonja Fückert*

**Vergebung *revisited* – Plädoyer für eine andere  
Konfliktkultur . . . . . 173**

*Ulrike Peisker*

**Unbeabsichtigt vergeben?  
Zur Problematik des Vergeben-Wollens . . . . . 197**

*Susanne Boshammer*

**Moralische Verletzungen und die normative Kraft des  
Verzeihens . . . . . 215**

**Verzeichnis der Autor:innen . . . . . 239**

# Wie umgehen mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen?

## Eine Einleitung<sup>1</sup>

Menschen verletzen einander und sind verletzbar – sie sind „vulnerant“ und „vulnerabel“<sup>2</sup>, an dieser anthropologischen Grundeinsicht besteht gemeinhin kein Zweifel.<sup>3</sup> Wo immer Menschen zueinander in eine Beziehung treten, sei sie intim, freundschaftlich oder kollektional, besteht die Möglichkeit zur Verletzung dieser Beziehung und der in dieser Beziehung Stehenden. Sind Vulneranz und Vulnerabilität als *conditiones humanae* anerkannt, so wird in gegenwärtigen

- 
- 1 Dieser Band geht auf die Ergebnisse einer durch die *Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung* geförderten, interdisziplinären Tagung zum Umgang mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen zurück.
  - 2 Zur Terminologie vgl. Keul, Hildegund, Diskursgeschichtliche Einleitung zur theologischen Vulnerabilitätsforschung, in: dies., *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 7–18, 10–12; vgl. auch Bernhardt, Fabian, Der eigene Schmerz und der Schmerz der anderen. Versuch über die epistemische Dimension der Verletzlichkeit, in: *Hermeneutische Blätter* 23 (2017), 7–22, 9–11.
  - 3 vgl. Klein, Rebekka A., Der ethische Sinn der Verletzlichkeit. Ein hermeneutisch-phänomenologischer Beitrag, in: Michael Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Humanprojekt 19, Berlin 2022, 57–84; Teuchert, Lisanne/Christoffersen, Mikkel Gabriel/Dietz, Dennis, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion*, Religion in Philosophy and Theology 119, Tübingen 2022, 1–18, 7–10; Springhart, Heike, Vulnerabilität als Kernkategorie einer realistischen Anthropologie. Grundsätzliche Erwägungen aus Sicht der evangelischen Theologie, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 100–217; Keul, Hildegund/Müller, Thomas, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 9–12.



gesellschaftlichen Diskursen nicht selten eine jüngst gesteigerte *emotionale* Verletzlichkeit im zwischenmenschlichen Miteinander und damit einhergehend eine Zunahme von Momenten der Verletztheit diagnostiziert, sei es negativ im Sinne einer gesteigerten Empfindlichkeit oder positiv im Sinne einer gesteigerten Empfindsamkeit.<sup>4</sup> Mit dem regen gesellschaftlichen Diskurs korrespondiert ein neu beziehungsweise erneut wachsendes geisteswissenschaftliches Interesse an Verletzlichkeit, Verletztheit und dem Akt des Verletzens. Dabei ist dem gesellschaftlichen und dem wissenschaftlichen Diskurs gemein, zu der Frage zu provozieren, wie in unseren Beziehungen mit entstandenen Verletzungen umgegangen wird beziehungsweise werden kann.

Der in diesem Band abgebildete interdisziplinäre Austausch zwischen Theologie, Philosophie, Soziologie und Psychologie partizipiert an dem Interesse einer Verständigung bezüglich dieser Fragen und trägt durch die interdisziplinäre Konzeption der Multidimensionalität des Phänomens emotionaler Verletzungen und dem Umgang mit ihnen Rechnung. Dabei ist primär ein systematischer Zugang leitend und historische Ansatzpunkte nur von sekundärem Interesse, insofern dieser Band um ein Verstehen gegenwärtiger Phänomene des Verletztseins und des Umgangs damit bemüht ist, deren Genese gegebenenfalls historisch erhellt werden kann, ohne dass historische Verständnisse von Verletzlichkeit, Verletzungen und dem Umgang damit eigens im Fokus des Interesses stehen.

In dem Bemühen zu verstehen, was genau zwischen Menschen geschieht, wenn sie einander verletzen und in welcher Weise mit solchen Verletzungen umgegangen werden kann, kann auf die Erkenntnisse verschiedener Diskurse zurückgegriffen werden, die in unterschiedlichen Disziplinen, teils auch interdisziplinär geführt werden, aber thematisch eher parallel laufen und bisher nur punktuell verknüpft sind. So sind für die Fragestellung dieses Bandes neben dem Vulnerabilitäts- und Vulneranzdiskurs auch der Resilienz-, Emotions-, Empathie-, Gerechtigkeits- und der Schulddiskurs von Interesse. Dabei fällt auf, dass der Vulnerabilitäts- und Vulneranzdiskurs

---

4 vgl. Han, Byung-Chul, Palliativgesellschaft. Schmerz heute, Fröhliche Wissenschaft 169, Berlin <sup>4</sup>2022; Flaßpöhler, Svenja, Sensibel. Über moderne Empfindlichkeit und die Grenze des Zumutbaren, Stuttgart <sup>3</sup>2021, 13–45.

vor allem im Gespräch mit dem Resilienz-<sup>5</sup> und neuerdings auch dem Emotionsdiskurs<sup>6</sup> geführt wird, weniger aber mit dem Schuld- und Gerechtigkeitsdiskurs, die ihrerseits wiederum vermehrt miteinander in Dialog stehen.<sup>7</sup> Die Verknüpfung der verschiedenen Diskursfelder scheint jedoch unbedingt angezeigt, da jeweils unter unterschiedlichen Vorzeichen derselbe Phänomenbereich der Betrachtung unterzogen wird. Eine Verknüpfung ermöglicht daher, jeweils auf blinde Flecken in den bisherigen Diskussionen aufmerksam zu werden und ihnen entgegenzuwirken. An zwei Punkten zeichnet sich dieses Potential besonders deutlich ab:

*Erstens* können die Einsichten aus dem Vulnerabilitäts- und Emotionsdiskurs die im Rahmen des Schuld- und Gerechtigkeitsdiskurses geführten Diskussionen um die Perspektive der emotionalen und affektiven Qualität des Diskutierten ergänzen. Während Fragen nach dem „Umgang mit Schuld“<sup>8</sup> in erster Linie unter einem normativ-moralischen Vorzeichen verhandelt werden und diejenigen Situationen, die zu Strafe, Rache, Sühne, Wiedergutmachung, Nachsicht, Vergebung und anderem mehr als Formen des Umgangs mit Schuld reizen, primär als Vorkommnis moralischen Unrechts und Ungerechtigkeit charakterisiert werden, kann der Vulnerabilitäts- und Emotionsdiskurs auf die meist tiefgreifende emotional-affektive und damit auch subjektive Dimension dessen hinweisen, worauf die genannten Umgangsformen eine mögliche Reaktion sind.<sup>9</sup> Umgekehrt vermag

---

5 vgl. Breyer, Thiemo, Selbstsorge und Fürsorge zwischen Vulnerabilität und Resilienz, in: Cornelia Richter (Hg.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie, Religion und Gesundheit 1, Stuttgart 2017, 119–132; Keul, Hildegund, Vulnerabilität und Resilienz. Christlich-theologische Perspektiven, in: Münchener Theologische Zeitschrift 67 (2016), 224–233; Held, Martin, Resilienz und Verwundbarkeit. Eine Initiative in der Evangelischen Akademie Tutzing, in: Münchener Theologische Zeitschrift 67 (2016), 284–285.

6 vgl. Teuchert, Lisanne/Christoffersen, Mikkel Gabriel/Dietz, Dennis (Hg.), Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion, Religion in Philosophy and Theology 119, Tübingen 2022.

7 vgl. Moos, Thorsten/Engert, Stefan (Hg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung, Normative Orders 15, Frankfurt a.M. 2016; Beyerle, Stefan/Roth, Michael/Schmidt Jochen (Hg.), Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen, Theologie, Kultur, Hermeneutik II, Leipzig 2009.

8 Moos/Engert (s. Anm. 7).

9 vgl. Boshammer, Susanne, Die zweite Chance. Warum wir (nicht alles) verzeihen sollten, Hamburg 2020, 26f; Peisker, Ulrike, Zwischenmenschliche Vergebung.

der Schuld- und Gerechtigkeitsdiskurs im Blick auf Verletzungen eine „affektiv-normative Doppelstruktur“<sup>10</sup> durchsichtig zu machen, insofern jeder Verletzung mindestens eine „schwache, normative Valenz“<sup>11</sup> attestiert werden kann und Ausdruck dessen ist, dass „[z]u dem empfundenen Schmerz [...] ein Bewusstsein hinzutreten [muss], das diesen Schmerz als Unrecht qualifiziert und der erlittenen Verletzung damit den Stempel des Unzulässigen aufdrückt“<sup>12</sup>.

*Zweitens* kann der Vulnerabilitätsdiskurs durch den Schuldiskurs um den Fokus auf konkrete Verletzungen in zwischenmenschlichen Nahbeziehungen ergänzt werden. Interessanterweise versammeln die einschlägigen Sammelbände des theologisch initiierten, interdisziplinär angelegten Vulnerabilitätsdiskurses<sup>13</sup> nämlich beinahe ausschließlich Beiträge zur Verletzlichkeit und Verletzungen in einem erweiterten Sinne und weniger zur paradigmatischen Grundsituation von Verletzungen in menschlichen Beziehungen, in denen ein Mensch einen anderen verletzt. So werden Vulneranz und Vulnerabilität in politi-

---

Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive, *Religion in Philosophy and Theology* 128, Tübingen 2024, 69–75; Peisker, Ulrike, Der assistierte Suizid als Beziehungsabbruch. Verortung zwischenmenschlicher Schuld in einem aktuellen Problemfeld, in: Matthias Pulte/Josef Ruthig (Hg.), *Assistierter Suizid. Ethische Fragen und rechtliche Entwicklungen angesichts fortschreitend pluralisierender Lebenswelten*, Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht 10, Würzburg 2022, 187–210.

10 Bernhardt, Fabian, *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Berlin 2021, 81.

11 a.a.O., 86.

12 a.a.O., 80.

13 Teuchert/Christoffersen/Dietz (s. Anm. 6); Keul, Hildegund (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021; Keul, Hildegund/Müller, Thomas (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020; Springhart, Heike/Thomas, Günter (Hg.), *Exploring Vulnerability*, Göttingen 2017.

scher Hinsicht<sup>14</sup>, in Bezug auf Flucht und Migration<sup>15</sup>, Interkulturalität<sup>16</sup>, Terror<sup>17</sup>, institutionellen Missbrauch<sup>18</sup> und medizinische Aspek-

- 
- 14 Gautier, Dominik, Politische Theologie der Trauer. Das Problem der Unbetrübbarkeit in US-amerikanischen Kreuzestheologien, in: Lisanne Teuchert/Mikkel Gabriel Christoffersen/Dennis Dietz (Hg.), *Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion, Religion in Philosophy and Theology* 119, Tübingen 2022, 207–212; Bauer, Christian, Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft. Widerstand gegen den Terror asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 21–41; Quast-Neulinger, Michaela, Zärtlich jenseits der Naivität. Zur theo-politischen Bedeutung von Verwundbarkeit, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 57–74.
- 15 Keul, Hildegund, Migration im Spannungsraum von Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz. Was Inkarnation zum interdisziplinären Diskurs beiträgt, in: dies (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 75–95; Kohl, Bernhard, Migration und Flucht – philosophisch-theologische Perspektiven, in: Hildegund Keul/Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 32–41; Silva, Melissa, Flucht als Folge menschlicher Vulnerabilität – was Hannah Arendts „Flüchtlings“-Begriff in aktuellen Migrationsdebatten zu sagen hat, in: Hildegund Keul/Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 42–48.
- 16 Quast-Neulinger, Michaela, Perfekte Harmonie oder radikale Exklusion? Theologische Perspektiven auf Verwundbarkeit im christlich-muslimischen Dialog, in: Hildegund Keul/Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 154–164; Egger, Dominik, Interkulturalität – Fremdheit – Vulnerabilität. Über Bildung durch Responsivität, in: Hildegund Keul/Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 165–175.
- 17 Klöcker, Katharina, Verwundbarkeit und Widerstand. Ein theologisch-ethischer Beitrag zur Terrorbekämpfung, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 43–55; Keul, Hildegund, Vulnerabilität und Vulneranz in Unsicherheit und Terrorangst – eine theologische Perspektive, in: dies./Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 60–71.
- 18 Hallay-Witte, Mary, Institutionelle Vulneranz und Vulnerabilität. Sich anvertrauen – ein ethischer Moment, in: Hildegund Keul/Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 72–84; Kirchner, Elisabeth, Sexualisierte Gewalt in Institutionen und der Beratungsansatz von „Wildwasser Würzburg“;

te<sup>19</sup> behandelt, aber weniger in Bezug auf Verletzungen von in unmittelbarer Beziehung stehenden Menschen im alltäglichen Miteinander. Demgegenüber ist bei dem Fragen nach Schuld und dem Umgang mit ihr meist das konkrete zwischenmenschliche Miteinander im Blick<sup>20</sup> und kann so den Vulnerabilitätsdiskurs bereichern.

Dieser Band möchte einen Beitrag leisten zu der Vernetzung dieser unterschiedlichen Diskurse. Hierzu gliedert er sich in drei Abschnitte, von denen der erste die gemeinsame Grundlage für die beiden weiteren Abschnitte bildet. Während im ersten Abschnitt nämlich sowohl Klärungen in Bezug auf die Verletzlichkeit als Grundbedingung menschlichen Daseins und als Bedingung für das Entstehenkönnen konkreter Verletzungen getroffen werden als auch in Bezug auf die Frage, wie aus dem Zustand der Verletzlichkeit hervorgegangene tatsächliche Verletzungen zu verstehen sein könnten, bieten die Abschnitte II und III exemplarisch Einsicht in verschiedene Formen des Umgangs mit entstandenen Verletzungen.

---

in: Hildegund Keul/Thomas Müller (Hg.), *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*, Würzburg 2020, 85–89.

- 19 Haker, Hille, *Verletzliche Freiheit. Zu einem neuen Prinzip der Bioethik*, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 99–118; Bieler, Andrea, *Im Raum des Pathischen. Vulnerabilität in der Seelsorge mit kranken Menschen*, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 119–136.
- 20 Lotter, Maria-Sibylla, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Suhrkamp Taschenbuchwissenschaft 2016, Berlin <sup>3</sup>2019, 123–316; Moos, Thorsten/Engert, Stefan, *Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren. Praktiken des Umgangs mit Schuld in multidisziplinärer Perspektive*, in: dies. (Hg.), *Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung*, Normative Orders 15, Frankfurt a.M. 2016, 13–35; Moos, Thorsten, *Vergebung und Sühne. Zum religiösen Umgang mit Schuld*, in: ders./Stefan Engert (Hg.), *Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung*, Normative Orders 15, Frankfurt a.M. 2016, 89–114; Sjöström, Arne/Braun, Judith/Gollwitzer, Mario, *Rache und ihre Beziehung zu Strafe und Vergebung aus psychologischer Sicht*, in: Thorsten Moos/Stefan Engert (Hg.), *Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung*, Normative Orders 15, Frankfurt a.M. 2016, 51–68.

## I. Von der Verletzbarkeit zur Verletzung – Voraussetzungen für das Reden über den Umgang mit entstandenen Verletzungen

Bevor mögliche Formen des Umgangs mit emotionalen Verletzungen diskutiert werden können, ist es zunächst notwendig, den Horizont zu zeichnen, vor dem diese Fragestellung überhaupt relevant wird. Es gilt daher zu erörtern, inwiefern Menschen überhaupt verletzbar sind. Hierfür unterzieht *Maria-Sibylla Lotter* in ihrem Beitrag die Begriffe des Traumas und des Opfers sowie deren Gebrauch der Betrachtung und analysiert den Einfluss dessen auf das Verständnis von individueller Verletzlichkeit. Lotter rekonstruiert hierfür einen laientheoretischen Traumabegriff, der ihr zufolge das Verständnis von und den Umgang mit Opfern in der Gegenwart maßgeblich prägt. Die ehemals vor allem psychiatrische Kategorie des Traumas habe, so Lotter, eine Ausweitung hinsichtlich ihres Gebrauchs erfahren und werde im Unterschied zu ihrem ursprünglichen Gehalt nicht nur viel häufiger in Anschlag gebracht, sondern darüber hinaus auch mit Passivität und Ohnmacht verknüpft und infolgedessen als etwas verstanden, was Opfer, nicht aber Täter:innen betreffe. Über verschiedene Stadien habe sich die Vorstellung des „totalen Opfers“ etabliert, dessen Ohnmacht und Handlungsunfähigkeit identitätsstiftendes Merkmal sei und das daher Opfervertreter:innen brauche, um der widerfahrenen Ungerechtigkeit Gehör verschaffen zu können. Dies könne zu einer Entmündigung von Opfern führen, die sie ihrem Opfersein nicht entkommen lässt und damit Opfern gegebenenfalls mehr schade als diene. Für die Frage nach möglichen Formen des Umgangs mit emotionalen Verletzungen gibt Lotter mit ihrem Beitrag insofern von der Bedingung potentieller Verletzbarkeit für das Reden über konkrete Verletzungen her zu bedenken auf, inwiefern Vulnerabilität Handlungs(un)fähigkeit impliziert und einen bewussten Umgang mit entstandenen Verletzungen (un)möglich macht.

Die Überlegungen bezüglich der Verletzlichkeit als Ermöglichungsbedingung von Verletzungen werden durch den Beitrag von *Michael Roth* ergänzt. Roth widmet sich in seinem Beitrag der Frage, ob – und wenn ja, inwiefern – in gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskursen ein gesteigertes Bewusstsein, eine Hochsensibilität für Verletzendes und Unzumutbares zu beobachten ist und ob insofern auch von einer gesteigerten Verletzlichkeit ausgegangen werden

kann. Roth erörtert diese Fragen anhand der Forderung nach Triggerwarnungen, *safe spaces* und der Begrenzung von Äußerungen schädlicher Meinungen, die sich Roth zufolge zur Demonstration eigener Hochsensibilität in Bezug auf Vulnerabilität eignen, was Roth zugleich als problematischen Zug beschreibt. So würde sich die Äußerung entsprechender Forderungen zum *moral grandstanding* und *virtue signaling* eigenen, wodurch sie einerseits in der Gefahr stünden, zu (allein) diesem Zwecke instrumentalisiert zu werden und ihnen andererseits eine Tendenz zu stetiger Steigerung und einem ständigem Sich-selbst-Überbieten inhärent sei: Je umfassender der *status quo* in Bezug auf das sei, was als verletzend zu gelten hat, desto sensibler müsse ein Subjekt werden, um die eigene Sensibilität für Vulnerabilität noch zum *moral grandstanding* nutzen zu können. Dies könne jedoch gesellschaftlich problematisch werden. Wo immer mehr als verletzend gilt, und gleichzeitig die Billigung eigenen Verletztwerdens immer weiter sinkt, verliere das Subjekt zunehmend an Handlungsspielraum und setze sich gewissermaßen selbst schachmatt. Mit seiner Problemanzeige einer möglicherweise lebensundienlich werdenden fortwährenden Steigerung von Verletzlichkeit lenkt Roth Augenmerk auf die Frage nach Grenzen und Grenzziehungen in Bezug auf den Bereich des Verletzlichen und damit auch des konkret Verletzbaren und leitet damit zu der Frage über, wann von konkreten Verletzungen gesprochen werden kann.

Haben die ersten beiden Beiträge dazu beigetragen zu erhellen, inwiefern der Mensch überhaupt verletzbar ist, wie sich dies auf ihn auswirkt und wo die Grenzen dessen liegen, soll in einem weiteren Beitrag dieses Abschnitts Einsicht gegeben werden, wie zu verstehen ist, was geschieht, wenn der verletzbare Mensch tatsächlich verletzt wird. In Bezug auf die Frage, was es braucht, damit konkrete Verletzungen zustande kommen, gibt *Gerhard Schreibers* Beitrag exemplarisch Aufschluss, der mit seinen Überlegungen zur ethischen Beurteilung einvernehmlicher Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken die grundlegende Frage berührt, was gegeben sein muss, um nicht nur von Verletzlichkeit als potentieller Verletzbarkeit des Menschen zu sprechen, sondern von tatsächlich erfolgten Verletzungen. Durch das Beispiel sadomasochistischer Sexualpraktiken vermag Schreiber infrage zu stellen, dass das Hauptkriterium für das Vorliegen einer Verletzung das Zufügen von Gewalt ist und stellt stattdessen vielmehr das Kriterium der

Einvernehmlichkeit beziehungsweise „Einverständlichkeit“ ins Zentrum, deren Fehlen Merkmal tatsächlicher Verletzungen sein könnte. Gleichzeitig votiert Schreiber dafür, die Einverständlichkeit nicht als einziges Kriterium für die Legitimität der gewalttätigen Handlungen zu verstehen. Vielmehr hätten auch einvernehmlich gewalttätige Handlungen Grenzen der Legitimität, die Schreiber unter anderem dort gegeben sieht, wo sie der Humanität des Menschen widersprechen, insofern sie sich nicht nur gegen das konkrete Gegenüber, sondern in ihm gegen die Menschheit und damit auch gegen den Handelnden selbst richten würden. Mit diesem für eine Kriteriologie zwischenmenschlicher Verletzungen aufschlussreichen Beispiel sadomasochistischer Sexualpraktiken macht Schreiber unter anderem auf eine mögliche Diskrepanz zwischen Innen- und Außenperspektive aufmerksam. Nicht alles, was für andere wie eine Verletzung aussieht, wird von den Betroffenen notwendigerweise auch als solche wahrgenommen beziehungsweise ist als solche gemeint. Damit speist Schreiber den Aspekt der Deutungssensibilität von Situationen entstandener Verletzungen in die Reflexionsbemühungen dieses Bandes ein. Nicht nur zwischen den konkret Beteiligten und Dritten, sondern vor allem auch zwischen den Beteiligten selbst, zwischen Verletzten und Verletzer:innen, können die Interpretationen davon, wer wem was aus welchen Gründen angetan hat, divergieren. Gerade dies scheint auch beim Umgang mit den Verletzungen selbst nicht selten eine wichtige Rolle zu spielen, insofern unterschiedliche Umgangsmechanismen unter anderem darauf zu zielen scheinen, zunächst eine gemeinsame Interpretation des Geschehenen zu etablieren.

## II. Umgang der Verletzer:innen mit ihrem Verletzten und den durch sie Verletzten

Der zweite Abschnitt dieses Bandes widmet sich möglichen Umgangsformen der Verletzer:innen mit ihrem verletzenden Verhalten, den dadurch entstandenen Verletzungen und mit den Menschen, die sie verletzt haben. Dies setzt – darin schließen die hier enthaltenen Beiträge an den Hinweis auf die Interpretationssensibilität des vorigen an – ein Einverständnis zwischen Verletzten und Verletzer:innen über ebendies voraus: sich in einer Situation des Verletzens und Verletzt-



werdens vorzufinden. Ein Ausdruck dieses Einverständnisses seitens der Verletzer:innen kann die Reue sein. *Brigitte Boothe* macht mit ihrem Beitrag daher auf eine Facette möglichen Umgangs von Täter:innen mit durch sie verursachten Verletzungen aufmerksam, wenn sie das Phänomen der Reue aus psychologischer beziehungsweise psychoanalytischer Perspektive thematisiert. Boothe unterscheidet Reue von einer Art Bedauern von vergebenen Lebenschancen und ähnlichem und profiliert demgegenüber ein Verständnis von Reue in Bezug auf Geschehnisse mit moralischem Impact. Boothe schlägt vor, Reue in diesem Zusammenhang als Selbstentmächtigung der Täter:innen zu verstehen, die ein Leiden an dem Leiden beziehungsweise Leidenmachen anderer ist. Davon abzugrenzen seien Formen des *Self-Blamings*, bei denen es vielmehr um die Inszenierung von Betroffenheit und ein „Schauspiel massiver Selbstattacke“ gehe, bei der es zu „leiser Selbstbewunderung für die Großartigkeit des eigenen Martyriums“ kommen könne. Im Gegensatz dazu komme Reue ohne ein solches „Spektakel“ aus und habe nicht die eigene Entschuldung im Blick. Vielmehr gehe es bei Reue um den anderen, den durch das eigene Handeln Verletzten und sei damit als Beziehungsgeschehen zu verstehen, das Neuanfänge in Beziehungen ermöglichen könne, auch wenn sie diese nicht notwendig nach sich ziehe.

*Ulrike Link-Wieczorek* trägt mit ihren Überlegungen bezüglich Wiedergutmachungsmechanismen einen weiteren Aspekt hinsichtlich möglicher Formen des Umgangs von Täter:innen mit den durch sie gewirkten Verletzungen bei. Entlang von drei Kontexten, in denen Wiedergutmachung eine Rolle spiele, dem der Kriegsreparationen auf staatlicher Ebene, dem des Täter-Opfer-Ausgleichs und der symbolischen Wiedergutmachung auf strafrechtlicher Ebene und dem organisierter Versöhnungsprozesse im innerkirchlichen Bereich, spürt Link-Wieczorek der Bedeutung von Wiedergutmachung für Versöhnungsprozesse nach. Wiedergutmachungsbemühungen seien nicht als Ungeschehenmachen des Geschehenen oder als vollständige Wiederherstellung des vorherigen Zustandes zu verstehen, sondern vielmehr als Signale von Täter:innen an die Verletzten, dass sie zu Umkehr und Reue bereit seien. Solche Signale könnten beispielsweise die Unterstützung der Verletzten in ihrer weiteren Lebensführung umfassen, vor allem in Bereichen, die durch die Verletzung tangiert wurden. Reflektiere man diese Prozesse theologisch, so empfehle sich, nicht nur ein zweipoliges Beziehungsmodell

zwischen Gott und Mensch zugrunde zu legen, sondern ein mehrpoliges zwischen Gott, Mensch und Mitmenschen. Sowohl Boothe als auch Link-Wieczorek heben mit ihren Überlegungen jeweils hervor, dass der Umgang der Verletzter:innen mit den Verletzungen ein Beziehungsgeschehen ist und insofern eben auch immer Umgang mit den durch sie verletzten Personen. Damit bereiten sie bereits den Weg für die im III. Abschnitt thematisierten Umgangsformen der Verletzten mit den ihnen zugefügten Verletzungen und ihren Verletzter:innen.

### III. Umgang der Verletzten mit Verletzungen – Zwischen Vergeltung und Vergebung

Fragt man nach den Möglichkeiten der Verletzten zum Umgang mit ihren Verletzungen, mögen einem in den hiesigen Zusammenhängen zunächst gesellschaftlich angesehene Optionen wie etwa die des Verzeihens, der Nachsicht oder des Kompromisssschließens einfallen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Möglichkeiten des Umgangs auch vergeltende Formen nicht ausschließen, die nicht minder kulturell verankert zu sein scheinen. So weiß der Volksmund „Rache ist süß!“ und zahlreiche Märchen enden damit, dass jedem und jeder das jeweils Gerechte zuteilwird. Insofern widmet sich *Lisanne Teuchert* mit ihrem Beitrag zur Rache einer vergeltenden Form des Umgangs der Verletzten mit ihren Verletzungen und den Täter:innen, die diese Verletzung zu verantworten haben. In Beziehung zu und in Abgrenzung vom Zorn als Aggressionsaffekt zeichnet Teuchert ein Bild von dem Mechanismus der Rache und seiner (theologie-)geschichtlichen Bewertung. Entlang unterschiedlicher theologischer Bewertungen des Zorns als Tod- beziehungsweise Wurzelsünde einerseits und als gerecht und tugendhaft, weil zur Bekämpfung von Ungerechtigkeit motivierend, andererseits zeichnet Teuchert den Gratwandel der Bewertung auch des Phänomens der Rache nach. Die Bewertung dieses Phänomens vollziehe sich theologisch entlang der Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen und der Frage, welchem der beiden Zustände das Phänomen zuzurechnen sei. Dass es sich bei Rache und Zorn um dichte Begriffe handele, die nicht beschrieben werden können, ohne automatisch mit einer Wertung bedacht zu werden, könne dabei insofern

verhängnisvoll werden, als sie dadurch in der Gefahr stünden, in sogenannte „Deckaffekte“ umgemünzt zu werden, die – anders als die durch sie verdeckten Affekte – als moralisch integer oder sogar wünschenswert gelten, wie etwa Empörung oder eben gerechter Zorn, und dadurch das Potential hätten, Gewalt zu legitimieren. Teuchert votiert dafür – und darin sieht sie auch das Potential und die Aufgabe einer theologischen Anthropologie – die Ambivalenz von Rache und Zorn bewusst zu halten. Mit ihrem Beitrag macht Teuchert auch für die weiteren Überlegungen darauf aufmerksam, dass die den verschiedenen Emotionen beziehungsweise Umgangsmechanismen wie der Rache kulturell angediehene Bewertungen Einfluss auf unser jeweils eigenes potentiell und faktisches Handlungsrepertoire haben.

Schließlich werden in einem letzten Schritt vergebende Formen des Umgangs von Verletzten mit ihren Verletzungen beleuchtet. Hierbei weist *Sonja Fückers* in ihrem Beitrag von der Warte der Vergebung auf etwas ähnliches hin wie Teuchert in Bezug auf Rache.

Aus soziologischer Perspektive erhellt Fückers das Konzept der Vergebung und definiert dieses entlang empirischer Einsichten neu. Fückers beobachtet eine gesellschaftliche Konjunktur von Vergebung. Vergebung sei als Ideal im Umgang mit Brüchen in unseren Beziehungen tief in unser kollektives kulturelles Moralempfinden eingeschrieben, jedoch würden sich Vergebungsappelle und explizite oder implizite Vergebungsverpflichtungen an „gefühlsoptimierte Individuen“ richten und die neben dem Vergabungsideal gleichzeitig bestehende und sozial tief verankerte Regel der Reziprozität außer Acht lassen. Entgegen eines nicht zu realisierenden Vergabungsideals reformuliert Fückers Vergebung vor allem als Praxis des Fremdverstehens. Vergebung in diesem Sinne bedeute, sich als Verletzte in die Verletzte:innen hineinversetzen zu können und die situativen und biografischen Handlungsgründe nachzuvollziehen, die die Verletzte:innen jeweils geleitet haben. „Mit Praktiken des Fremdverstehens blickt man“, so Fückers, „nicht auf die anderen und ihre Schuld, sondern macht sich ihnen ähnlich mit dem Bekennen, dass es die eigene Schuld sein oder in Zukunft werden könnte.“ Damit dekonstruiert Fückers herkömmliche Vergabungsvorstellungen als Umgang mit zwischenmenschlicher Schuld, insofern das Fremdverstehen gerade dazu führe, dass eigentlich nichts mehr zu vergeben wäre. Man könne also entweder an klassischen Vergabungsvorstellungen

festhalten, müsse dann jedoch Vergebung konsequenterweise als realitätsfern kennzeichnen, oder man verstehe Vergebung neu als fremdverstehende Dekonstruktion des zu Vergebenden. Für letzteres plädiert Fücker.

Ausgehend von ähnlichen Beobachtungen und Schlussfolgerungen wählt *Ulrike Peisker* in ihrem Beitrag den entgegengesetzten Lösungsvorschlag und meint, die konsequente Ausformulierung eines Vergebungsverständnisses müsse eine gewisse Verabschiedung der Vergebung oder zumindest eine weitaus sparsamere Rede von Vergebung zeitigen, als dies im gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Diskurs der Fall ist. In ihrem Beitrag kontrastiert Peisker im Rahmen ihrer Überlegungen zum Verhältnis von Vergebung und (Handlungs-)Absicht die (Un)Möglichkeit zu vergeben mit den möglichen Rachebedürfnissen der Verletzten. Peisker argumentiert, dass sich das Vergeben spröde verhalte zum Modus des absichtsvollen Handelns, sowohl in Bezug auf das Verfolgen äußerer Absichten durch das Mittel der Vergebung als auch hinsichtlich der Beabsichtigung von Vergebung selbst. So mangle es der Vergebung – anders als der Rache – an einer solchen Anmutungsqualität, die sie uns plausiblerweise beabsichtigen wollen lassen könnte. Für die Rachefantasie gebe es kein Äquivalent einer Vergebungsfantasie. Darüber hinaus könne einerseits die erklärte Absicht zu vergeben in der fraglichen Beziehung ähnlich destruktiv wirken wie das zu Vergebende selbst und andererseits berge eine Absicht zu vergeben konzeptionelle Probleme in Bezug auf die Vergebung an sich. In Anschluss an und Modifikation von Jacques Derrida, Jean-Luc Marion und Bernhard Waldenfels zeichnet Peisker Vergebung als ein ereignishaftes Geschehen, das sich nicht intendieren lasse und sich erst retrospektiv in der Wahrnehmung der Vergebungsempfänger als „Vergebenheit“ erschließe. Als solches entziehe es sich jedoch der Be- und Empfehlbarkeit und geschehe vermutlich weitaus seltener, als es die Beliebtheit der Rede von Vergebung nahelege.

Einen anderen Ansatz, Vergebung zu verstehen, bietet *Susanne Boshammer* in ihrem Beitrag. Über die Abgrenzung der Vergebung von anderen Mechanismen des Umgangs mit moralischem Unrecht wie dem Vergessen, der Nachsicht und dem Entschuldigen gelangt Boshammer zur Darstellung eines nicht – oder nicht ausschließlich – sentimentalistischen Vergebungsverständnisses. Beim Vergeben gehe es Boshammer zufolge nicht (allein) um einen Wandel der Emp-

findungen oder Gefühle in Bezug auf das erlittene Unrecht und die Person, die dieses Unrecht zugefügt hat, sondern Vergebung sei vor allem als „normative Fähigkeit zu betrachten, also eine Form des Umgangs mit Unrecht, mit der wir bewusst Einfluss darauf nehmen, was wir einander schulden“. Diese Annahme trifft Boshammer auf der Grundlage dessen, was sie das „Opfer-Privileg“ nennt – der Gedanke, dass es allein den Geschädigten beziehungsweise Verletzten zustehe, Vergebung zu gewähren. Da negative Gefühle wie Groll oder Empörung in Bezug auf das geschehene Unrecht nicht nur von den Verletzten selbst, sondern auch von Dritten empfunden und entsprechend auch aufgegeben werden könnten, eigne sich ein sentimentalistisches Vergebungsverständnis nicht dazu, dem Opfer-Privileg Rechnung zu tragen. Vergebung als normative Fähigkeit, wie sie Boshammer beschreibt, bestehe nun in der Entbindung der Täter:innen von ihrer durch das zugefügte Unrecht entstandenen Verpflichtung den Verletzten gegenüber, sich das fragliche Verhalten vorzuwerfen. Diese Verpflichtung sei „salopp gesagt, ein schlechtes Gewissen.“

So facettenreich die Beiträge sind, die dieser Band versammelt, so wenig beansprucht diese Sammlung, eine umfassende Aufarbeitung der gestellten Fragen zu bieten. Vielmehr möchte der Band mit exemplarischen Perspektiven aus Theologie, Philosophie, Psychologie und Soziologie dazu beitragen, hinsichtlich der Frage nach möglichen Umgangsformen mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen die oben genannten, parallel laufenden Diskurse in Bezug auf Vulnerabilität und Vulneranz einerseits sowie Schuld und Gerechtigkeit andererseits miteinander zu verzahnen und ins Gespräch zu bringen. Das Feld ist damit offen für weitere Vertiefungen.

I.  
**Von der Verletzbarkeit zur Verletzung  
– Voraussetzungen für das Reden  
über den Umgang mit entstandenen  
Verletzungen**



## Das traumatisierte Opfer

Wie durch die Verflechtung von medizinischen und moralischen Kategorien ein neuer Opfertypus geschaffen wurde<sup>1</sup>

### 1 Die Omnipräsenz des Traumas

Der Traumbegriff hat seit der Einführung der Diagnose *posttraumatische Belastungsstörung* um 1980 die Vorstellung von individueller psychischer Verletzlichkeit geprägt. Wie kein anderer medizinischer Begriff steht er seit den Neunzigern für die menschliche Fragilität. Auch in der populären Literatur und im Film, wo lange Zeit der unerschütterliche Held dominierte, der seine Emotionen und sein Handeln stets unter Kontrolle hatte, dient heute das Trauma als zentrales Erzähl- und Erklärungsmuster. Die Taten von Bösewichten, wie dem Joker in der Version von Joaquin Phoenix, entspringen tiefen seelischen Verletzungen. Auch die Guten sind, wie sie sind, weil sie leiden oder gelitten haben. Die Protagonisten wirken dadurch menschlicher und zugleich tragischer. Allerdings nur dann, wenn nicht eine allzu klischeehafte Vorstellung vom Trauma für eine entsprechend klischeehaft imaginierte „Tiefe“ sorgt.

Mittlerweile dominiert das Trauma auch die politische Kultur der Gegenwart und unser allgemeines Weltbild. Wir nehmen die Gegenwart heute als eine nicht verheilte moralische Wunde wahr, die auf eine gewalttätige Vergangenheit verweist. Umgekehrt erscheinen uns historische Ereignisse als eine Kette von Traumatisierungen, die bis in die Gegenwart nachwirken. Der Holocaust, Kolonialverbrechen

---

1 Dieser Beitrag enthält Passagen und Überlegungen, die in meinem Buch mit dem Arbeitstitel „Verwundbarkeit“ weiter ausgeführt werden, das 2026 bei Hanser in München erscheinen wird.



aus dem 19. Jahrhundert oder die Anschläge vom 11. September – all diese Ereignisse werden heute als kollektive Traumata verstanden, unter denen nicht nur die unmittelbar Betroffenen, sondern auch nachfolgende Generationen zu leiden haben.<sup>2</sup>

Entsprechend werden auch politisch-moralische Ansprüche zunehmend in der Begrifflichkeit der Psychotherapie formuliert: Die öffentliche Erinnerung an Gewaltverbrechen und die Anhörung der Opfer sollen individuelle und kollektive Heilungsprozesse ermöglichen. Vergessen und Nicht-Erinnern wird hingegen mit einem verdrängten und ungeheilten Trauma assoziiert. Daraus ergibt sich nicht nur ein verändertes Geschichtsbild, sondern auch eine neue Aufgabe der Politik als Gedächtnispolitik. An die Stelle von Utopien sind vergangenheitsorientierte Heilsvorstellungen getreten.

In diesem Prozess hat sich der Traumabegriff rätselhafterweise mit moralischen Kategorien verbunden. Das hat unsere Wahrnehmung der sozialen Welt verändert und dazu beigetragen, dass wir die Welt heute in Täter und Opfer, Aktive und Erleidende aufteilen – in Kategorien, die eigentlich mit der medizinischen Bedeutung des Begriffs nichts zu tun haben. Wie konnte es dazu kommen – und wie wirkt es sich auf unsere Wahrnehmung von Opfern aus? Diesen Fragen möchte ich hier nachgehen.

## 2 Wie die Laientheorie des Traumas unser Verständnis von Opfern verändert hat

„Die Bedeutung eines Wortes“ ist nach Wittgenstein „sein Gebrauch in der Sprache“.<sup>3</sup> Dies gilt auch für den Traumabegriff. In den letzten Jahrzehnten haben sich mindestens drei verschiedene Verwendungen des Traumabegriffs entwickelt, die sich teilweise beträchtlich unterscheiden: die psychiatrische Kategorie posttraumatische Belastungsstörung, eine speziell literaturwissenschaftliche Traumatheorie und eine weit verbreitete Laientheorie des Traumas, die in der populären Kunst, aber auch in anderen nichtmedizinischen Bereichen zum Ausdruck kommt.

---

2 Vgl. Fassin, Didier/Rechtman, Richard, *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton 2009, xi.

3 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 2015, 40/§43.

Wenn ich hier von einer Laientheorie des Traumas spreche, verstehe ich unter „Theorie“ nicht mehr als eine Reihe von Annahmen über Traumata, die in den Humanwissenschaften, aber auch in juristischen und politischen Kontexten und der populären Kunst präsent sind, die aber nur in einem losen Zusammenhang zu dem stehen, was über Traumata im Kontext der empirisch vorgehenden Wissenschaften belegt ist. Diese Laientheorie des Traumas unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von dem psychiatrischen Krankheitsbild der posttraumatischen Belastungsstörung, das im Lichte empirischer Forschung immer wieder revidiert wird. Während empirisch forschende Psychologen darauf hinweisen, dass posttraumatische Belastungsstörungen selten sind,<sup>4</sup> neigt die Laientheorie des Traumas *erstens* dazu, die Anzahl der tatsächlich oder potenziell Traumatisierten zu überschätzen. Es wird oft angenommen, dass schreckliche Ereignisse bei allen Betroffenen automatisch Traumata hervorrufen. *Zweitens* wird der Traumabegriff nach der Laientheorie heute mit Passivität, Ohnmacht und Handlungsunfähigkeit assoziiert, was allein Opfern im Unterschied zu Tätern zugeschrieben wird. Hingegen besteht aus psychiatrischer Perspektive kein Zweifel daran, dass Täter ebenso wie Opfer durch ihre Taten und deren Folgen an posttraumatischen Belastungsstörungen leiden können.

Die amerikanische Rechtswissenschaftlerin Saira Mohamed, die sich intensiv mit der juristischen Aufarbeitung von Massengräueln und Fragen der Gewaltprävention beschäftigt hat, machte schon vor einem Jahrzehnt darauf aufmerksam, dass der Traumabegriff in geistes- und sozialwissenschaftlichen sowie juristischen Kontexten zunehmend nach *moralischen* Kriterien verwendet und nur noch Opfern zugeschrieben wird<sup>5</sup>: Wenn Täter unter ihren Taten leiden, so argumentiert etwa die Theologin Katharina von Kellenbach, dann seien das Schuldgefühle, die nicht als Traumata verstanden werden dürften. Der Begriff eines Traumas, „sollte für die Wunden reserviert bleiben, die Opfer von Gewalt erleiden.“<sup>6</sup> Diese Unterscheidung, so Kellenbach, sei aus moralischen und poli-

4 Vgl. McNally, Richard J., *Remembering Trauma*, Cambridge/Massachusetts 2003.

5 Vgl. Mohamed, Saira, *Of Monsters and Men. Perpetrator Trauma and Mass Atrocity*, in: *Columbia Law Review* 115 (2015), 1157–1216.

6 Kellenbach, Katharina von, *Rituals of Repentance. Joshua Oppenheimer's The Act of Killing*, in: Katharina von Kellenbach/Matthias Buschmeier (Hg.), *Guilt. A Force of Cultural Transformation*, Oxford 2022, 185–204, 186.

tischen Gründen wichtig. Schuld setze Handlungsfähigkeit und Entscheidungsmacht voraus, die Tätern zukommt, aber nicht Opfern.

Trauma ist nach dieser Laientheorie also eine Eigenschaft von Opfern und mit Passivität und Ohnmacht verbunden, während Tätern freie Handlungsmacht und Schuld zugeschrieben wird. Die Frage nach einer möglichen Traumatisierung wird bei Letzteren nur dann gestellt, wenn man sich ihr Verhalten durch traumatische Erfahrungen in der Kindheit oder andere traumatische Ereignisse erklärt, für die sie selbst nichts können. Täter dürfen beispielsweise dann traumatisiert sein, wenn sie als Opfer der Umstände und der Gewalt anderer Täter verstanden werden können: etwa wenn die Urheber von Gräueltaten als Kinder entführt und zu Kindersoldaten gemacht wurden. Diese Assoziation von Traumatisierten mit Opfern findet sich schon im Kontext der Einführung der posttraumatischen Belastungsstörung. Diese wurde zwar vor allem für die Veteranen des Vietnamkrieges entwickelt. Aber auch diese wurden im Kontext der Antikriegsbewegung nicht primär als Täter wahrgenommen, sondern als Opfer eines ungerechten Systems, das psychisch verletzte junge Männer, die sich der Einberufung nicht entziehen konnten, in einen unmoralischen Krieg schickte.<sup>7</sup>

Mohamed fordert, das Trauma als ein wertneutrales medizinisches Syndrom zu begreifen, das nichts mit Moral zu tun hat und keineswegs unvereinbar mit der aktiven Begehung von Verbrechen ist. Sie befürchtet, dass sich die Verwandlung der Traumakategorie in eine moralische Kategorie problematisch auf unsere Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit und der menschlichen Psyche auswirkt. So wie der Traumabegriff mittlerweile gebraucht wird, führt er nach Mohamed zu einer stereotypen Wahrnehmung sowohl von Opfern als auch von Tätern, die ihrer komplexen psychologischen Realität nicht gerecht wird. Während Opfer als hilflos gedacht werden, neigt man dazu, Täter auf ihre Täterschaft zu reduzieren. Aber auch wenn sie zugleich als Opfer wahrgenommen werden, ist diese Sichtweise nicht weniger stereotyp. Sie reduziert den Täter wiederum auf das Opfer seiner eigenen Vergangenheit und negiert die Komplexität menschlichen Handelns und Erlebens.

---

7 Vgl. hierzu: Mohamed, Saira, *The Contours and Controversies of Perpetrator Trauma*, in: Susanne C. Knittel/Zachary J. Goldberg (Hg.), *The Routledge International Handbook of Perpetrator Studies*, London 2019, 265–275, 268.

Mohamed warnt davor, die Bemühungen um die Erforschung der Ursachen und Auswirkungen von kollektiven Gewaltverbrechen durch solche moralistischen Vereinfachungen zu ersetzen. Die stereotype Wahrnehmung von Tätern und Opfern verhindert ein Verstehen historischer und psychologischer Komplexität, da sie aus Tätern unverständliche Monster macht. Das fördert ein illusorisches Gefühl moralischer Überlegenheit, macht es uns aber zugleich unmöglich zu verstehen, wie Menschen, die sich nicht wesentlich von uns unterscheiden, zu Gewalttätern werden können. Mohamed plädiert daher dafür, zu akzeptieren, dass die Begehung von Gewaltverbrechen bei den Tätern zu posttraumatischen Belastungsstörungen und anderen psychischen Leiden und Narben führen kann, unabhängig davon, ob die Taten freiwillig oder unfreiwillig begangen wurden. Dies sei nicht zu verwechseln mit einer Entschuldigung oder gar Mitleid mit den Tätern.

### 3 Das aktive Opfer

Ist es möglich, den Ort und den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem sich der Begriff des Traumas mit dem Begriff des Opfers verband und eine moralische Bedeutung annahm? Der komplexe Prozess der Dehnung und Moralisierung des Traumabegriffs umfasst zwei verschiedene Transformationen. Diese Transformationen sind nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern stehen in einem historischen und diskursiven Zusammenhang.

Die erste Transformation des Traumabegriffs vollzog sich im Zuge der Emanzipations- und Rechtsbewegungen der 1960er und 1970er Jahre. Emanzipationsbewegungen wie die Frauenbewegung, die Schwulenbewegung und die Antikriegsbewegung der Vietnamveteranen übten einen maßgeblichen Einfluss auf die psychiatrischen und psychotherapeutischen Diskurse aus.<sup>8</sup> Der Traumabegriff hatte in diesem Kontext von Anbeginn auch eine moralische und politische Funktion: Mit der Diagnose eines Traumas konnte man auf die psychischen Schäden hinweisen, die durch strukturelle Unge-

8 Vgl. Brunner, José, Die Politik des Traumas. Gewalterfahrungen und psychisches Leid in den USA, in Deutschland und im Israel/Palästina-Konflikt, Berlin 2014, 56–93.

rechtigkeiten, Vorurteile und moralisch fragwürdige Kriegseinsätze verursacht wurden. Die politische und moralische Aufladung des Traumbegriffs war jedoch nicht mit der Vorstellung verbunden, das traumatisierte Individuum sei ein passives und ohnmächtiges Wesen.

Die zweite Transformation des Traumbegriffs setzte Ende der 1980er Jahre ein und hatte ihren Ursprung in einem dekonstruktivistisch geprägten Zweig der amerikanischen Literaturwissenschaft. Hier spielte die Auseinandersetzung mit den Zeugnissen von Holocaust-Überlebenden eine zentrale Rolle. Der Fokus verschob sich von der sozialen und politischen Dimension des Traumas hin zu Fragen der kognitiven und sprachlichen Fassbarkeit und der sprachlichen Vermittlung traumatischer Erfahrungen. Unter einem Trauma wurde nun etwas vom gewöhnlichen Bewusstsein Abgespaltenes verstanden, das sich einer vollständigen Repräsentation entzieht und sich stattdessen in Fragmenten, Brüchen und Lücken manifestiert. In dieser zweiten Phase wurde das Trauma zunehmend zu einem Symbol für die Grenzen der Sprache, des Begreifens und der Verständigung.

Teil dieser Transformation war die Entwicklung einer von Ambivalenz geprägten Doppelrolle des Opfers: Einerseits wurde das Opfer zu einem viel hilfloseren Wesen als vorher. Es wurde nun als ein Wesen wahrgenommen, das sich nicht selbst Gehör verschaffen kann, sondern auf andere angewiesen ist, die ihrerseits aufgefordert sind, ihm gegenüber in die Rolle von moralischen Therapeuten zu schlüpfen. Andererseits wurde das Opfer zugleich zum Träger einer besonderen moralischen Autorität und Verkünder besonderer Wahrheiten. Und schließlich erhielt das Trauma im Anschluss an das Paradigma des Holocaust-Traumas eine identitätsstiftende Funktion für politische Kollektive.

Eigentlich gibt es keinerlei Grund, ein Opfer im moralischen Sinne des Begriffs – d.i. eine Person, die zu Unrecht geschädigt wurde – als ein in seiner Artikulations- und Handlungsfähigkeit vermindertes Subjekt zu betrachten. Wer einen Schaden oder eine Benachteiligung erleidet, wird dadurch nicht automatisch in seiner Fähigkeit beeinträchtigt, sich seiner Vergangenheit und seiner eigenen Rechte und Interessen bewusst zu sein, sich zu Wort zu melden und Gehör zu finden. Zwischen der Vorstellung, dass jemand *in einer bestimmten Hinsicht* Opfer eines Unrechts geworden ist, und

der Vorstellung, dass jemand quasi durch sein Opfersein und die passive Rolle definiert ist, liegen Welten.

Dies gilt nicht nur für das Verbrechensoffer, sondern auch für die politische Dimension des Protests gegen ungerechte soziale Verhältnisse. Als die schwarze Bürgerrechtsbewegung, die Homosexuellenbewegung, die Frauenbewegung und die Gruppen der Vietnamveteranen in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts an die Öffentlichkeit traten und sich mit ihren Protesten als Opfer von Entrechtung, Gewalt, Unterdrückung und Diskriminierung präsentierten, wurden sie keineswegs als Opfer im Sinne stereotyper Passivität wahrgenommen: als Wesen, die ihrer aktiven menschlichen Fähigkeiten, wie Willens-, Handlungs- und Sprachfähigkeit, beraubt wurden. Sie stellten ja ihre Handlungsfähigkeit unter Beweis, indem sie, teilweise mit erheblichen Risiken, einen gleichberechtigten Status in der Gesellschaft einforderten. Damit prägten sie ein gesellschaftliches Bild des selbstbestimmten, sich selbst ermächtigenden Opfers schlechter sozialer Verhältnisse; das Bild eines Opfers, das nicht mehr bereit ist, die Missachtung durch große Teile der Gesellschaft hinzunehmen, sondern umgekehrt die Gesellschaft nötigt, Vorurteile zu hinterfragen und Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Es waren vor allem die Opfer, die in den siebziger Jahren die Gesellschaft aktiv transformierten – und damit auch das Opferbild prägten. Entsprechend gingen linke Intellektuelle wie Foucault und Deleuze in den siebziger Jahren davon aus, dass die Opfer von Unterdrückung und Marginalisierung für sich selbst sprechen können und keine Intellektuellen benötigen, die den zweifelhaften Anspruch erheben, sie zu repräsentieren.<sup>9</sup>

## 4 Das subalterne Opfer

Das Bild vom aktiven, heroischen Opfer wird je nach den sozialen Umständen mehr oder weniger realistisch sein. Es ist gewiss nicht auf alle Formen sozialer Unterdrückung übertragbar. Opfer von sozialen Gewaltverhältnissen, die kein Bewusstsein davon entwickeln können, dass ihnen Unrecht geschieht, sind in einem ganz

9 Vgl. Mounk, Yascha, *The Identity Trap. A Story of Ideas and Power in Our Time*, Dublin 2023, 35.

anderen Sinne Opfer als diejenigen, die sich aktiv gegen eine Entrechtung oder Benachteiligung wehren. Im Kontext postkolonialistischer Theoriebildung wurde bereits in den 1950er Jahren darüber diskutiert, dass die Fähigkeit, sich öffentlich zu artikulieren oder auch nur ein Bewusstsein für die eigenen Rechte und Interessen zu entwickeln, nicht in allen gesellschaftlichen Kontexten gegeben ist. So griffen koloniale Herrschaftsstrukturen oft tief in das kulturelle und psychologische Selbstverständnis und Selbstwertgefühl der kolonisierten Völker ein. Dazu gehörte die Etablierung eines hierarchischen Weltbildes, das die Kolonialherren als überlegene Spezies von Menschen darstellte. Solche Formen des negativen Einflusses auf die Selbstwahrnehmung und das Selbstwertgefühl unterdrückter Gruppen finden sich allerdings nicht nur im kolonialen Kontext, und auch nicht nur in der Neuzeit. Sie haben Parallelen in vielen Gesellschaften mit statischen Hierarchien, wie etwa in der traditionellen indischen Kastengesellschaft. Frauen, Angehörige niedriger Kasten, Bauern in ländlichen Regionen und viele andere Gruppen hatten in traditionellen asiatischen Gesellschaften schwerlich die Möglichkeit, ihre Situation mit der Lage anderer Gruppen in anderen Regionen der Welt zu vergleichen und überhaupt auf den Gedanken zu kommen, dass ihnen Unrecht geschehe. Mit Blick auf solche „subalternen“ Gruppen in Indien vertritt die indisch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem berühmten Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* gegen Foucault die These, dass die Fähigkeit, die eigenen Interessen wahrzunehmen und aktiv zu vertreten, weniger von den Betroffenen als von den Zuhörenden abhängt.<sup>10</sup> Menschen haben nur dort eine Stimme, wo auch die Bereitschaft vorhanden ist, sie wichtig zu nehmen und ihnen zuzuhören. Spivaks 1988 erschienener Essay beeinflusste auch die Rezeption der Zeugnisse von Holocaust-Überlebenden in den

---

10 „According to Foucault and Deleuze [...] the oppressed, if given the chance [...] and on the way to solidarity through alliance politics (a Marxist thematic is at work here) *can speak and know their conditions*. We must now confront the following question: On the other side of the international division of labor from socialized capital, inside and outside the circuit of the epistemic violence of imperialist law and education supplementing an earlier economic text, *can the subaltern speak?*“ Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 66–111, 78.

Kulturwissenschaften. Denn waren sie nicht die exemplarischen Opfer, die im wörtlichen wie im übertragenen Sinne zum Schweigen gebracht wurden – indem in den Vernichtungslagern alles dafür getan wurde, dass sie sich selbst nicht mehr als Menschen wahrnehmen konnten, selbst dann, wenn man sie im physischen Sinne am Leben ließ?

Zur gleichen Zeit, als Spivak die These entwickelte, dass die Subalternen nicht einmal über die Fähigkeit verfügen, für sich selbst zu sprechen, begann die systematische Archivierung der Zeugnisse von Holocaust-Überlebenden. Ein ebenfalls stark von der französischen Diskurstheorie und dem Dekonstruktivismus beeinflusster Zweig der amerikanischen Literaturwissenschaft begann, sich mit den Traumata der Überlebenden zu befassen und sie im Lichte einer Theorie der Sprachlosigkeit und Entmächtigung zu betrachten.

## 5 Die Zeitzeugenberichte der Holocaust-Überlebenden

1979 gründete der israelische Psychoanalytiker und Zeitzeugenforscher Dori Laub, der als Kind mit seinen Eltern der Vernichtung entkommen war, gemeinsam mit Kollegen das *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* an der *Yale University*. Um ihre Erinnerungen zu bewahren und sie der Forschung zugänglich zu machen, wurden Zeitzeugenberichte von Holocaust-Überlebenden auf Video aufgezeichnet. In seiner Person verband sich also die Perspektive eines Psychoanalytikers mit der eines Überlebenden, der die Erinnerung an die Geschichte wachhalten, und es späteren Generationen ermöglichen wollte, sich in die Lage der Opfer zu versetzen.

Laub hatte eine eigene Technik des emphatischen Zuhörens entwickelt. Der Psychoanalytiker sollte die Berichte der Patienten, die unfassbare Grausamkeiten erlebt hatten, nicht in Frage stellen. Das aktive emphatische Zuhören sollte es den überlebenden Opfern des nationalsozialistischen Vernichtungsprogramms ermöglichen, ihre Stimme wiederzufinden. Jeder Überlebende, so Laub, „hat das dringende Bedürfnis, seine Geschichte zu erzählen und dadurch seine Geschichte *kennen zu lernen*.“<sup>11</sup> Er war überzeugt, dass die Bemü-

11 Laub, Dori, Truth and Testimony, in: Cathy Caruth (Hg.), Trauma. Explorations in Memory, Baltimore 1995, 63, übers. MSL.



hungen, das Erlebte in Worte zu fassen, in vielen Fällen Leben retten.

Allerdings hielt Laub diesen Wunsch für letztlich unerfüllbar: Kein noch so umfassender Bericht kann jemals dem inneren Drang gerecht werden, das Erlebte in Worte zu fassen. Wer es versucht, so Laub, stößt immer wieder an unüberwindbare Grenzen. Aus Laubs Berichten lassen sich unterschiedliche Hindernisse rekonstruieren. Einige davon kommen bei allen Erinnerungen vor, andere ergeben sich aus dem extremen Charakter des Erlebten. So spielt mitunter die Erinnerung den Überlebenden Streiche. Eine Zeitzeugin schien sich genau daran zu erinnern, wie beim Häftlingsaufstand in Auschwitz vier Schornsteine von Krematorien in Flammen aufgingen, obwohl es in Wirklichkeit nur einer war. Die Mitteilungsfähigkeit stößt aber auch dort an eine Grenze, wo die Erlebnisse so extrem waren, dass die Betroffenen sie nicht als eigene Erfahrung wahrhaben – oder mitteilen – möchten. So vermutete Laub bei derselben Frau, dass sie in Auschwitz zu der Gruppe von Häftlingen gehörte, die die Kleidung der in den Gaskammern Ermordeten sortierte. Daran schien sie sich jedoch nicht zu erinnern – jedenfalls sprach sie nicht davon. Sie erwähnte jedoch mit einem Ausdruck des Stolzes, dass sie ihren dürftig bekleideten Leidensgenossen gute Kleidung und heile Schuhe in die Lagerbaracke bringen konnte.<sup>12</sup>

Eine andere Grenze der Mitteilungsfähigkeit liegt darin, dass jeder Bericht Zuhörer braucht, bei denen zu erwarten ist, dass sie den Bericht mit Wohlwollen aufnehmen oder ihn zumindest akzeptieren können. Laub berichtet von einer Überlebenden, die ihre gesamte Familie im Holocaust verloren hatte. Nach seiner Einschätzung erlebte sie ihr damaliges Alltagsleben als eine ständige Enttäuschung, weil ihre neue Familie kein Ersatz für die verlorene Welt der Eltern, Brüder und Kinder sein konnte. Es war ihr jedoch nicht möglich, diesen furchtbaren Verlust in Worte zu fassen. Wie hätte sie darauf vertrauen können, dass ihre neuen Familienangehörigen derart großzügig, verständnisvoll und selbstlos waren, um akzeptieren zu können, dass sie als enttäuschender Ersatz wahrgenommen wurden?<sup>13</sup>

---

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass sich die Erfahrungen der Überlebenden den gängigen Kommunikations- und Sprachmustern entziehen.<sup>14</sup> Worte, die sonst dazu dienen, das Erlebte mitzuteilen, stoßen hier an ihre Grenzen. Die Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass die Gesprächspartner in der Regel keine vergleichbaren Erfahrungen gemacht haben. Begriffe wie „Hunger“, „Angst“ oder „Verzweiflung“ existieren zwar im Wortschatz aller, doch ihre Bedeutung ist in extremen Ausnahmesituationen radikal verändert. Der wochen- und monatelange Hunger, der einen Menschen dazu treibt, einem Leidensgenossen das Brot zu stehlen, ist überhaupt nicht vergleichbar mit dem Hunger, den jemand auf einer Wanderung empfindet, der nicht genügend Brote mitgenommen hat. Diese Diskrepanz im Erfahrungshintergrund, die es vielen unmöglich macht, die „moralische Grauzone“ des Lagers zu verstehen, wie es Primo Levi genannt hat,<sup>15</sup> führt zu Missverständnissen und kann Gefühle der Frustration und Isolation bei den Überlebenden auslösen.

## 6 Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie

Die von Laub und anderen beschriebenen Schwierigkeiten der Überlebenden aus den Vernichtungslagern, eine angemessene Sprache für die Mitteilung ihrer Erfahrungen zu finden, lassen nicht darauf schließen, dass sie die Fähigkeit verloren hätten, für sich selbst zu sprechen und überhaupt ihr Leben selbst zu bestimmen. Weder lässt sich aus seinen Berichten auf eine Bewusstseinsspaltung noch auf eine generelle Hilflosigkeit und Ohnmacht der Überlebenden schließen. Dass ihnen ihre traumatischen Erlebnisse oft die Fähigkeit genommen hatten, ihr Leben zu genießen und die Welt mit einer gewissen Heiterkeit wahrzunehmen, bedeutet nicht, dass es ihnen an Eigeninitiative, Gestaltungsfähigkeit oder Sprachfähigkeit mangelte. Dieses Bild eines tendenziell zur Ohnmacht verdammten und sprachlosen traumatisierten Opfers vermittelt jedoch eine von Janet und Freud inspirierte Traumatheorie aus Yale, die von

14 Vgl. Langer, Lawrence L., *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*, New Haven/London 1991.

15 Vgl. Levi, Primo, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München 1990, Kapitel 2.

Literaturwissenschaftlerinnen entwickelt wurde, mit denen Laub in den 90er Jahren zusammenarbeitete. Sie wirkt in den Geisteswissenschaften bis heute nach.

Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie knüpft an eine psychiatrische Tradition an, die von der Vorstellung einer Spaltung des Bewusstseins als Schutzmechanismus des Geistes gegen überwältigende Erlebnisse ausgeht. Der Geist versucht, das Individuum vor der völligen Überwältigung durch das Trauma zu bewahren, indem er das Erlebnis in isolierte Fragmente abkapselt. Diese Theorie geht ursprünglich auf den französischen Psychologen Pierre Janet zurück und wurde von Janets Schüler Sigmund Freud in seinen frühen Schriften weiter ausgearbeitet, die in den Geisteswissenschaften weiterhin stark rezipiert werden. Heute ist diese Dissoziations-theorie des Gedächtnisses unter empirisch arbeitenden Psychiatern und Psychologen weitgehend aufgegeben worden. Ein zentrales Argument gegen sie ist die Beobachtung, dass Gedächtnisverlust in der Regel körperliche Ursachen hat, etwa Kopfverletzungen oder neurologische Erkrankungen. Eine rein psychisch bedingte Amnesie ist dagegen äußerst selten und konnte in wissenschaftlichen Studien kaum nachgewiesen werden.<sup>16</sup>

Die Theorie, dass sich der Geist vor schrecklichen Erlebnissen durch eine Abspaltung des Bewusstseins schützt, kann somit als empirisch widerlegt gelten. Extreme Erlebnisse werden nicht vergessen, wenn keine Hirnschädigung vorliegt. Die empirische Forschung kommt auch eindeutig zu dem Schluss, dass emotionaler Stress das Gedächtnis eher verbessert als verschlechtert. Psychiater und Holocaustforscher stellen immer wieder fest, dass traumatisierte Menschen sich in der Regel nur allzu gut an das erinnern, was ihr Trauma ausgelöst hat, auch wenn sie es am liebsten vergessen würden. Die Erinnerung ist viel stärker als bei gewöhnlichen Erlebnissen.<sup>17</sup> Aus evolutionärer Sicht ist dies auch zu erwarten – wie anpassungsfähig wäre eine Spezies, die lebensbedrohliche Situationen sofort wieder vergisst?

Vor diesem Hintergrund erscheint die von den Anhängern der Dissoziationstheorie gepflegte Vorstellung einer traumatischen

---

16 Vgl. hierzu die umfassende Sichtung des Forschungsstandes bei McNally (s. Anm. 4), 184.

17 Vgl. a.a.O., 156.211.213.

Amnesie als eine Verwechslung von tatsächlicher Amnesie – die als rein psychisches Phänomen äußerst selten ist – mit dem viel häufigeren Vermeiden von Erinnerungen. Aus der Tatsache, dass Menschen nicht über traumatische Erlebnisse sprechen oder sich momentan nicht daran erinnern können, folgt aber noch nicht, dass diese Erinnerungen unzugänglich für das Bewusstsein wären.

Gleichwohl wirkt die Theorie des gespaltenen Bewusstseins bis heute nicht nur in der populären Kunst nach. Bevor sie in der Psychiatrie und Psychologie fallengelassen wurde, fand sie Anfang der 1990er Jahre über eine intensive Freud-Lektüre Eingang in den erwähnten dekonstruktivistischen Zweig der Literaturwissenschaft in Yale. Inspiriert durch Denker wie Jacques Derrida und Paul de Man begann man, traumatische Erfahrungen auch in der Literatur und überhaupt in fragmentierten Ausdrucksformen zu suchen.

Bringt man das vermeintliche Phänomen der traumatischen Amnesie mit der dekonstruktivistischen Theorie des (Nicht-)Verstehens in Verbindung, dann liegt die Idee nahe, traumatische Erfahrungen quasi als Prototypen des Unbegreiflichen und Unsagbaren zu verstehen. Strukturbrüche in Narrativen und Erzählungen verweisen dann auf traumatische Erfahrungen – und umgekehrt. Verschiedene Spielarten dieser Thematik entwickelten sich Anfang der 1990er Jahre bei den Literaturwissenschaftlerinnen Shoshana Felman und Cathy Caruth. Caruth beschreibt die traumatische Erfahrung als eine Spaltung des Bewusstseins, die auf die Unfähigkeit des Menschen zurückgeht, das allzu Erschreckende bewusst zur Kenntnis zu nehmen: „Traumatische Erfahrungen zeigen ein Paradoxon an: Das unmittelbarste Erfahren von Gewalt kann in der absoluten Unfähigkeit bestehen, sie zu erkennen.“<sup>18</sup> Die Gewalterfahrung dringt also in den Geist ein und wirkt dort fort, ohne empfunden und erkannt zu werden. Das Opfer kann sie nicht einordnen, interpretieren, mit anderen Erfahrungen in Beziehung setzen und in eine sprachliche Form bringen. Die Betroffenen werden nach dieser Theorie immer wieder von etwas Unbegreiflichem heimgesucht, das sie nicht in Worte fassen können.

Diese Theorie führt zu einer veränderten Sicht des Opfers. Da das Trauma nicht verarbeitet werden kann, hält es das Opfer in einer

18 Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, London 1996, 91f., übers. MSL.

starren Identität gefangen und untergräbt seine autonome Gestaltungsmacht. Das traumatisierte Opfer ist wie kein anderer Mensch durch Passivität und Ohnmacht gekennzeichnet. Einerseits. Andererseits beschreibt Caruth das Trauma aber auch als eine Art unverfälschte (weil kognitiv und sprachlich unverarbeitete) Wahrheit, die sich dem rationalen Verstehen entzieht. So gelangt das Opfer gerade aufgrund seiner Passivität und weil es die Trauma-Symptome nicht verarbeiten kann, in den Besitz einer unverfügbaren nichtsubjektiven Wahrheit, die „gewöhnlichen“ Menschen nicht zugänglich ist.<sup>19</sup> Das macht das Opfer zum unwissenden Zeugen einer außergewöhnlichen Wahrheit. Jedenfalls nach der literaturwissenschaftlichen Traumatheorie.

Die Gedächtnisforschung und die Einschätzung von Wissenschaftlern, die mit Holocaust-Überlebenden gearbeitet haben, spricht allerdings gegen die Vorstellung eines solchen vom Bewusstsein abgespaltenen und unaussprechlichen Erlebnisses. Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie wird daher von namhaften Forschern abgelehnt, so etwa von dem Psychologen Richard McNally und der Wissenschaftshistorikerin Ruth Leys. Die mangelnde empirische Evidenz konnte jedoch ihren Einfluss in den Geistes- und Sozialwissenschaften, wo sie über die *Trauma Studies* und die *Holocaust Studies* starke Verbreitung fand, nicht wirklich aufhalten. Wie so oft in den Geisteswissenschaften ist es weniger die wissenschaftliche Belegbarkeit einer Theorie als die von ihr ausgehende Faszination in einem bestimmten Wirkungsbereich, der sich ihr Einfluss verdankt.

## 7 Die identitätsstiftende Funktion von Trauma, Zeugenschaft und Opfertum

Um zu verstehen, wie sich der Opferbegriff verändert hat und welche Rolle dabei eine bestimmte politisch-religiöse Interpretation der Traumatisierung durch den Holocaust spielt, hilft ein Blick auf die Rekonstruktion des damals dreißig Jahre zurückliegenden Eich-

---

19 Vgl. hierzu die Kritik der Wissenschaftshistorikerin Ruth Leys an Caruths Theorie in: Leys, Ruth, *Trauma. A Genealogy*. Chicago 2000.

mann-Prozesses durch die Literaturwissenschaftlerin Felman Ende der 90er Jahre. Mit der Anwendung der literaturwissenschaftlichen Traumatheorie auf diesen Prozess brachte Felman auch eine neue Interpretation des Opfers ins Spiel, die sich auffällig vom Verständnis des aktiven und heroischen Opfers unterscheidet, aber auch über die Stereotype des passiven und hilflosen Opfers hinausreicht. Denn Felman definierte hier einen Begriff des totalen Opfers, dem gerade aufgrund seiner totalen Passivität auch eine besondere normative Autorität und darüber hinaus eine sakrale, identitätsstiftende Bedeutung zukommt.<sup>20</sup>

Der Prozess gegen Eichmann, der die Transporte im Dienste der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegen die Juden organisiert hatte, hatte 1961 einen Wendepunkt in der internationalen Wahrnehmung des Völkermords an den Juden markiert, für den sich in christlichen Kontexten der Begriff „Holocaust“, in jüdischen der Begriff „Shoah“ durchsetzte. Felman bezeichnete diesen Prozess als revolutionär, weil er zum ersten Mal in der Geschichte den Opfern ermöglicht habe, ihre eigene Geschichte als historische Wahrheit zu etablieren.<sup>21</sup> Das Gericht war aus ihrer Sicht nur sekundär ein Ort der Anklage gegen den Täter. Es war vor allem ein Forum, in dem die Stimmen der Opfer nicht mehr marginalisiert oder zum Schweigen gebracht wurden, sondern die Autorität erhielten, für die Gemeinschaft zu sprechen. Die schöpferische Leistung des Prozesses besteht nicht in der detailgenauen Beschreibung der Verbrechen und ihrer Präsentation vor der Weltöffentlichkeit. Vielmehr geschieht in Felmans Darstellung des Prozesses eine auffällige Akzentverschiebung von der historischen zur traumatischen Zeugenschaft. Nicht die Ermittlung der historischen Tatsachen, sondern die Traumatisierung der Überlebenden steht im Zentrum: „Der Prozess ist in erster Linie ein rechtliches Verfahren zur Übersetzung tausender privater, geheimer Traumata in ein kollektives, öffentliches und allgemein anerkanntes Trauma.“<sup>22</sup>

20 Vgl. Felman, *Shoshana, Theaters of Justice*. Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust, in: *Critical Inquiry* 27 (2001), 201–238.

21 Vgl. a.a.O., 230.

22 A.a.O., 227, übers. MSL.

Felman beschreibt das Zeugnis der Holocaust-Überlebenden nicht primär als Beitrag zur historischen Dokumentation von Gräueltaten, sondern als Ausdruck und Überwindung erlittener Sprachlosigkeit.<sup>23</sup> Sie versteht – analog zu Spivaks Beschreibung der Subalternen – die Traumatisierung der Überlebenden als Verlust einer eigenen Stimme und damit auch als Verlust einer eigenen kohärenten Erinnerung. Indem die Opfer als Zeugen berufen wurden, so Felman, verlieh man ihnen rechtlich eine „semantische Autorität“<sup>24</sup>, die es ihnen überhaupt erst ermöglichte, zu sprechen und damit auch ihre eigene Erinnerung wiederzufinden.

Da die Verfolgungs- und Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten gezielt auf die religiöse und ethnische Identität der Juden abzielte, haben die Zeugenaussagen für Felman auch eine politische und religiöse Dimension.<sup>25</sup> Aus den Erzählungen des individuellen Schreckens entstand zugleich ein gemeinsames Narrativ, da alle aufgrund ihrer jüdischen Identität verfolgt worden waren. Felman interpretiert dies als einen Akt der Wiederaneignung oder Neuschöpfung kollektiver jüdischer Identität. Sie schreibt den vielen Erzählungen ausdrücklich eine sakrale Bedeutung zu: Der „Chor der Zeugnisse der Verfolgten“ wird zum „Schöpfer einer kanonischen oder heiligen Erzählung“.<sup>26</sup>

In diesem Kontext bekommt der Traumabegriff eine ganz andere politische Funktion als im Kontext der US-amerikanischen Emanzipationsbewegungen. Dort diente die psychiatrische Diagnose einer posttraumatischen Belastungsstörung oder eines Vergewaltigungstraumas den Opfern als Beleg eines zu Unrecht erlittenen Leidens und damit als eine objektive Grundlage, um ihre Rechte und Interessen gegen eine Gesellschaft einzuklagen, die sie ihnen vorenthielt. Im Kontext von Felmans Interpretation des Eichmann-Prozesses hingegen wird der Prozess zu einer Heilsgeschichte, die individuelle Heilung mit der Schaffung einer Gemeinschaft verbindet.

---

23 Sie spricht sogar von der Unmöglichkeit von Zeugenschaft. Vgl. Felman, Shoshana, From „The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s Shoah“, in: dies. (Hg.), *The Claims of Literature. A Shoshana Felman reader*, New York 2007, 293–314, 301.

24 Felman (s. Anm. 20), 229, 233, übers. MSL.

25 Sie meint dies im Sinne von Nietzsches „monumentaler Geschichtsschreibung“. Vgl. a.a.O., 215.

26 A.a.O., 236, übers. MSL.

## 8 Das totale Opfer

Ausgehend vom Paradigma des Traumas als eines Sprachverlustes definiert Felman auch den Begriff des *Opfers* neu. Ein Opfer ist „jemand, der nicht nur unterdrückt wird, sondern der auch keine eigene Sprache hat, der im Grunde jeder Sprache beraubt ist, um seine Opferschaft zu artikulieren.“<sup>27</sup> Das Opfer, von dem Felman spricht, ist also nicht mehr nur in einer bestimmten Hinsicht Opfer. Es hat nicht nur etwas erlitten – etwa eine Körperverletzung, den Raub einer Handtasche oder auch die Extremerfahrung totaler Entrechtung und Entmenschlichung. Es ist vollständig Opfer geworden, vollkommen passiv – es hat nichts Aktives, nichts Selbstbestimmtes mehr an sich. Es ist das totale Opfer, das nicht einmal mehr beschreiben kann, was es erlitten hat.

Dieser gedankliche Übergang vom Opfer als einem Menschen, der Unrecht erlitten hat, zum Opfer im emphatischen Sinne völliger Passivität und Ohnmacht, ist ein extremer Schritt. Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie, die sich auf den Holocaust als exemplarisches Trauma stützt, hat damit den Begriff des Opfers grundlegend verändert. Aber warum werden die Überlebenden des Holocaust überhaupt auf eine stereotype Passivität reduziert? Dieser Schritt wird sich in seiner Ausstrahlung auf den Gebrauch des Opferbegriffs als fatal erweisen, da er zu einer Mystifizierung und Sakralisierung von Opfern beiträgt, durch die sie auf die Opferrolle festgenagelt werden. Das ist auch für die Betroffenen schädlich und führt mitunter dazu, dass sie respektlos behandelt werden, wenn sie dieser Rolle nicht entsprechen – Natascha Kampusch musste das schmerzhaft erfahren. Im Kontext der literaturwissenschaftlichen Traumatheorie drückt sich in diesem Opferbegriff allerdings kein Mangel an Respekt gegenüber den Betroffenen aus. Es ist gerade ihr totales Opfertum, repräsentiert durch den imaginierten Verlust der Erkenntnis- und Sprachfähigkeit, das in einer Rhetorik, die mitunter an Mystik erinnert, mit außerordentlicher moralischer Bedeutung und Autorität aufgeladen wird. In dieser Rhetorik verbindet sich das Mitgefühl mit denen, die in ihrer Subjektivität zutiefst beschädigt wurden, mit der Verehrung von Menschen, die Dinge erfahren haben, die Menschen gewöhnlich nicht erfahren.

---

27 A.a.O., 228, übers. MSL.



Wir treffen diese Rhetorik nicht erst in der literaturwissenschaftlichen Traumadeutung an. Der Psychiater Robert Jay Lifton, der auch mit Überlebenden von Hiroshima gearbeitet hatte, hatte schon in den siebziger Jahren begonnen, die Überlebenden moralisch zu überhöhen. Der Überlebende wurde von ihm als ein Prophet oder Visionär betrachtet, weil er den Tod berührt hat, „auf die andere Seite hinübergegangen und zurückgekehrt ist“ und „nun ein exklusives Wissen über alle Angelegenheiten im Zusammenhang mit Tod und Holocaust beanspruchen kann“.<sup>28</sup> Der traumatisierte Mensch wird so zum Botschafter einer außergewöhnlichen Erfahrung und Träger eines höheren (wenn auch schrecklicheren) Wissens, als es gewöhnlichen Menschen zur Verfügung steht.

Seit den späten siebziger Jahren konzentrierte sich die mystifizierende Wahrnehmung der Überlebenden von kollektiver Gewalt auf die Überlebenden des Holocaust. Als 1978 die Fernsehserie Holocaust erschien, reagierte der Holocaust-Überlebende und Autor Elie Wiesel empört über diesen Versuch, den Völkermord an den Juden zu erklären und die Situation der Betroffenen mit den gewöhnlichen Mitteln des Films oder Romans nachvollziehbar zu machen: „Der Holocaust? Das letzte der letzten Geheimnisse, weder zu begreifen, noch zu vermitteln. Nur diejenigen, die dort waren, wissen, was war, kein anderer wird es je wissen.“<sup>29</sup> Für Elie Wiesel hatte der Holocaust eine religiöse Bedeutung, die „der Offenbarung des Sinai ebenbürtig“<sup>30</sup> war. Er war nicht der einzige, der den Überlebenden eine privilegierte und quasi priesterliche Autorität bei der Interpretation des Mysteriums zuschrieb. Diese Haltung war unter religiösen Juden allerdings sehr umstritten, und Bemühungen, die Shoah in die jüdische Liturgie aufzunehmen, haben sich unter den Glaubensvertretern nicht durchgesetzt.<sup>31</sup> Nach Einschätzung des Historikers

---

28 Aus Lifton, Robert, *Home from the War. Vietnam Veterans. Neither Victims nor Executioners*, New York 1973, 314. Hier wiedergegeben nach Luckhurst, Roger, *The Trauma Question*, London 2008, 64.

29 Wiesel, Elie, *Die Trivialisierung des Holocaust*, in: Peter Märtesheimer/Ivo Frenzel (Hg.), *Im Kreuzfeuer. Der Fernsehfilm Holocaust. Eine Nation ist betroffen*, Frankfurt a.M. 1979, 25–30, erstmals abgedruckt in der *New York Times* vom 16.04.1978.

30 Novick, Peter, *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*, Stuttgart/München 2001, 261.

31 Vgl. a.a.O., 260.

Peter Novick hat jedoch im amerikanischen Volksjudaismus faktisch eine Sakralisierung des Holocaust stattgefunden.<sup>32</sup>

Die Neigung zur Sakralisierung der Holocaust-Opfer und ihrer Zeugnisse hat sich durch die literaturwissenschaftliche Traumatheorie auch in den Geisteswissenschaften verbreitet und wurde auch auf andere Gruppen übertragen. Mit der Sakralisierung der Zeu- genschaft wurden dem Traumbegriff Züge verliehen, die an die Funkti- on von Begriffen wie Erbsünde im Kontext von Erlösungsreligionen erinnern. In seiner Verbindung mit dem Begriff des totalen Opfers steht er für eine durch menschliches Fehlverhalten verursachte Be- schädigung der geistigen Fähigkeiten, die einen Menschen im vol- len Sinne ausmachen, insbesondere der Erkenntnisfähigkeit, der Sprachfähigkeit, der freien Gestaltungsfähigkeit überhaupt. Zugleich ist damit ein Weg zur Erlösung vorgezeichnet. Wenn die Auswirkung von Unterdrückung, Marginalisierung, Verbrechen und Gewalt in der Sprachlosigkeit besteht, dann liegt der Weg zur Erlösung darin, die richtigen Worte zu finden. Von diesem Muster geht allein schon aufgrund seiner Märchenhaftigkeit eine beträchtliche Faszination aus. Es erinnert an das Märchen vom Rumpelstilzchen, das der Protagonistin auf üble Weise nachstellt, bis sie es bei seinem Namen nennt und sich so von der Verfolgung durch die Vergangenheit befreit. Es sind die richtigen Worte, durch die wir erlöst werden können. So wird das Trauma zum Schlüssel für die menschliche Dy- namik zwischen Unheil und Erlösung, wie es die Psychoanalytikerin Judith Herman beschreibt:

Dem Wunsch, etwas Schreckliches zu verleugnen, steht die Gewißheit entgegen, daß Verleugnung unmöglich ist. Viele Sagen und Märchen be- richten von Geistern, die nicht in ihren Gräbern ruhen wollen, bis ihre Geschichten erzählt sind. Mord muss ans Tageslicht. Die Erinnerung an furchtbare Ereignisse und das Aussprechen der gräßlichen Wahrheit sind Vorbedingungen für die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung, für die Genesung der Opfer. Der Konflikt zwischen dem Wunsch, schreckliche Ereignisse zu verleugnen, und dem Wunsch, sie laut auszusprechen, ist die zentrale Dialektik des psychischen Trau- mas.<sup>33</sup>

32 Vgl. a.a.O., 261.

33 Lewis Herman, Judith, *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen ver- stehen und überwinden*, München 1998.

Es wundert nicht, dass von dieser Interpretation eine starke Faszination auf die Geisteswissenschaft und die Kultur überhaupt ausging. Denn sie bietet einen Lösungsweg angesichts der Sorge an, dass sich etwas so Unerträgliches wie der Holocaust, den wir nicht in die unvermeidliche Tragik des menschlichen Lebens einordnen können, wiederholen könnte. Wenn man nämlich die Wiederholbarkeit von Ereignissen im Sinne des traumatischen Wiederholungszwanges deutet, dann kommt alles darauf an, sie zu erinnern, in die richtigen Worte zu fassen, damit sich das Grauen nicht wiederholen kann.

## 9 Sprachlosigkeit

Da die Sprachlosigkeit der Zeugen eine wesentliche Funktion in Felmans Heilsgeschichte einnimmt – schließlich werden sie von dieser erlöst und eine neue kollektive Sprache erzeugt – stellt sich die Frage, in welchem Sinne hier überhaupt Sprachlosigkeit vorliegen könnte. Bei Zeugen, die sich selbst beworben haben, beim Eichmann-Prozess aussagen zu dürfen, kann man nicht davon ausgehen, dass die Gräueltaten, die sie erlebt haben, für sie im wörtlichen Sinne unaussprechbar waren.

Felman gibt an einer Stelle ihrer Interpretation des Eichmannprozesses eine Erläuterung. Sie verweist auf eine Zeugenaussage aus Claude Lanzmanns Film *Shoah*. In diesem Film schildern Zeitzeugen an historischen Tatorten die Details der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie. Ein Zeuge berichtet, dass bei der Beseitigung von Leichen aus Massengräbern ausschließlich ein vorgeschriebenes Vokabular verwendet werden durfte: Wörter wie „Lumpen“ oder „Figuren“ statt „Menschen“ oder „Leichen“. Diese Sprachregelung entmenslichte die Opfer und diente vielleicht auch dazu, für die Täter Distanz zur Grausamkeit ihres Handelns zu schaffen.<sup>34</sup>

Felman verallgemeinert dieses Beispiel: „Die Sprache ist nur die Sprache des Unterdrückers. Aber in der Sprache des Unterdrückers klingt der Misshandelte verrückt, sogar vor sich selbst, wenn er sich selbst als misshandelt bezeichnet.“<sup>35</sup> Kann man jedoch davon ausgehen, dass die aufoktroierte Sprache die Betroffenen in einen fort-

---

34 Vgl. Felman (s. Anm. 20), 228.

35 A.a.O., 229.

währenden Zustand totaler sprachlicher Entmächtigung oder traumatischer Bewusstseinspaltung versetzt habe, sodass sie das ihnen Widerfahrene auch später nicht mehr artikulieren konnten? Ihre Interpretation einer Szene im Prozess deutet in der Tat darauf hin: Als während des Prozesses ein Schriftsteller, der sich K-Zetnik nennt, während seiner Ausführungen vom Richter aufgefordert wird, „bei der Sache zu bleiben“, fällt er in Ohnmacht. Felman versteht den Ohnmachtsanfall des (in Romanen und späteren Interviews recht eloquenten) Autors als unmittelbaren physischen Ausdruck einer Traumatisierung, die mit Sprachlosigkeit verbunden ist.

Die Reaktion des Richters, die einem Strafprozess durchaus angemessen ist, erscheint ihr daher unangebracht. Zu ihrer Vision des Prozesses scheint es nicht zu gehören, dass Richter gegenüber den Zeugen als juristische Autoritäten agieren. Hier tritt eine Verschiebung der Bedeutung von Zeugenschaft zutage: Im Kontext dieser literaturwissenschaftlichen Traumatheorie treten Zeugen nicht primär als juristische Zeugen auf, sondern als Zeitzeugen. Sie legen Zeugnis von der Unmenschlichkeit ihrer Erlebnisse ab, indem sie ihr eigenes Trauma bezeugen. In dieser Neuinterpretation des Eichmann-Prozesses ergibt es keinen Sinn, dass die Richter gegenüber den Zeugen als juristische Autoritäten agieren. Will Felman mit ihrer Kritik also zum Ausdruck bringen, dass es vielmehr Aufgabe der Richter gewesen wäre, in die Rolle von Therapeuten zu schlüpfen, um „die Juden aus dem ‚Untermenschentum‘ herauszuführen, das ihnen durch die Sprache des Unterdrückers auch sprachlich eingeprägt wurde“<sup>36</sup>? Kann der Strafprozess seine revolutionäre Funktion nur erfüllen, wenn er als kollektive Psychotherapie stattfindet?

Auch wenn K-Zetnik als prominenter Autor von KZ-Romanen wenig geeignet ist, um Sprachlosigkeit im üblichen Sinne zu veranschaulichen, und Felmans stereotype Beschworung der Sprachlosigkeit der Opfer sich an der Grenze zum geisteswissenschaftlichen Kitsch bewegt, steckt darin durchaus ein Körnchen Wahrheit: Der Prozess gegen Eichmann war vielleicht für viele Überlebende der Vernichtungslager die erste Gelegenheit, sich öffentlich mit ihren Erlebnissen auseinanderzusetzen. Allerdings hatte das Schweigen der Überlebenden in den fünfziger Jahren viele Gründe, und nicht alle sind pathologischer Natur. Neben dem Gefühl der „Überlebens-

36 A.a.O., 233, übers. MSL.229.

schuld“, dem Wunsch, ein neues Leben zu beginnen und die Erinnerung verblassen zu lassen, dem Wunsch, die Kinder nicht zu belasten, waren es auch soziale: Wer damals über seine Erlebnisse sprach, musste damit rechnen, auf Ablehnung zu stoßen.<sup>37</sup> Auch in Israel wurden Überlebende nicht selten der Kollaboration verdächtigt. Darüber hinaus trugen in Israel im ersten Jahrzehnt nach Kriegsende auch politische Gründe dazu bei, dass Überlebende nicht ermutigt wurden, über ihre Erlebnisse zu sprechen: Man wollte das Bild des Juden als Opfer nicht verstärken, da dies in der politischen Situation – umgeben von feindlichen arabischen Staaten – als eher gefährlich empfunden wurde. Aus diesen vielfältigen persönlichen, sozialen und politischen Gründen erklärt sich das Phänomen des langen Schweigens der Holocaust-Überlebenden. Hinzu kam die Schwierigkeit, Extremerfahrungen sprachlich mitzuteilen.

Aber wird die generalisierende Pathologisierung des Schweigens von Holocaust-Überlebenden in Verbindung mit der Vorstellung, dass öffentliche Zeugenschaft der Königsweg zur Heilung von Traumata sei, der Situation der Holocaust-Überlebenden wirklich gerecht? Die israelische Anthropologin Carol Kidron hat gegen die Psychopathologisierung schwieriger Erinnerungen eingewandt, dass die stumme Präsenz einer schwierigen Vergangenheit „nicht notwendigerweise das Ergebnis von Verdrängung, Verleugnung oder eines nicht verarbeiteten Traumas ist“<sup>38</sup>. Unter anderem weist Kidron darauf hin, dass der Traumadiskurs, wonach die Überlebenden durch Zeugenschaft geheilt werden sollen, mit den Wünschen und Bedürfnissen der Betroffenen und ihrer Kinder kollidieren kann. Nicht wenige wollen ihre Erlebnisse lieber privat halten. Schweigen kann auch eine nichtpathologische Form der Vergangenheitsrepräsentation sein.

---

37 Felman ist sich dieser sozialen Ursachen durchaus bewusst. Vgl. a.a.O., 232.

38 Kidron, Carol A., Verkörperte Präsenz statt Psychopathologie. Eine Dekonstruktion der transgenerationalen Weitergabe des Überlebenden-Syndroms, in: José Brunner/Nathalie Zajde (Hg.), Holocaust und Trauma. Kritische Perspektiven zur Entstehung und Wirkung eines Paradigmas, Göttingen 2011, 161–184, 161.

## 10 Die Mystifizierung und Pathologisierung von Opfern

In Felmans Uminterpretation eines berühmten Strafprozesses als einer kollektiven Therapie drückt sich eine Haltung aus, die in den letzten Jahrzehnten zunehmend den Umgang mit Menschen bestimmt, die – ob sie es wollen oder nicht – als Opfer wahrgenommen werden. So hat sich in den vergangenen Jahrzehnten das Bewusstsein für Sexualstraftaten und insbesondere Kindesmissbrauch enorm geschärft, und die Sensibilität für die Opfer ist deutlich gestiegen. Kindesmissbrauch betrachten wir heute als eines der schlimmsten Verbrechen, das in einer Gesellschaft geschehen kann. Diese Entwicklung ist insofern ein großer Fortschritt, als sie dazu geführt hat, dass Missbrauchsfälle ernster genommen werden, Opfer mehr Unterstützung erhalten und die Gesellschaft entschiedener gegen Täter vorgeht. Die intensive Anteilnahme an den Opfern hat jedoch auch eine Schattenseite.

Schon 2010 beklagte der forensische Psychiater Hans-Ludwig Kröber eine Veränderung in der allgemeinen Wahrnehmung von Opfern, die es ihm schwer mache, seine gutachterliche Tätigkeit mit Blick auf Verbrechenopfer auszuüben: die „zunehmende Mystifizierung und Sakralisierung von Opfern“. Denn Betroffene würden, so Kröber, „ganz unabhängig von der Frage, was ihnen eigentlich widerfahren ist, als schwerst traumatisierte, sprachlose, hilf- und wehrlose Wesen dargestellt, denen man keinesfalls irgendetwas abverlangen dürfe. Insbesondere soll man sie wohl nicht fragen, was genau passiert ist, und man darf auf keinen Fall zweifeln, dass all das, was sie sagen und über Vorfälle vor 30 Jahren zu erinnern meinen, auch stimmt.“<sup>39</sup>

Kröber wollte nicht kritisieren, dass wir heute den Schutz von Kindern vor sexuellen Übergriffen und anderen Misshandlungen so ernst nehmen, wie vielleicht nie zuvor – und über solche Taten entsetzt sind, weil wir uns anders als früher bewusst sind, dass sie lebenslange Wirkungen haben und Leben zerstören können. Was er kritisierte, war *erstens* die Nivellierung der Anlässe durch die Klassifizierung als Opfer: „Ohrfeigen gegen Schüler oder Chorknaben rangieren in der gleichen Ereignisklasse wie genitale Manipula-

39 Kröber, Hans-Ludwig, Opfer, in: Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie 3 (2010), 211f.

tionen, Anfassen am Po in der gleichen wie anale Penetration.“<sup>40</sup> Die Einordnung als Opfer verbindet sich *zweitens* quasi automatisch mit der abstrakten und undifferenzierten Unterstellung beschädigter Subjektivität. Die Betroffenen werden nur noch als Opfer wahrgenommen, und zwar als Opfer in dem von Felman gemeinten totalen Sinne: Wesen, die nicht nur durch einen Übergriff geschädigt und verletzt wurden, sondern die daher auch nicht mehr über die subjektiven Fähigkeiten gewöhnlicher Menschen verfügen. Während die Opfer tendenziell entmündigt werden, neigt man nach Kröber *drittens* zunehmend dazu, sie „als nahezu heilige, unantastbare Wesen“ zu betrachten, „denen jegliche Belastung, auch in Form kritischer Nachfragen, erspart bleiben muss“.<sup>41</sup>

Die Vorstellung, dass die Aussagen von Opfern aus ethischen und therapeutischen Gründen nicht infrage gestellt werden dürfen, ist jedoch mit rechtsstaatlichen Prinzipien nicht vereinbar. Der Wunsch, größtmögliche Rücksicht auf Opfer zu nehmen, kann ungewollt dazu führen, dass wissenschaftliche und juristische Standards nicht eingehalten werden. Wenn es um strafrechtlich relevante Vorfälle geht, müssen die Aussagen von Opfern geprüft werden, insbesondere wenn sich diese auf Ereignisse beziehen, die Jahrzehnte zurückliegen. Die Erinnerung ist fehleranfällig und retrospektive Narrative können durch nachträgliche Einflüsse, Suggestion oder unbewusste Verzerrungen verändert sein.

Handelt es sich hier um einen Konflikt zwischen zwei gleichermaßen gültigen Forderungen: der Forderung, Opfer nicht erneut zu traumatisieren und den Ansprüchen fairer Rechtsverfahren? Eher nicht. Es gibt keinen sachlichen Grund, pauschal von der moralisch-rechtlichen Kategorie des Opfers auf eine gestörte Subjektivität zu schließen, der nichts zugemutet werden kann – auch wenn es in Einzelfällen nötig erscheinen mag, auf die Befragung eines traumatisierten Opfers zu verzichten. Kröber weist darauf hin, dass das Spektrum der individuellen Bewältigungsformen und der mittel- und langfristigen Folgen von Übergriffen außerordentlich breit ist und nicht nur von der Art des Übergriffs, sondern auch von der Person und ihrer sozialen Situation abhängt. Opfer von Übergriffen benötigen Mitgefühl und Unterstützung. Dies sollte jedoch nicht da-

---

40 A. a. O, 211.

41 Ebd.

zu führen, ihnen die Selbstverantwortung für die Aufarbeitung ihrer schrecklichen oder unerfreulichen Erfahrungen in einem viel höheren Maße abzusprechen als Menschen, die einen schweren privaten Verlust, eine berufliche Niederlage oder andere Schicksalsschläge erlitten haben oder an einer schweren körperlichen Erkrankung leiden. Wenn man die von illegitimen Übergriffen Betroffenen primär als Opfer wahrnimmt und nur sekundär ihre speziellen Erlebnisse und deren Folgen berücksichtigt, besteht die Gefahr, dass sie sich mit der Opferrolle identifizieren und so zu Opfern in einem anderen Sinne werden: zu Menschen, die keine Verantwortung für ihr Leben übernehmen, sondern diese externalisieren.





## (Hoch)sensibilität für Verletzlichkeit und Unzumutbares

### Über die Gefahren von Triggerwarnungen, Forderungen nach *safe spaces* und Begrenzungen von schädlichen Meinungen im öffentlichen Raum

Hochsensibilität, also eine überdurchschnittlich starke Wahrnehmung von subtilen Reizen (wie bspw. Geräuschen oder Lichtern), ist das, was ein Modethema genannt zu werden verdient. Obwohl das Konzept bereits in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts erstmals beschrieben wurde<sup>1</sup>, ist der Hype in der Bevölkerung erst ca. 20 Jahre später aufgekommen. Die enorme Bedeutung spiegelt sich beispielsweise in der großen Zahl populärwissenschaftlicher Bücher und Selbsthilfe-Ratgeber zum Thema.<sup>2</sup> Bisher sind allein im deutschsprachigen Raum mehr als 70 Ratgeber zum Thema „Hoch-

---

1 Vgl. Aron, Elaine N./Aron, Arthur, Sensory-Processing Sensitivity and Its Relation to Introversion and Emotionality, in: Journal of Personality and Social Psychology 73 (1997), 345–368.

2 Diese behandeln das Thema „Hochsensibilität“ entweder allgemein (vgl. Brown, Carol A., Highly Sensitive. Understanding Your Gift of Spiritual Sensitivity, Shippensburg 2011) oder beziehen sich auf bestimmte Untergruppen wie hochsensible Kinder (vgl. Rosenshein, Julie B., Parenting the Highly Sensitive Child. A Guide for Parents and Caregivers of ADHD, Indigo and Highly Sensitive Children, Bloomington 2013), hochsensible Eltern (vgl. Aron, Elaine N., The Highly Sensitive Parent. Be Brilliant in Your Role, Even when the World Overwhelms You, London 2020), hochsensible Jungen (vgl. Zeff, Ted, The Strong Sensitive Boy. Help Your Son Become a Happy, Confident Man, San Ramon 2010) und Männer (vgl. Falkenstein, Tom, The Highly Sensitive Man. Finding Strength in Sensitivity, London 2019), hochsensible Patienten (vgl. Aron, Elaine N., Psychotherapy and the Highly Sensitive Person. Improving Outcomes for that Minority of People Who Are the Majority of Clients, New York 2011), hochsensible Arbeitnehmer (vgl. Cooper, Tracy M., Thrive! The Highly Sensitive Person and Career, Ozark 2015) – und sogar hochsensible Liebende (vgl. Aron,

sensibilität“ veröffentlicht worden. Verständlicherweise zeichnen solche Ratgeber ein recht plakatives Bild von dieser „besonderen Spezies“: Hochsensible Personen seien durch intensivere Wahrnehmung und durch eine größere Tiefe der Informationsverarbeitung gekennzeichnet. Anders allerdings als die Ratgeberliteratur suggeriert, spielt das als grundlegende Persönlichkeitseigenschaft verstandene Merkmal „Hochsensibilität“ in der wissenschaftlichen Psychologie so gut wie keine Rolle.<sup>3</sup> Im Gegenteil: In der Wissenschaft blickt man äußerst kritisch auf dieses Konzept. So hat der Persönlichkeitspsychologe Jens Asendorpf bereits 2016 in einem Interview mit „Gehirn und Geist“<sup>4</sup> darauf hingewiesen, dass die Tendenz, sehr empfindlich zu reagieren, in der Persönlichkeitsforschung üblicherweise Neurotizismus genannt werde, Hochsensibilität beschreibe folglich einen neurotischen Charakter. Typisch sei demnach ausschließlich die Empfindlichkeit für Reize, nicht deren bessere Wahrnehmung oder ein besseres Einfühlungsvermögen. Die Annahme, dass eine bessere oder tiefere Wahrnehmung und ein besseres Einfühlungsvermögen vorliegen, wie dies in der populärwissenschaftlichen Literatur behauptet wird, lässt sich wissenschaftlich nicht nachweisen.<sup>5</sup>

---

Elaine N., *The Highly Sensitive Person in Love. Understanding and Managing Relationships When the World Overwhelms You*, New York 2001).

- 3 Dies zeigt sich unter anderem daran, dass in den Neuauflagen der beiden Standardwerke der Persönlichkeitspsychologie von Hagemann/Spinath/Mueller (Hagemann, Dirk/Spinath, Frank M./Mueller, Erik M., *Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung*, Stuttgart <sup>9</sup>2022) und Neyer/Asendorpf (Neyer, Franz J./Asendorpf, Jens B., *Psychologie der Persönlichkeit*, Berlin <sup>7</sup>2024) das Konzept nicht einmal erwähnt wird.
- 4 Vgl. Langosch, Nele, Gibt es hochsensible Menschen?, in: *Gehirn und Geist* 7 (2016), 19–23.
- 5 In den letzten Jahren zeichnet sich in der Forschung eine Bestätigung dieser Annahmen von Asendorpf ab. Als Beispiel sei die Untersuchung von Gubler/Roth/Troche (Gubler, Danièle A./Roth, Marcus/Troche, Stefan, *Sensory Processing Sensitivity and its Relation to Subjective and Objective Measures of Heat and Auditory Sensory Thresholds*, Zürich 2022) genannt. In ihrer experimentellen Studie zeigte sich, dass zwischen Hochsensibilität und objektiven Maßen der Reizerkennung kein Zusammenhang bestand – jedoch mit der subjektiven Wahrnehmung. So gaben hochsensible Personen an, diese Reize intensiver wahrzunehmen. Bei objektiver Messung hingegen scheint Hochsensibilität nicht mit einer feineren Wahrnehmung von Reizen zusammenzuhängen. Vielmehr scheinen hochsensible Menschen mit hohen SPS-Werten ihre Wahrnehmungsfähigkeiten subjektiv als besser einzuschätzen als die anderen. Zudem zeigen Studien,

Interessant ist die Frage, wieso so viele Menschen sich mit dem Label „Hochsensibilität“ versehen wollen. Bei Interviews mit sich als hochsensibel bezeichnenden Menschen zeigte sich, dass sich die betreffenden Personen oft als Außenseiter gefühlt und erleichtert reagiert haben, als sie von Hochsensibilität gelesen hatten.<sup>6</sup> Viele gaben an, dass sie sich dadurch nicht mehr als ungenügend und überempfindlich wahrgenommen haben, sondern jetzt annehmen, dass es eben besondere Fähigkeiten sind, die dazu führen, dass sie sich häufiger belastet fühlen, nämlich die Fähigkeit zu einer besonders vertieften Wahrnehmung. Ein gutes Beispiel ist die Hessenschau vom 29.04.2024. Hier berichtet eine 37-jährige Frau aus Marburg, dass sie lange nicht wusste, was mit ihr los sei. Von ihren Bekannten und Freunden sei sie als Mimose und Neurotikerin bezeichnet worden, aber seitdem sie die Diagnose „hochsensibel“ bekommen habe, habe sich ihr Leben verändert.<sup>7</sup> Erkennbar ist, dass Hochsensibilität offenkundig eine selbstwertdienliche Attribution ist.

Im Folgenden möchte ich mich nicht mit der Hochsensibilität für Reize wie Geräusche und Lichter beschäftigen, sondern mit der *Hochsensibilität für Verletzlichkeit und Unzumutbares*<sup>8</sup>, einer Art *gesellschaftlicher Hochsensibilität*. Wir sind – so Svenja Flaßpöhler in ihrem Buch „Sensibel“ – „mehr denn je damit beschäftigt, das Limit des Zumutbaren neu zu justieren“<sup>9</sup>, der Schutz für Verletzte gerät

---

dass der von Elaine Aron entwickelte Fragebogen nichts anderes misst als die Fragebögen, die Neurotizismus und Offenheit (zwei Merkmale der sog. „Big Five“) messen (vgl. Hellwig, Susan/Roth, Marcus, Conceptual Ambiguities and Measurement Issues in Sensory Processing Sensitivity, in: Journal of Research in Personality 93 [2021], 104–130).

- 6 Vgl. Roth, Marcus/Gubler, Danièle A./Janelt, Thomas/Kolioutsis, Banous/Troche, Stefan J., On the Feeling of Being Different – an Interview Study with People who Define Themselves as Highly Sensitive, DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0283311>.
- 7 Vgl. hessenschau, „Der Tag, der mein Leben veränderte“ – Diagnose Hochsensibilität, URL: <https://www.hessenschau.de/tv-sendung/diagnose-hochsensibilitae-t-der-tag-der-mein-leben-veraenderte,video-196420.html> (Zugriff: 03.03.2025).
- 8 Wenn ich daher im Folgenden von Sensibilität für Verletzte oder für Verletzlichkeit spreche, meine ich die Sensibilität für verletzte Menschen, nicht die mögliche Sensibilität verletzlicher Menschen. Letztere wird nur am Rande thematisiert.
- 9 Flaßpöhler, Svenja, Sensibel. Über moderne Empfindsamkeit und die Grenzen des Zumutbaren, Stuttgart 2021, 15; ähnlich Hübl, Philipp, Moralspektakel. Wie

immer stärker in das Zentrum der Aufmerksamkeit.<sup>10</sup> Dabei sind wir nicht nur sensibel für gegenwärtige Verletzungen, sondern – wie Andreas Reckwitz deutlich macht – auch für Verletzungen in der Vergangenheit. So werden „Schädigungen, Traumata und Opfer der Vergangenheit zu einem Politikum in der Gegenwart“, sodass die Kultur der Spätmoderne zu einer „Kultur der öffentlich debattierten ‚historischen Wunden‘“<sup>11</sup> geworden ist.

Um der gesellschaftlich gewachsenen Sensibilität für Verletzlichkeit genauer auf die Spur zu kommen, werde ich mich im Folgenden Triggerwarnungen, der Forderung nach der Etablierung von *safe spaces* und der Begrenzung von Meinungen im öffentlichen Raum zuwenden. Das Zumutbare wird hier neu definiert, das Unzumutbare soll in seine Schranken gewiesen werden. Demonstriert werden hier eine neue, vertiefte Sensibilität und Empfindsamkeit für die Verletzlichkeit anderer Menschen. So ist nach Svenja Flaßpöhler „[a]n die Stelle der empfindsamen künstlerischen Existenz [...] die empfindsame politische Existenz getreten“<sup>12</sup>. Meine Frage dabei ist folgende: Wie ist diese neue Sensibilität für Verletzlichkeit zu verstehen? Unbestritten ist: Sensibel für Opferidentitäten zu sein, ist eine selbstwertdienliche Selbstzuschreibung. Sich als sensibel für Verletzlichkeit anderer zu gerieren, bedeutet – um einen Begriff von G. W. F. Hegel zu verwenden – als „schöne Seele“<sup>13</sup> zu gelten und als solche auch wahrgenommen werden zu dürfen. Unter den vielen möglichen Fragen, die man in diesem Zusammenhang stellen kann, werde ich folgender Frage nachgehen: Welche Kosten werden durch diese Praxis der selbstwertdienlichen Zuschreibungen verursacht?

---

die richtige Haltung zum Statussymbol wurde und warum das die Welt nicht besser macht, München <sup>2</sup>2024, 10.

10 So zeigt Ramsay, Peter, *The Insecurity State. Vulnerable Autonomy and the Right to Security in the Criminal Law*, Oxford 2012, dass Rechte in England zunehmend als Schutz für Verletzte verstanden werden und nicht mehr als Grundlage individueller Freiheit und Autonomie.

11 Reckwitz, Andreas, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024, 11.

12 Flaßpöhler (s. Anm. 9), 179.

13 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Nach dem Text der Originalausgabe, hg. v. Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek 114, Hamburg 1952, 463.

## 1 Triggerwarnungen, *safe spaces* und *cancel culture* – Demonstrationen der Hochsensibilität. Eine kurze Begriffsklärung

Triggerwarnungen, die Etablierung von *safe spaces* und die sogenannte *cancel culture* sind deutliche Demonstrationen der geschärften Sensibilität für Verletzungen und vulnerable Identitäten. Ich beginne mit einer knappen begrifflichen Klärung.

Über *Triggerwarnungen* gibt die Homepage der Universität Köln wie folgt Auskunft:

Eine Triggerwarnung oder Contentwarnung/Content Notification (Inhaltswarnung) bezeichnet eine Kennzeichnung von sensiblen Inhalten. Diese Warnungen sollen Leser\*innen und Zuhörer\*innen die Möglichkeit geben, sich darauf einzustellen und zu entscheiden, ob sie sich mit den sensiblen Inhalten auseinandersetzen wollen. Triggernde Inhalte können bei Menschen starke Emotionen oder Erinnerungen auslösen. Die Warnungen werden am Anfang eines Beitrags oder einer Mitteilung platziert, manchmal mit Leerraum zwischen der Warnung und dem eigentlichen Inhalt, sodass der Inhalt nicht gleichzeitig mit der Warnung erscheint. Ziel ist es, einen nichtdiskriminierenden, sicheren oder sichereren Raum für die Teilnehmer\*innen zu schaffen.<sup>14</sup>

Triggerwarnungen wollen somit ausschließen, dass Opfer von Diskriminierung und Gewalterfahrungen re-traumatisiert werden.<sup>15</sup> Dies kann auch literarische Werke wie *Antigone* oder *The Great Gatsby* betreffen<sup>16</sup>, in denen eine Vergewaltigung thematisiert wird.

Eine zweite Methode zum Schutz vor Verletzungen ist die Etablierung sogenannter *safe spaces*. Der *safe space* wird definiert als Raum, der gesichert ist vor Diskriminierung und Gewalt. In diesen Raum können sich Menschen „mit ähnlichen Diskriminierungs- und Mar-

14 Universität zu Köln, Triggerwarnung, URL: <https://vielfalt.uni-koeln.de/antidiskriminierung/glossar-diskriminierung-rassismuskritik/triggerwarnung> (Zugriff: 03.03.2025).

15 Kostner, Sandra, Bedrohte Meinungsfreiheit oder Meinungsfreiheit als Bedrohung?, in: Maria-Sibylla Lotter (Hg.), Probleme der Streitkultur in Demokratie und Wissenschaft, Baden-Baden 2023, 99–128, 104.

16 Fourest, Carolin, Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik. Aus dem Französischen von Alexander Carstiu, Mark Feldon, Christoph Hesse, Berlin 2020, 105f.

ginalisierungserfahrungen zurückziehen [...], um sich über ihre Erfahrungen auszutauschen, sich zu organisieren und gegenseitig zu empowern“<sup>17</sup>. Der Raum soll daher frei von diskriminierenden oder abwertenden Äußerungen oder Handlungen sein. Dies kann durch sogenannte *Awareness*-Teams sichergestellt werden, die sich um Diskriminierung, die passiert, kümmern bzw. dieser vorbeugen.<sup>18</sup> Mittlerweile spricht man statt von *safe spaces* eher von *safer spaces*, um dem Sachverhalt Rechnung zu tragen, dass kein Raum jemals vollständig ohne Gewalt und Diskriminierung sein kann, jeder *safe space* sich innerhalb gegebener Machtstrukturen befinde und daher nicht völlig ohne rassistische, sexistische und heteronormative Einflüsse sei. Der Anspruch, Räume sicher zu machen, sei überhöht, sodass es nur darum gehen könne, Räume so sicher wie nur irgend möglich zu machen.<sup>19</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch auf den Begriff *cancel culture* einzugehen. Anders als die Begriffe der Triggerwarnungen und *safe spaces* ist der Begriff *cancel culture* ein dichter Begriff<sup>20</sup>, das heißt, er besitzt neben einem beschreibenden auch einen bewertenden Bedeutungsanteil. Er bezeichnet kritisch die Methode, unliebsame Meinungen oder Personen aus dem öffentlichen Diskurs zu verbannen. So versteht Julian Nida-Rümelin unter *cancel culture*

eine kulturelle Praxis [...], die Menschen abweichender Meinung zum Schweigen bringt, indem sie I. die Äußerung dieser Meinungen unterbindet, behindert oder zumindest erschwert; II. Personen, die diese Meinung haben, zum Schweigen bringt, aus dem Diskurs ausgrenzt oder zumindest marginalisiert; III. Personen, die diese Meinungen ha-

---

17 JFF – Institut für Medienpädagogik, Safe Space, URL: <https://rise-jugendkultur.de/glossar/safe-space/> (Zugriff: 03.03.2025).

18 Annika, Kummerkastenantwort 3.115: Was ist der Unterschied zwischen Safe Spaces und Safer Spaces?, URL: <https://queer-lexikon.net/2022/12/08/kummerkastenantwort-3-115-was-ist-der-unterschied-zwischen-safe-spaces-und-safer-spaces/> (Zugriff: 03.03.2025).

19 Priess, Sabine, Was einen Safe(r) Space ausmacht, URL: <http://www.rbb24.de/panorama/beitrag/2023/06/safe-space-berlin-schutzraeume-marginalisierte-unterdrueckung.html> (Zugriff: 03.03.2025).

20 Schönecker, Dieter, Akademische Verbannung. Auch ein Zwischenbericht, in: Maria-Sibylla Lotter (Hg.), Probleme der Streitkultur in Demokratie und Wissenschaft, Baden-Baden 2023, 189–216, 190.

ben, tötet, verfolgt oder ihnen Nachteile auferlegt, die die Freiheit ihrer persönlichen Lebensgestaltung beeinträchtigen.<sup>21</sup>

In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Philipp Hübl, der statt von *cancel culture* von einer „Einschüchterungskultur, [...] in der man Leute, deren Wertevorstellungen einem missfallen, nicht einfach ignoriert oder mit Argumenten widerlegt, sondern sie stattdessen öffentlich oder privat unter Druck setzt und sogar versucht, ihre private Lebensgrundlage zu zerstören“<sup>22</sup>, spricht. Zentral sei daher, dass auf Menschen Druck ausgeübt werde, sich nicht zu äußern.<sup>23</sup> Dabei wird in diesem Zusammenhang immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass diese Form der Begrenzungen von Meinungen und der ausgeübte Druck nicht vom Staat, sondern von der Gesellschaft und ihren Leitmedien ausgeht.<sup>24</sup>

In dem Begriff *cancel culture* steckt eine weitere zusätzliche Behauptung, nämlich dass es sich nicht nur um Einzelfälle handelt, sondern dass es eine *Kultur* der Begrenzung gibt. Hier herrschen unterschiedliche Auffassungen. Während einige die Fälle des *Cancelns* – gerade an Universitäten – namhaft machen<sup>25</sup>, darauf verweisen, dass dieses Phänomen mittlerweile in vielen westlichen Ländern nachweisbar<sup>26</sup> ist und hierin sogar teilweise eine Gefahr der Demokratie sehen<sup>27</sup>, sehen andere – wie Adrian Daub – die *cancel culture*

---

21 Nida-Rümelin, Julian, „Cancel Culture“. Ende der Aufklärung? Ein Plädoyer für eigenständiges Denken, München 42023, 15.

22 Hübl (s. Anm. 9), 13.

23 Vgl. a.a.O., 182.

24 Vgl. Meyen, Michael, *Cancel Culture. Wie Propaganda und Zensur Demokratie und Gesellschaft zerstören*, Berlin 2024, 8; Fourest (s. Anm. 16), 8; Mangold, Ijoma, An ihren Worten sollt ihr sie erkennen!, in: Hanna Engelmeier u.a. (Hg.), *Canceln. Ein notwendiger Streit*, München 2023, 9–16, 10; Leonhardt, Rochus, Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus, in: Johann Hinrich Claussen u.a. (Hg.), *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 147–189, 154f.

25 Meggle, Georg, Akademische Freiheit? Ein Kübel voller Gegenbeispiele, in: Maria-Sibylla Lotter (Hg.), *Probleme der Streitkultur in Demokratie und Wissenschaft*, Baden-Baden 2023, 217–235.

26 Vgl. Lukianoff, Greg/Schlott, Rikki, *The Canceling of the American Mind. Cancel Culture Undermines Trust and Threatens Us All – But There Is a Solution*, New York 2023.

27 Vgl. Köpf, Peter/Ramadani, Zana, *Woke. Wie eine moralisierende Minderheit unsere Demokratie bedroht*, Köln 2023.



als ein Gespenst, das eher von Panik bestimmt sei, wenig objektiven Anhalt habe und mit mickrigen Anekdoten als Beleg aufwarte<sup>28</sup>, oder – wie Martina Thiele – als Popanz, der von denen geprägt wird, die ihre Macht und Privilegien nicht loslassen wollen.<sup>29</sup>

Nun ist der Begriff *cancel culture* für unseren Zusammenhang ungeeignet, vor allem, weil mit ihm immer eine aggressive Ausgrenzung unterstellt wird, die das Ziel habe, Menschen „die berufliche Lebensgrundlage zu zerstören“<sup>30</sup>. Neutraler ist es daher, von einem Versuch zu sprechen, ein vermeintliches Fehlverhalten, beleidigende oder diskriminierende Handlungen öffentlich zu ächten und Personen und Meinungen zu boykottieren. Hier kann dann zwischen illegitimer und legitimer Begrenzung von Meinungen und Personen unterschieden<sup>31</sup> werden, wobei natürlich differiert, wann eine Begrenzung als legitim angesehen wird und wann als illegitim.

## 2 Fragen an die Demonstrationen der Hochsensibilität

Triggerwarnungen, die Forderung nach Einrichtungen von *safe spaces* und das Bestreben der Begrenzung von schädlichen Meinungen oder Personen im öffentlichen Diskurs wollen als Bemühen verstanden werden, der Verletzlichkeit gefährdeter Psychen Rechnung zu tragen und sie zu schützen. Kaum zu bestreiten ist, dass es dabei zu einer zunehmenden Ausdehnung der Vorstellung dessen, was Menschen als Gewalt erleben und was sie emotional schädigt, kommt. So werden ‚Begriffe wie ‚Trauma‘, ‚Mobbing‘, ‚Hass‘, ‚Gewalt‘ oder ‚Sicherheit‘ [...] in den letzten Jahren auf immer schwächere

---

28 Daub, Adrian, *Cancel Culture Transfer*. Wie eine moralische Panik die Welt erfasst, Berlin 2022, 44.

29 Thiele, Martina, *Political Correctness und Cancel Culture – eine Frage der Macht! Plädoyer für einen Perspektivwechsel*, in: *Journalistik* 4 (2021), 72–79. – Eine Mittelstellung nimmt hier Julian Nida-Rümelin ein. Die Gefahr für die Demokratie als Staats- und Lebensform gehe gegenwärtig nicht von der *cancel culture* aus, sondern von rechtspopulistischen Kräften, die allerdings durch kulturelle und politische Fehlentwicklungen gestärkt werden, zu denen die *cancel culture* gehöre (vgl. Nida-Rümelin [s. Anm. 21], 10).

30 Hübl (s. Anm. 9), 183.

31 Schönecker (s. Anm. 20), 190.

Phänomene sowie auf neuere Bereiche ausgedehnt<sup>32</sup>. Dieses *concept creep* ist bereits mehrfach beobachtet worden.<sup>33</sup> Ist diese Ausdehnung ausschließlich als ein Symptom für die stärker werdende Sensibilität für Verletzlichkeit zu verstehen? Dass es in vielen Bereichen eine – im Vergleich zu früheren Zeiten – stärker werdende Sensibilität für Verletzlichkeit gibt, scheint nicht gut bestreitbar (bspw. für Opfer von sexuellem Missbrauch). Ich möchte im Folgenden die stärker werdende Sensibilität für Verletzlichkeit unter der Frage genauer ansehen, welche Probleme eventuell mit ihr verbunden sein könnten. Dabei werde ich einige Beobachtungen zusammentragen in der Hoffnung, dass uns diese Beobachtungen weiterführen.

*Erstens:* Es dürfte Einigkeit darüber bestehen, dass wir Menschen vor Gewalt und Übergriffen schützen müssen, und auch darüber, dass die Sprache nicht zu einer Unterdrückung sozialer Gruppen missbraucht werden darf. Einigkeit dürfte aber ebenfalls darin bestehen, dass eine Auseinandersetzung mit divergierenden Positionen Teil unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens ist. Zu Recht macht Julian Nida-Rümelin darauf aufmerksam, dass der öffentliche Vernunftgebrauch zu den Voraussetzungen einer vitalen Demokratie gehöre<sup>34</sup>, epistemische Rationalität aber ohne Meinungsvielfalt und Respekt gegenüber abweichenden Auffassungen nicht möglich sei.<sup>35</sup> Eine vitale Demokratie lebe von „kreativen Ideen und konstruktiver Kritik“ und halte „Widersprüche und Konflikte aus“<sup>36</sup>. Dies hat John Stuart Mill bereits 1859 genau gesehen:

[Das] eigentliche Übel, wenn man eine Meinung zum Schweigen bringt, besteht darin, dass es ein Raub an der Gemeinschaft aller ist, an der künftigen und an der, die jetzt lebt, und zwar noch mehr an den Menschen, die von dieser Meinung abweichen, als an denen, die sich zu ihr bekennen.<sup>37</sup>

---

32 Lotter, Maria-Sibylla, Verletzende Worte und Grenzen des Sagbaren, in: dies. (Hg.), Probleme der Streitkultur in Demokratie und Wissenschaft, Baden-Baden 2023, 149–164, 157.

33 Vgl. Kostner (s. Anm. 15), 103; Schönecker (s. Anm. 20), 112; Fourest (s. Anm. 16), 13f.

34 Vgl. Nida-Rümelin (s. Anm. 21), 153.

35 Vgl. a.a.O., 88.

36 A.a.O., 90.

37 Mill, John Stuart, Über die Freiheit, Hamburg 2009, 25.

Dass die Sprache nicht zur Unterdrückung sozialer Gruppen missbraucht werden darf, heißt offenbar nicht, dass eine Politik der Repression von einigen als rassistisch, sexistisch und transphob eingestuften Meinungen zur Verbesserung der sozialen und politischen Verhältnisse beiträgt, weil in der Auseinandersetzung und (differenziert begründeten) Ablehnung von Meinungen das politische Bewusstsein wächst. So lässt sich sicherlich ein Konsens darüber erzielen, dass das Begrenzen von als schädlich angesehenen Meinungen und das Etablieren von *safe spaces* nicht dazu führen dürfen, dass wir dem Anderssein und kontroversen Debatten entfliehen.<sup>38</sup> Offensichtlich stellt es ein Problem dar, den gemeinsamen Raum der Gründe zu verlassen, in dem wir einander Gründe und Argumente vortragen und auf Gründe und Argumente anderer hören – wohl-gemerkt: auf Gründe und Argumente hören, die uns immer auch herausfordern und provozieren können. Dass die Begrenzung von als nicht akzeptabel empfundenen Meinungen und *safe spaces* in dieser Hinsicht gefährlich sein können, dürfte nicht von der Hand zu weisen sein, gerade für universitäre Kontexte, zu deren Wesen Meinungs-, Rede- und Wissenschaftsfreiheit gehören. Droht hier eine Begrenzung von Meinungen nicht die akademische Freiheit zu konterkarieren und könnte dies nicht dazu führen, dass Studierende sich Meinungen, die den eigenen widersprechen, entziehen können? Weiter gefragt: Sollte nicht die Universität als ein Ort, der geschützt ist vor der Beschränkung von Meinungen und der Beschränkung von Redefreiheit, den Studierenden die Chance bieten, ihre Positionen und ihr Selbstverständnis in Frage stellen zu lassen, aus den eigenen Selbstverständlichkeiten herausgerufen und so in einem wohl verstandenen Sinn verstört zu werden<sup>39</sup>, kurz: sich „triggern“ zu lassen?

---

38 Vgl. Fourest (s. Anm. 16), 8.

39 So formuliert Lisa Feldman Barrett: „Entertaining someone else’s distasteful perspective can be educational“ (Feldman Barrett, Lisa, When is Speech Violence? New York Times, 14.07.2017, URL: <http://www.nytimes.com/2017/07/14/opinion/sunday/when-is-speech-violence.html> [Zugriff: 03.03.2025]). Sie erläutert dies an einem interessanten Beispiel aus einem Kurs über die Eugenik-Bewegung, die sich für die selektive Züchtung von Menschen einsetzte. Sie bat die Studierenden, die Position der Eugenik-Bewegung zu vertreten und Argumente für die Richtigkeit dieser Position, die in ihrer Zeit als eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Rassismus diente, zu finden. Als die Studierenden

*Zweitens:* Neben gesellschaftlichen Konsequenzen werden auch Konsequenzen in der individuellen Lebensführung erwogen. So fragt Ulrike Ackermann, ob Vermeidungsstrategien (etwa durch Triggerwarnungen und *safe spaces*) nicht zu einer „mangelnde[n] Ambivalenztoleranz“<sup>40</sup> führen können. Und die Psychologin Esther Bockwyt formuliert:

Wenn wir versuchen, nicht mehr verletzbar zu sein, indem wir das Außen, die Welt derart verändern möchten, dass uns nichts mehr kränken kann, ist dies nicht nur ein unmögliches Unterfangen, sondern führt durch Vermeidung und operantes Lernen zu einer noch ausgeprägteren Kränkbarkeit.<sup>41</sup>

Für ein solches Vermeidungsverhalten sei typisch, dass die Toleranz für das, was vermieden werden soll, immer weiter zurückgeht.<sup>42</sup> Dabei sei die Vorstellung, „der Mensch brauche eine weitgehend ungestörte, nicht kränkende, schmerzfreie Umwelt [...] aus psychologischer Perspektive nicht haltbar“<sup>43</sup>. Hat der amerikanische Schmerzexperte David M. Morris bereits 1996 davon gesprochen, dass die Amerikaner zu der ersten Generation der Erde gehören, die ein schmerzfreies Dasein als eine Art „Verfassungsrecht“ ansähen und für die Schmerzen ein Skandal seien<sup>44</sup>, so diagnostiziert Byung-Chul Han in seinem Buch „Palliativgesellschaft“ aus dem Jahr 2022 eine „Gesellschaft der Positivität, die sich jeder Form von Negativität zu

---

sich weigerten, bat sie ein afroamerikanisches Fakultätsmitglied, in ihr Seminar zu kommen, und bat dieses, in ihrem Seminar für die Eugenik zu argumentieren, während sie dagegen argumentierte, um nach der Hälfte der Debatte die Seiten zu wechseln. „We were modeling for the students a fundamental principle of a university education, as well as civil society: When you’re forced to engage a position you strongly disagree with, you learn something about the other perspective as well as your own. The process feels unpleasant, but it’s a good kind of stress — temporary and not harmful to your body — and you reap the longer-term benefits of learning“ (Feldman Barrett).

40 Ackermann, Ulrike, Wenn aus Emanzipationsbestrebungen Ideologie wird ... Wissenschaftsfreiheit unter Druck, in: Maria-Sibylla Lotter (Hg.), Probleme der Streitkultur in Demokratie und Wissenschaft, Baden-Baden 2023, 131–147, 136.

41 Bockwyt, Esther, Woke. Psychologie eines Kulturkampfes, Neu-Isenburg 2024, 119.

42 Vgl. a.a.O., 120.

43 A.a.O., 121.

44 Morris, David B., Geschichte des Schmerzes, Frankfurt a.M. 1996, 103.

entledigen sucht“<sup>45</sup>. Die Philosophin Maria-Sibylla Lotter fragt, „ob es überhaupt eine wissenschaftliche Grundlage für die Annahme einer Schädigung und nachhaltigen Vulnerabilität durch Worte gibt, die irritierend oder als feindlich oder demütigend empfunden werden“<sup>46</sup>. Zwar – so Lotter – sei durch medizinische Untersuchungen deutlich erwiesen, dass lange Phasen von psychischem Stress psychische Schädigungen hervorrufen, doch sei dies nicht auf einzelne Stresssituationen ohne Weiteres übertragbar. Nichts spreche dafür, dass eine als beleidigend empfundene Rede unmittelbar einen psychischen Schaden hervorruft.<sup>47</sup> In der Tat wird in der Forschung sowohl die Meinung vertreten, dass unser Körper gelernt habe, mit periodisch auftretenden Stresssituationen umzugehen, und daher der Versuch einer völligen Vermeidung von Stresssituationen eher schädlich sei, als auch, dass es keine Belege dafür gebe, dass – wie chronischer Stress – das bloße Zuhören bei einem Redner, dessen Rede als beleidigend wahrgenommen wird, zu Schaden führt.<sup>48</sup>

*Drittens:* Es findet sich in der Literatur die Warnung, dass durch Unternehmungen wie Triggerwarnungen und die Forderung und Etablierung von *safe spaces* Personengruppen zu Opfern<sup>49</sup> gemacht und dadurch Opfer- und Schuldidentitäten festgeschrieben zu wer-

---

45 Han, Byung-Chul, Palliativgesellschaft. Schmerz heute, Berlin 2022, 8. Ziel einer solchen Palliativgesellschaft sei, „aus dem Menschen ein möglichst schmerzunempfindliches, permanent glückliches Leistungssubjekt zu formen“ (a.a.O., 9). Dadurch verliere der Schmerz jedoch an Bedeutung (a.a.O., 32). Allerdings werde das schmerzlose Leben mit permanentem Glück kein menschliches Leben mehr sein (vgl. a.a.O., 81).

46 Lotter (s. Anm. 32), 155.

47 Vgl. a.a.O., 156.

48 Vgl. hierzu die Diskussion: Feldman Barrett (s. Anm. 39); Leef, George, No, Professor, Words Are Not Violence, The James G. Martin Center for Academic Renewal, 16.08.2017, URL: <https://www.jamesgmartin.center/2017/08/no-professor-words-not-violence/> (Zugriff: 03.03.2025); Haidt, Jonathan/Lukianoff, Greg, Why It's a Bad Idea to Tell Students Words Are Violence. A Claim Increasingly Heard on Campus Will Make Them More Anxious and More Willing to Justify Physical Harm, The Atlantic, 18.07.2017, URL: <http://www.theatlantic.com/education/archive/2017/07/why-its-a-bad-idea-to-tell-students-words-are-violence/533970/> (Zugriff: 03.03.2025).

49 Dabei ist zwischen Verlierern und Opfern zu unterscheiden. Im Unterschied zu einem Verlierer ist das Opfer nicht selbst verantwortlich (vgl. Reckwitz [s. Anm. 11], 220).

den drohen.<sup>50</sup> Dies ist besonders deshalb verhängnisvoll, weil Menschen sich gegenwärtig in viel stärkerem Maße als früher als Opfer erleben, die Opferrolle somit eine solche ist, die offeriert werden kann und in die sich Menschen anders als früher gerne drängen lassen. Bradley Campbell und Jason Manning haben neben Kulturen der Ehre und Kulturen der Würde eine Kultur des Opferseins (victimhood) herausgearbeitet, die gegenwärtig anzutreffen sei. In dieser Kultur werde die Hilfe, die man verlange, und der Respekt, den man erwarte, begründet durch erlittene Unterdrückung.<sup>51</sup> In dieser Weise diagnostiziert auch Andreas Reckwitz, dass Opfer zu sein „in der Spätmoderne gewissermaßen zu einer erstrebenswerten Kategorie geworden [ist], die eine auf ihre Weise privilegierte Position“<sup>52</sup> sichert. Robert Pfaller beobachtet, dass in diesen Kulturen des Opferseins versucht wird, „kleinste Verletzungen wahrzunehmen und sie einer möglichst großen Öffentlichkeit zur Kenntnis zu bringen – um dadurch nicht nur für Sympathie, sondern zugleich auch dafür zu werben, dass Sympathie gerade solchen Opfern zu gebühren scheint“<sup>53</sup>. Wie die Produktion von Tätern dazu tendiert, jede sachliche Auseinandersetzung zu ersetzen, weil sie als Unpersonen der sachlichen Auseinandersetzung für unwürdig erachtet werden, so macht auch die Produktion von Opfern eine sachliche Auseinandersetzung überflüssig: Dem Opfer gebührt aufgrund seines Opferseins Zustimmung. Der in diesem Verfahren leitende Grundsatz lautet: „Wer sich verletzt, beleidigt etc. fühlt, hat Recht“<sup>54</sup>. Den Opfern muss geglaubt werden und die, die angeklagt werden, sind automatisch Täter.<sup>55</sup> Norbert Bolz formuliert: „Man zeigt seine Wunden und klagt die Gesellschaft an. Als Opfer braucht man keine Argumente.

50 Kostner (s. Anm. 15), 102; Bockwyt (s. Anm. 41), 106.

51 Vgl. Campbell, Bradley/Manning, Jason, Microaggression and Moral Cultures, in: *Comparative Sociology* 13 (2014), 692–726, bes. 715.

52 Reckwitz (s. Anm. 11), 383.

53 Vgl. Pfaller, Robert, *Erwachsenensprache. Über ihr Verschwinden aus Politik und Kultur*, Frankfurt a.M. 2018, 116. Dabei macht Pfaller darauf aufmerksam, dass diese Mechanismen typisch für die Oberschicht seien, während die unteren Schichten nicht dazu greifen (vgl. a.a.O., 118). So tauche das Klagen über „Mikroaggressionen“ vorwiegend „im sozialen wie fachlichen Luxussegment der Universitäten“ (a.a.O., 118) auf.

54 A.a.O., 55.

55 Vgl. Stegemann, Bernd, *Wutkultur*, Berlin 2021, 61f.

An die Stelle von Ideologiekritik tritt Indigniertheit, Entrüstung gilt heute als Echtheitsbeweis<sup>56</sup>. Dabei wird man bereits durch negative Emotionen zum Opfer, wie die vermeintlichen Auslöser der negativen Emotionen zu Tätern werden. Die durch das Opfersein erzielten Gewinne machen dabei verständlich, warum man sich auch ungerechtfertigterweise als Opfer stilisiert, ja lügt, um als Opfer zu erscheinen („Opfer-Hochstapler“<sup>57</sup>) – etwas, das in einer Kultur der Ehre undenkbar wäre, in der das Opfersein Ehrverlust bedeutet.<sup>58</sup> So wird kritisch gefragt, ob das Offerieren der Opferrolle nicht eine

---

56 Bolz, Norbert, *Keine Macht der Moral! Politik jenseits von Gut und Böse*, Berlin 2021, 168f.

57 Hübl (s. Anm. 9), 12.

58 *Erinnert sei an den Fall des Sängers Gil Ofarim (vgl. Diehl, Jörg/Maxwill, Peter/Winter, Steffen, So fiel der Antisemitismus-Skandal in Leipzig in sich zusammen, Spiegel 14 [2022]): Am 4. Oktober 2021 veröffentlichte Ofarim auf Instagram ein Video, in dem er unter Tränen davon berichtete, von einem Hotelangestellten des Hotels The Westin Leipzig antisemitisch beleidigt und gedemütigt worden zu sein. Der Rezeptionist des Hotels – so Ofarim – habe ihn dazu aufgefordert, seine Kette mit Davidstern abzulegen, weil er sonst nicht einchecken dürfe. Der Vorfall löste allgemeine Empörung aus. So versammelten sich am darauffolgenden Tag Menschen vor dem Hotel, um gegen Antisemitismus zu demonstrieren. Im weiteren Verlauf kamen allerdings (u.a. durch Videomaterial einer Überwachungskamera) Zweifel an der von Ofarim geschilderten Version auf. Verschiedene Dinge konnten sich so nicht ereignet haben, wie Ofarim sie geschildert hatte. So stellte die zuständige Staatsanwaltschaft Ende März 2022 das Verfahren wegen Volksverhetzung gegen den Hotelangestellten ein und erhob Anklage gegen Ofarim wegen Verleumdung und falscher Verdächtigung. In dem anschließenden Verfahren Ende November 2023 gestand Ofarim, alles frei erfunden zu haben, und entschuldigte sich bei dem beschuldigten Hotelangestellten. Interessant ist der Fall, weil er ein erschreckendes Bild auf unsere Kultur des Opferseins wirft. Offenkundig besitzt es in unserer postheroischen Mentalität eine erschreckende Attraktivität, sich selbst als Opfer zu stilisieren. Dies lässt sich auch im Alltag beobachten: So begegnen uns Menschen, die sich bereits bei dem geringsten Anlass gemobbt fühlen und daher über Mobbing oder mobbingähnliches Verhalten klagen. Indem ich mich als Opfer stilisiere, gibt es keine Grautöne mehr, vielmehr ist die Welt in Opfer und Täter, Gut und Böse aufgeteilt und – zu meinen Gunsten – vereindeutigt. Mein Opfersein ist Beweis dafür, dass ich Respekt und Hilfe verdiene. Dabei macht der Fall Ofarim noch etwas anderes deutlich, auf das Campbell/Manning in anderem Zusammenhang bereits hingewiesen haben: Die Kultur der Viktimisierung wird durch das Internet und Plattformen wie Facebook, Instagram oder Twitter unterstützt (Campbell/Manning [s. Anm. 51], 710), bilden sie doch das Forum, sich selbst als Opfer zu präsentieren.*

„emotionale Fragilität und ein[en] überhöhte[n] Narzissmus“ ebenso unterstützt wie eine „pessimistische bis katastrophierende Grundanspannung, verbunden mit Schwarz-Weiß-Denken und Projektion des Bösen in andere und in die gesamtgesellschaftliche Struktur“<sup>59</sup>, sodass Menschen zur erwachsenen Übernahme von Verantwortung demotiviert werden. Aus dem Verantwortung übernehmenden gestalterischen Menschen wird der, der passiv leidend Rücksichtnahme für sich verlangt. Am Beispiel einer Warnung vor „adult language“ bemerkt Robert Pfaller eine gesellschaftliche Entwicklung, „in deren Verlauf Erwachsenen nicht mehr selbstverständlich von erwachsenen Menschen erwartet werden darf“<sup>60</sup>. Nicht mehr Erwachsenen sei öffentlicher Standard, „sondern diverse Empfindlichkeiten, Herkunftse oder sonstige Beschaffenheiten“. Demgegenüber fordert Pfaller „Erwachsenheit“. „Diese Haltung bedeutet, manche Unannehmlichkeiten oder Übel ebenso als notwendige Begleiterscheinungen des Lebens zu erkennen wie die eigenen Möglichkeiten, sie zu ertragen oder zu überwinden“<sup>61</sup>.

In der Tat lässt sich die Kultivierung mangelnder Erwachsenenheit an verschiedenen Phänomenen – wie etwa der Sprache – beobachten. So bekommt man heute bspw. nicht gesagt, dass Marie-Louise die „Mutter“ von Yara Mimi ist, sondern es wird davon gesprochen, dass sie ihre „Mama“ sei.<sup>62</sup> Auch die zu Pädagogisierenden sind über die klassischerweise als erziehungsbedürftig angesehene Gruppe der Minderjährigen ausgeweitet. So macht Juli Zeh in einem Interview im *Cicero* auf den „pädagogischen Ansatz“ und die „Top-down-Methode“ in der Politik aufmerksam, die mündige Wähler wie kleine Kinder behandelt, denen „etwas zu erklären“ ist, die „abzuholen“ und „mitzunehmen“<sup>63</sup> sind. Die Kommunikation mit den Bürgern habe daher „pädagogische“, ja „therapeutische“ Züge<sup>64</sup>. Allerdings

59 Bockwyt (s. Anm. 41), 106.

60 Pfaller (s. Anm. 53), 9.

61 A.a.O., 10.

62 Die Firma „boep“, die vegane Naturkosmetik anbietet, wirbt: „Liebevoll entwickelt von einer Ärztin und Mama“. Das boep GmbH, Startseite, URL: [https://dasboep.de/?srsltid=AfmBOoolGPNUyV3HGAqqwhe\\_gbF9UyygvZe8C-Zk4CVCjy9Gn5Pv2z9F](https://dasboep.de/?srsltid=AfmBOoolGPNUyV3HGAqqwhe_gbF9UyygvZe8C-Zk4CVCjy9Gn5Pv2z9F) (Zugriff: 03.03.2025).

63 Zeh, Juli/Resing, Volker, Pädagogische Politik ist gefährlich. Ein Interview, in: *Cicero* 9 (2024), 27–34, 28.

64 Ebd.



wird nicht nur in der Politik therapiert, immer größere Kreise werden als therapiebedürftig angesehen. So beobachtet der Essener Psychologe Marcus Roth, „dass immer mehr Gefühle oder Verhaltensweisen, die früher als normal galten, heute in den Bereich des Pathologischen geschoben werden“<sup>65</sup>. Die Gesellschaft neige dazu, immer mehr als „psychische Störung“ zu betrachten, sodass vorübergehende Krisen, die zur menschlichen Entwicklung gehören, nun als psychische Störung diagnostiziert werden. Für viele Patienten sei dies angenehm, weil man sich hinter die Diagnose zurückziehen könne. „Es geht dabei möglicherweise auch um die Abgabe von Verantwortung. Die Diagnose kann wie eine Bescheinigung sein: ‚Ich bin krank, ich brauche Hilfe von anderen.‘ Plötzlich liegt das Problem nicht mehr bei uns allein, sondern bei den anderen, deren Rücksicht ich durch meine Diagnose verlangen kann“<sup>66</sup>. Dadurch – so Roth – werden immer mehr Aspekte des Lebens als Therapiefall gesehen.<sup>67</sup> Der Psychotherapeut Holger Richter vermutet, dass der Therapie-Boom auch an den Vorteilen liegt, die sich manche von einem Opferstatus versprechen. „Wir haben heute eine Opferhierarchie in der Gesellschaft. Man sagt sich, mit einer psychischen Erkrankung gehört man zu einer marginalisierten Gruppe und verdient dadurch Vorteile“<sup>68</sup>.

---

65 Roth, Marcus/Kuroczik, Johanna, Wir schließen immer mehr Aspekte des Lebens aus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 259/2024, N 1.

66 Ebd. Vgl. hierzu ausführlich die Studie von Roth, Marcus/Steins, Gisela, Anmerkungen zur Problematik fehlender Psychotherapieplätze, in: Psychologische Rundschau 75 (2024), 289–300, und die Ergänzungen Roth, Marcus, Die Normalität ist differentiell: Entgegnung zum Kommentar von Brakemeier et al. (2024), in: Psychologische Rundschau 75 (2024), 301–310.

67 Dies verdeutlicht Roth an der Trauer: „Früher war ein Todesfall im nahen Umfeld ein Ausschlusskriterium für eine Depression. Das wurde nun gestrichen. Das bedeutet, dass mir, wenn ich 14 Tage nach dem Tod meines Partners oder Kindes noch tieftraurig bin, eine Depression diagnostiziert werden könnte. Wir akzeptieren Trauer nicht mehr als normale Spielart des Seins. Dabei wird jeder zweite Ehepartner den Tod des anderen erleben. Und fast jeder wird den Verlust der Eltern erfahren. Es hat sich die Vorstellung verbreitet, dass das Leben grundsätzlich schön sein muss und alles Unangenehme unnormale sein muss. Einiges, was heute als Anpassungsstörung diagnostiziert wird, könnte auch als normale Reaktion auf ein Unglück betrachtet werden“ (Roth/Kuroczik [s. Anm. 65], N 1).

68 Richter, Holger/Karger, Lena, Pathologisierung-Pandemie. Wir haben heute eine Opferhierarchie in der Gesellschaft, welt-online vom 30.11.2024, URL: <https://www.welt.de/kultur/plus254712702/Pathologisierung-Pandemie>

*Viertens:* Wer entscheidet, vor was gewarnt werden muss und wovor nicht, wofür *safe spaces* eingerichtet werden und wofür nicht, welche Meinungen zu begrenzen sind und welche Meinungen uns zugemutet werden dürfen und wir auszuhalten verpflichtet sind?<sup>69</sup> Bereits John Stuart Mill spricht im Blick auf die Frage nach der Toleranz oder Nicht-Toleranz von Meinungen davon, dass niemand das Recht habe, „die Frage für die ganze Menschheit zu entscheiden und jede andere Person von der Möglichkeit des Urteils auszuschließen“<sup>70</sup>. Die Gefahr einer „epistemische[n] Arroganz“<sup>71</sup> liegt nahe. Dieter Schönecker versteht darunter

den Hang eines Subjekts, die eigene Meinung bezüglich einer *de facto* umstrittenen und mit gegenläufigen Evidenzen verknüpften Sachfrage mit einem hohen Grad an subjektiver Gewissheit zu hegen, verbunden mit der Überzeugung, es besser zu wissen als andere Subjekte, die eine andere Meinung haben – eine Gewissheit und Überzeugung, welche die Bereitschaft schmälern oder verhindern [sic!], andere Meinungen als diskussionswürdig anzuerkennen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.<sup>72</sup>

Deutlich dürfte sein, dass es bei der Frage, wer entscheidet, welche Meinung im öffentlichen Diskurs ausgeschlossen wird, wovor zu warnen ist und wer in einem *safe space* geschützt werden muss, was als Diskriminierung gilt und was als rechtmäßige Kritik, immer auch um eine Machtfrage geht.<sup>73</sup> Gerade der Vorwurf der Diskrimi-

---

-ADHS-Diagnosen-steigen-an-aber-Narzissmus-will-niemand-haben.html (Zugriff: 03.03.2025). Dabei macht Richter darauf aufmerksam, dass es auch nur bestimmte Diagnosen, wie etwa Hypersensibilität oder ADHS sind, die vermehrt diagnostiziert werden. „Bei einer allgemeinen Entstigmatisierung von psychischen Erkrankungen müssten jedoch alle gleichmäßig ansteigen. Schizophrenie und Narzissmus aber will niemand haben. In 8000 Therapieanträgen gab es nur dreimal die narzisstische Persönlichkeitsstörung. Wenn man sich umguckt, weiß man aber, dass die Menschen heute sehr narzisstisch und auf sich bezogen sind. Das wollen aber Patienten nicht mehr. Die wollen was anderes bestätigt haben“ (ebd.).

69 Mangold (s. Anm. 24), 12. Kriterien hierfür entwickelt Nida-Rümelin (s. Anm. 21), 126f.

70 Mill (s. Anm. 37), 26.

71 Schönecker (s. Anm. 20), 204.

72 Ebd.

73 Liessmann, Konrad Paul, Der befleckte Geist. Cancel Culture und die Moralisierung des Gedankens, in: Hanna Engelmeier u.a. (Hg.), Canceln. Ein notwendi-

nierung und des Missbrauchs der Sprache wendet sich nicht bloß gegen (bestehende) Machtverhältnisse, sondern konstituiert neue Machtverhältnisse – ist somit *Teil* des Machtkampfes.<sup>74</sup> Allerdings sind hierbei häufig die Machtverhältnisse verschleiert, der Machtanspruch tritt *sub contrario* auf, weil er von denen ausgeht, die auf der Seite der Opfer stehen oder zumindest zu stehen vorgeben.<sup>75</sup>

*Fünftens:* Immer wieder habe ich beobachtet, dass die Forderung nach *safe spaces* bei vielen Menschen Unmut auszulösen scheint, die eigentlich gar nichts gegen den Schutz von Minderheiten haben und sich auch gegen jede Form der Diskriminierung wenden und sich sogar in ihrem persönlichen Umfeld aktiv gegen Diskriminierung einsetzen. Ich kann hier – ausgehend von den Gesprächen mit diesen Personen – nur Vermutungen darüber anstellen, was der Grund für dieses Unbehagen sein könnte.

a) Dass Menschen sich in geschützte Räume zurückgezogen haben, um unter sich zu sein, ist keineswegs neu (vgl. bspw. Grup-

---

ger Streit, München 2023, 127–146, 132. Dabei ist deutlich, dass die Behauptung, etwas sei eine Ausgrenzung oder Diskriminierung, gar nicht argumentativ ausgewiesen werden muss: Wie vulnerabel und daher schützenswert jemand ist, ergibt sich nicht aus den Merkmalen, aufgrund derer sie potentielle Opfer von Ausgrenzung und Diskriminierung sind, sondern vor allem aus dem, wie sie selbst darauf reagieren. So scheint als Grundsatz formuliert werden zu können: „Als Grenzüberschreitung gilt [...] das, was die betroffene Person als solche definiert und wahrnimmt“. Dabei wird ausdrücklich „Parteilichkeit als Handlungsgrundsatz“ genannt: „Wir handeln so, dass wir zunächst den betroffenen Personen unser Vertrauen zusichern und uns für diese Personen einsetzen. Eine ‚neutrale‘ Haltung ist in einer solchen Situation wenig sinnvoll und kaum möglich“ (Fachschaftsrat Evangelische Theologie Göttingen, Code of Conduct & Awareness, URL: <https://fs-theo.de/awareness/> [Zugriff: 03.03.2025]).

74 Wenn Martina Thiele die Rede von *cancel culture* als einen Popanz sieht, der von Menschen aufgebaut wird, die ihre Macht und Privilegien nicht loslassen wollen (Thiele [s. Anm. 29]), so sieht sie zu Recht, dass es hier um eine Frage von Macht und Privilegien geht. Was sie aber nicht erwähnt, ist, dass beiden, also sowohl denen, die von *cancel culture* reden, als auch denen, die diese Rede für unangemessen halten, um Macht und Privilegien geht.

75 So macht Lotter deutlich, dass eine Transgender-Person, die als Individuum Opfer feindseligen Verhaltens ist, als Mitglied einer medial und institutionell einflussreichen Transgender-Organisation durchaus politisch mächtig sein kann (vgl. Lotter, Maria-Sibylla, Sind „vulnerable Gruppen“ vor Kritik zu schützen? Die Funktion der Redefreiheit für die liberale Demokratie und die Ideologisierung der Vulnerabilität, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 9 [2022], 375–398, 389).

pentherapien, Selbsthilfegruppen). Die Forderung nach *safe spaces* scheint aber von vielen nicht als notwendiger Rückzug von Menschen verstanden zu werden, sondern als Forderung nach einem Ausschluss von Menschen. Offensichtlich erleben viele Menschen es dann so, dass der andere in erster Linie als Bedrohung in den Blick kommt, die es zu beseitigen gilt.<sup>76</sup> Haben sie eventuell den Eindruck, dass mit den Opfer- auch die Schuldidentitäten drohen festgeschrieben zu werden<sup>77</sup> – und so alle schuldig zu sein scheinen, die nicht Opfer sind, also auch sie selbst?

b) Wenn *safe spaces* definiert werden als Räume, die gesichert sind vor gewalttätigem, diskriminierendem und rassistischem Verhalten – sowohl vor körperlicher Gewalt (Körperverletzung, sexueller Missbrauch) und vor verbaler Gewalt (Nötigung, Erpressung) als auch vor seelischer Gewalt (Mobbing) –, droht dann nicht überspielt zu werden, dass in der Bundesrepublik alle Räume vor gewalttätigem, diskriminierendem und rassistischem Verhalten geschützt sind – und zwar durch das Recht? Hier scheint ein weiterer Grund für Unmut zu liegen: Wenn es in der Gesellschaft tatsächlich gewalttätiges, diskriminierendes und rassistisches Verhalten gibt, wird dies nicht dadurch in gewisser Weise stabilisiert, dass man (bloß) *safe spaces* einrichtet, die hiervon ausgenommen sind, statt den gesellschaftlichen Missstand zu bekämpfen?

Nun handelt es sich hier nur um erste zaghafte Überlegungen zu dem Unmut, der bei Menschen bei der Forderung nach *safe spaces* ausgelöst wird. Allerdings scheint mir zentral, dieser Frage ausführlich und intensiv nachzugehen, ja unverantwortlich, dieser Frage nicht genügend Beachtung zu schenken; denn es wäre widersinnig, wenn Maßnahmen zum Schutz von Menschen von anderen als eine solche Zumutung empfunden werden, dass sie sich gegen die zu Schützenden wenden.<sup>78</sup>

76 Vgl. Han (s. Anm. 45), 70.

77 Kostner (s. Anm. 15), 102.

78 Dies wäre nur dann sinnvoll, wenn es denen, die diese Maßnahmen durchführen, in Wahrheit gar nicht um diejenigen geht, die sie zu schützen vorgeben.

### 3 Hochsensibilität als Demonstration moralischer Überlegenheit?

Mit Triggerwarnungen, der Forderung nach Etablierung von *safe spaces* und dem Bestreben der Begrenzung von als verletzend empfundenen Meinungen oder Personen im öffentlichen Diskurs wird eine neue Sensibilität für Verletzlichkeiten dokumentiert, die allerdings – wie wir sahen – auch Fragen aufgeworfen hat. Diese Fragen erlauben vor allem deshalb Zweifel daran, ob es hier wirklich nur um den Schutz des (verletzten) anderen geht, weil sich vieles gar nicht als Schutz erklären lässt, ja den verletzten anderen teilweise sogar gefährdet und seine Entmündigung riskiert. Der Philosoph Konrad Paul Liessmann vermutet, dass es um „Deutungshoheit in Geschichte und Gegenwart“<sup>79</sup> geht. Nach Philipp Hübl soll so eine moralische Überlegenheit demonstriert werden. Es handele sich oftmals um ein „Stammessignal, dass man die richtige Gesinnung hat“<sup>80</sup>. Sicherlich sind die genannten Unternehmungen ganz unterschiedlich motiviert und lassen sich daher auf unterschiedliche Weise verstehen. Könnten sie sich aber auch als *moral grandstanding* verstehen lassen?

Ein paar kurze Bemerkungen zu dem, was ich – in Anlehnung an die Philosophen Justin Tosi und Brandon Warmke, die den Begriff maßgeblich geprägt haben<sup>81</sup> – unter *moral grandstanding* verstehe. Es dürfte unstrittig sein, dass die Moral geschwächt wird, wenn auch nur der Verdacht entsteht, „dass besonders moralische Menschen bloß in eigeninteressierter Weise klug sind und mit der Moral ihre Nische gefunden haben, sich zu profilieren“<sup>82</sup>. Dabei scheint ein sich selbst Rühmen ein fast unvermeidlicher Bestandteil der moralischen Rede zu sein. In dieser Weise urteilt auch Ijoma Mangold: „Es ist fast unmöglich, mit Moral zu argumentieren, ohne sich selbst in

---

79 Vgl. Liessmann (s. Anm. 73), 234.

80 Hübl, Philipp, Die aufgeregte Gesellschaft. Wie Emotionen unsere Moral prägen und die Polarisierung verstärken, München <sup>2</sup>2019, 226.

81 Vgl. Tosi, Justin/Warmke, Brandon, Grandstanding. The Use and Abuse of Moral Talk, Oxford 2020.

82 Mieth, Corinna/Rosenthal, Jacob, Spielarten des Moralismus, in: Christian Neuhäuser/Christian Seidel (Hg.), Kritik des Moralismus, Berlin 2020, 35–60, 51.

ein moralisch vorteilhaftes Licht zu rücken<sup>83</sup>. In der Tat: Im moralischen Urteil erweise ich mich als jemand, der moralisch zu urteilen versteht. Gerade deshalb ist moralische Sprache so anziehend: Es ist ein Sprechen von einem höheren Standpunkt aus und eine Demonstration der eigenen Moralität<sup>84</sup>, denn indem wir von einem höheren Standpunkt aus sprechen, erweisen wir uns als jemand, der auf diesem höheren Standpunkt zu stehen vermag. Ich zeige anderen (und mir selbst), dass ich jemand bin, dem moralische Positionen wichtig sind, weil ich sie ins Spiel bringe und ihnen zustimme. Durchaus treffend spricht Bernd Stegemann von einer „Selbstverzauberung“<sup>85</sup>. Die moralische Rede enthält die frohe Botschaft: Ich gehöre zu den Guten!<sup>86</sup> Gerade so wird in der moralischen Kommunikation ein ideales Selbst etabliert: Wir formulieren moralische Positionen, fällen moralische Urteile und gewinnen so unser ideales Selbst: als diejenigen, die eben diese Positionen besitzen. Dieses ideale Selbst stimmt dem moralisch Guten zu und erweist sich in dieser Zustimmung zum moralisch Guten als gut. Und gerade so unterscheiden wir uns von den Ungerechten und Unmoralischen, die ganz offensichtlich dem moralisch Guten nicht zustimmen oder für die das moralisch Gute nicht in vergleichbarer Weise Grund ihrer Urteile ist. Genau hier liegt aber der gefährliche Umschlag, wenn nämlich die Etablierung des idealen Selbst zum eigentlichen Zweck des moralischen Urteilens wird, sodass es – wie die Philosophin Michaela Rehm deutlich macht – nicht um Klima und Flüchtlinge zu gehen scheint, sondern um mich als Flüchtlingshelfer und Klimaschützer.<sup>87</sup>

Die Einsicht, dass Triggerwarnungen, die Forderung nach der Etablierung von *safe spaces* und die Begrenzung von Meinungen im öffentlichen Raum zum *moral grandstanding* missbraucht werden

83 Mangold, Ijoma, Das Problem des moralischen Sprechens, in: taz.FUTUR-ZWEI 9 (2019), 24f.25.

84 Vgl. Bittner, Rüdiger, Verwüstung durch Moral, in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hg.), Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion, Würzburg 2004, 98–103.

85 Stegemann (s. Anm. 55), 23.

86 Ähnlich Körtner, Ulrich H. J., Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, Leipzig <sup>2</sup>2017, 5.

87 Vgl. Rehm, Michaela, Ist moralisches Handeln eine Form des de dicto motivierten Handelns?, in: Christian Neuhäuser/Christian Seidel (Hg.), Kritik des Moralismus, Berlin 2020, 134–152, 147.

können, ist eigentlich ebenso banal wie unaufregend, schließlich kann alles zum (moralischen) Selbstruhm verkehrt werden – selbst die Kritik am (moralischen) Selbstruhm. Die von uns betrachteten Formen der Demonstration von Hochsensibilität scheinen sich aber in *besonderer Weise* für das *moral grandstanding* zu eignen und daher in besonderer Weise dafür anfällig zu sein. *Erstens* stehen den durch Triggerwarnungen, Forderungen nach *safe spaces* und einer Begrenzung von Personen und Meinungen im öffentlichen Raum erzielten Ansehensgewinnen nur minimale primäre Kosten gegenüber; denn all diese Dinge beschränken unser Handeln und unser Leben in keiner Weise. In erster Linie zeige ich dadurch vornehmlich mir selbst, dass ich jemand bin, der auf einem moralischen Standpunkt zu stehen vermag. Darüber hinaus werden sie häufig vor einem Forum vorgetragen, vor dem sie sicher Anerkennung finden und daher nicht einmal Mut, bestenfalls „Gratismut“ erforderlich ist. Als Gratismut bezeichnet Hans Magnus Enzensberger einen Mut, der nichts kostet, weil er keinerlei Risiken, Gefahren oder negative Konsequenzen mit sich bringt.<sup>88</sup> *Zweitens* scheinen sie gut in das digitale Zeitalter zu passen und zu der hier praktizierten Form des *moral grandstanding*: dem digitalen *virtue signaling*.<sup>89</sup> Die Philosophin Barbara Bleisch macht in ihrer Kolumne auf den Ausverkauf der Moral in den sozialen Medien aufmerksam: „Wer sich auf Instagram und Facebook moralisch gibt“ – so Bleisch – „hat oft nicht mehr im Blick als Prestige und Dominanz“<sup>90</sup>. Dies ist nach Bleisch deshalb der Fall, weil es in den Tweets und Posts selten um die Sache an sich gehe, vielmehr gehe es oft genug nur um einen selbst. Die Moral diene der Politur des eigenen Images. Dadurch werde die Moral zur PR-Nummer degradiert. Dabei ist auffällig, dass das *virtue signaling* immer stärker auch den Inhalt der Moral zu bestimmen

---

88 Vgl. Enzensberger, Hans Magnus, Gratismut und Gratisangst, in: ders., Einzelheiten I, Frankfurt a.M. 1962, 186–191. Kennzeichen für den Gratismut ist aber nach Enzensberger nicht nur, dass er nichts kostet, sondern mit dem Begriff verbindet sich auch, dass die betreffende Person sich geriert, als sei sie ein mutiger Widerstandskämpfer, der für seine Taten bzw. Worte schlimmste Konsequenzen zu befürchten habe.

89 Mangold (s. Anm. 83), 25.

90 Vgl. Bleisch, Barbara, Der Ausverkauf der Moral in den sozialen Medien, URL: <https://www.tagesanzeiger.ch/der-ausverkauf-der-moral-in-den-sozialen-medien-248109894114> (Zugriff: 03.03.2025).

scheint, weil es dazu führt, dass diejenigen Dinge in das Zentrum moralischer Hochschätzung geraten, die auf Facebook, Instagram und X (ehemals Twitter) gut darstellbar sind, wie die Zubereitung einer veganen Mahlzeit oder die Beteiligung an einer Fridays-for-Future-Demonstration. Ein solches Bild lässt sich liken und mit einem kurzen Kommentar versehen – 100 % *instagrammable*. Dass auch Triggerwarnungen, Forderungen nach konkreten *safe spaces* oder Begrenzungen von Personen und Meinungen in der digitalen Welt *instagrammable* sind, ist offensichtlich. *Drittens*: Wir haben gesehen, dass es bei den genannten Formen der Demonstration von Hochsensibilität immer auch um Machtausübung geht. Die hier ausgeübte Macht entspricht in ihrer Struktur derjenigen Macht, die die moralische Rede in der Regel bereitstellt: eine verdeckte Form der Macht, die gerade deshalb umso machtvoller ist: Gegen eine verdeckte Macht kann man sich kaum wehren, ja bereits sie als Macht zu bezeichnen, könnte mich ins Abseits stellen.<sup>91</sup> Die thematisierten Formen der Demonstration der Sensibilität für Verletzlichkeit verbergen ihr Machtstreben von Haus aus, da sie vorgeben, auf die Seite der Opfer zu gehören und die Verletzlichkeit anderer im Blick zu haben – Macht durch die Parteinahme für die Ohnmächtigen bzw. die als ohnmächtig Wahrgenommenen und zu Ohnmächtigen Erklärten.

Nun lässt sich aber nicht nur die Frage stellen, ob die von uns betrachteten Formen der Demonstration von Hochsensibilität sich in *besonderer Weise* für das *moral grandstanding* eignen, vielmehr lassen sich von hier aus auch Beobachtungen einordnen, die wir bereits gemacht haben.

*Erstens* sind wir auf das Phänomen des *concept creep* gestoßen: die Vorstellung dessen, was Menschen schädigt, wovor gewarnt und geschützt werden muss, welche Meinungen nicht mehr tolerierbar sind, wächst, wie auch Begriffe wie „Mobbing“, „Gewalt“ und „Sicherheit“ immer mehr ausgeweitet werden. Dies lässt sich

91 So verdeutlicht Ulrike Peisker in Bezug auf die Missbrauchsfälle in der Kirche die Gefahr, die von einer verdeckten Macht ausgeht (vgl. Peisker, Ulrike, Kann theologische Reflexion zweitem Missbrauch und sekundärer Viktimisierung vorbeugen? Überlegungen im Anschluss an die ForuM-Studie, in: Matthias Pulte u.a. (Hg.), Der Schutz der Integrität der Person. Prevention and Safeguarding, Mainzer Beiträge zum Kirchen- und Religionsrecht 17, Würzburg 2025, 113–133 (im Erscheinen).



sicherlich ganz unterschiedlich erklären, aber auch durch das *moral grandstanding*, also den Versuch, durch moralische Rede Selbststuhm zu erreichen. Wenn es nämlich darum geht, durch Sensibilität für Verletzlichkeit ein besonders erlesenes moralisches Sensorium zu demonstrieren, versteht sich, dass dieses immer diffiziler werden muss, um nicht als gewöhnlich, sondern als besonders wahrgenommen zu werden. Wenn bereits jeder dahergelaufene Normalbürger das N-Wort nicht mehr benutzt, muss der erlesenere Geschmack durch die Vermeidung weiterer Worte gezeigt werden, um zu demonstrieren, dass man in einer anderen Liga der Empfindsamkeit spielt. In einer Gesellschaft der Singularitäten, in der nicht das Allgemeine, sondern das Besondere erwartet wird, wird nicht nur das Besondere mit moralischen Qualitäten aufgeladen<sup>92</sup>, sondern das Moralische muss immer besonderer werden.

*Zweitens* haben wir festgestellt, dass nicht nur der Erfolg von Triggerwarnungen und die Etablierung von *safe spaces* wissenschaftlich oft nicht nachweisbar ist, sondern diese auch schädliche Konsequenzen haben: Menschen werden zur erwachsenen Übernahme von Verantwortung demotiviert und in eine passive Opferrolle gedrängt. Dies lässt sich (neben anderem) auch dann erklären, wenn es den Akteuren in Wahrheit nicht um den Verletzten geht, das Interesse nicht auf dem verletzten anderen liegt, sondern auf mir als dem, der für Verletzung anderer sensibel ist. Dem anderen wird so unter dem Deckmantel der Liebe und Fürsorge geschadet.<sup>93</sup>

## 4 Schluss

Die neue Sensibilität für Verletzungen und Verletzlichkeit dokumentiert sich nicht nur, aber auch in Triggerwarnungen, der Forderung nach Einrichtungen von *safe spaces* und dem Bestreben der Begrenzung von schädlichen Meinungen oder Personen im öffentlichen Diskurs. Das darin zum Ausdruck kommende Bemühen, der Ver-

---

92 Vgl. Reckwitz, Andreas, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin <sup>5</sup>2018, 90f.

93 Überspitzt gefragt: Dass für den moralischen Ruhm die Verstärkung der Hilflosigkeit des Schutzbedürftigen riskiert wird – ist das nicht etwas, was uns in vergleichbarer Weise von dem sog. Münchhausen-Stellvertreter Syndrom bekannt ist?

letzlichkeit gefährdeter Psychen Rechnung zu tragen und sie zu schützen, das – hierüber sollte Einigkeit bestehen – zu unterstützen ist, kann aber nur dann erfolgreich sein, wenn die mit diesen Unternehmungen verbundenen Gefahren nicht außer Acht gelassen werden: der Verlust einer für die Demokratie notwendigen Streitkultur, die auch andere Meinungen zu akzeptieren bereit ist, die Etablierung einer mangelnden Ambivalenztoleranz, das Festschreiben von Opfer- und Schuldidentitäten, die Vernachlässigung wichtiger Standards von Erwachsenenheit und das Übersehen von verdeckten Machtstrukturen. Aus der Sensibilität für Vulnerabilität darf keine Ideologie der Vulnerabilität werden, die die Verletzlichkeit anderer als Manöver im Machtkampf missbraucht, sodass der Dokumentation der eigenen Sensibilität für Verletzlichkeit der schutzbedürftige Verletzte geopfert wird.



## Quäle deinen Nächsten?

### Zur ethischen Beurteilung einvernehmlicher Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken

Legierungen von Sexualität und Gewalt gehören zum gesellschaftlichen Alltag und sind keine Ausnahmen. Eine aktuelle repräsentative Studie zur Lebenszeitprävalenz von Intimpartnergewalt in Deutschland hat ergeben, dass 18,6 % der befragten Frauen und 5,5 % der befragten Männer mindestens einmal in ihrem Leben sexuelle bzw. sexualisierte<sup>1</sup> Gewalt in einer Partnerschaft erfahren haben.<sup>2</sup> Gleichzeitig geht die Unabhängige Missbrauchsbeauftragte der Bundesregierung davon aus, dass in Deutschland – statistisch gesehen – ein bis zwei Kinder pro Schulklasse sexueller Gewalt in der Familie und/oder anderen sozialen Kontexten ausgesetzt sind.<sup>3</sup> Schätzungsweise

- 
- 1 Für einen Vorschlag zur begrifflichen Differenzierung vgl. Schreiber, Gerhard, Begriffe vom Unbegreiflichen. Beobachtungen zur Rede von ‚sexueller Gewalt‘ und ‚sexualisierter Gewalt‘, in: Mathias Wirth/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin/Boston 2021, 123–145.
  - 2 Jud, Andreas/Grafe, Bianca/Meshkova, Ksenia/Kavemann, Barbara/Meysen, Thomas/Hoffmann, Ulrike/Ziegenhain, Ute/Fegert, Jörg, Prevalence and Predictors of Affirmations of Intimate Partner Violence in Germany. A First Nationwide Study on Victimization in Women and Men, in: Journal of Interpersonal Violence 38 (2023), 1473–1493. Intimpartnergewalt wird dabei als Spektrum von Verhaltensweisen innerhalb intimer Partnerschaften verstanden, das psychologische, ökonomische, körperliche und sexuelle Gewalt umfasst, wobei deren Häufigkeit auf einer Likert-Skala von selten bis regelmäßig erfasst wurde (a.a.O., 1478).
  - 3 Unabhängige Beauftragte für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs (UBSKM), Zahlen und Fakten Sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche (Stand: Juli 2024), URL: <https://beauftragte-missbrauch.de/mediathek/publikationen/zahlen-und-fakten> (Zugriff: 31.03.2025).

etwa jede fünfte Frau und etwa jeder zehnte Mann haben in ihrer Kindheit sexuelle Übergriffe erlebt.<sup>4</sup>

Aus der Sicht einer modernen, aufgeklärten Gesellschaft können solche Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung nur aufs Schärfste verurteilt und mit allen rechtlichen Mitteln konsequent verfolgt werden. Dies gilt nicht minder aus der Sicht einer liberalen evangelischen Sexualethik, deren Grundprinzip sich kurz und knapp auf folgende Doppelformel bringen lässt: Freiheit *zu* der Sexualität, die man möchte – Freiheit *von* und *vor* der Sexualität, die man nicht möchte. Als Leitkriterium nicht nur für die ethische Beurteilung des Zustandekommens und Vollzugs sexueller Handlungen oder Interaktionen, sondern auch für eine gleichermaßen begründbare wie nachvollziehbare Unterscheidung zwischen ethisch zulässigen und ethisch unzulässigen Legierungen von Sexualität und Gewalt kann das Kriterium der *Einverständlichkeit* dienen.<sup>5</sup>

Entscheidend für das Vorliegen von Einverständlichkeit ist, dass alle Beteiligten – unter den jeweils gegebenen Bedingungen und Umständen – sexuellen Handlungen oder Interaktionen freiwilllich<sup>6</sup> zustimmen können und auch zugestimmt haben. Dies bedeutet zum einen, dass die allseitige Zustimmung nicht nur auf einer bewussten Entscheidung beruht, sondern auch in Kenntnis der Umstände erfolgt. Allein der Wille zur Zustimmung reicht demnach nicht aus, wenn diese nicht zugleich auch freiwillig erfolgt. Zum anderen bedeutet es, dass eine solche Zustimmung selbst keinem unmittelbaren Zwang, sei es durch eine der unmittelbar beteiligten

---

4 Vgl. Drefsing, Harald/Dölling, Dieter/Hermann, Dieter/Kruse, Andreas/Schmitt, Eric/Bannenber, Britta/Salize Hans Joachim, Sexueller Missbrauch von Kindern, in: PSYCHup2date (2018), 79–94, 79.

5 Zu ‚Einverständlichkeit‘ als interaktionsorientiertes, begründungsunabhängiges, gewalt- und machtsensibles Leitkriterium vgl. Schreiber, Gerhard, Im Dunkel der Sexualität. Sexualität und Gewalt aus sexualethischer Perspektive, Berlin/Boston 2022, 289–308.

6 Die Zustimmung zu Handlungen mit einer anderen Person kann *willentlich* und dennoch *gegen den eigenen Willen* und darum er- bzw. gezwungenermaßen erfolgen, etwa dann, wenn diese Zustimmung primär aus Furcht vor den Folgen einer Nicht-Zustimmung oder in dem Glauben gegeben wird, damit einen befürchteten noch größeren Schaden für sich selbst und/oder für Dritte abzuwenden. Um diese Zusammengehörigkeit von *Freiwilligkeit* und *Willentlichkeit* als gleichnotwendige Bedingungen für eine beiderseitige Zustimmung terminologisch zu reflektieren, spreche ich von *Freiwillentlichkeit* bzw. *freiwillentlicher* Zustimmung.

Personen selbst oder durch die Einwirkung Dritter, ausgesetzt ist, was allerdings nicht heißt, dass einverständliche sexuelle Handlungen oder Interaktionen auch unter allen Umständen und Rahmenbedingungen unproblematisch wären.

Mit dem Kriterium der Einvernehmlichkeit ist es möglich, ebenso flexibel wie kontextvariabel zwischen ethisch zulässigen und ethisch unzulässigen sexuellen Handlungen zu unterscheiden – unabhängig von der Sozial- und Lebensform, der geschlechtlichen Konstellation und der sexuellen Orientierung der Beteiligten. Die Unterscheidung zwischen ethisch zulässigen und ethisch unzulässigen sexuellen Handlungen verläuft nicht entlang den Grenzen der Gewalt, sondern entlang den Grenzen der Einverständlichkeit, die es entsprechend auszuloten gilt.<sup>7</sup> In Form dreier Fragen formuliert: *Wo beginnt* und *wo endet* Einverständlichkeit? Inwieweit hängt sie von *äußeren* Bedingungen ab? *Wie weit* sollte Einverständlichkeit reichen?

Während die erste Frage nach dem *Beginn* von Einverständlichkeit, d.h. ab wann Einverständlichkeit zustands-, alters- und/oder entwicklungsbedingt bestehen kann, beispielsweise bei der Beurteilung sexueller Handlungen vor, mit oder an Menschen mit intellektuell-kognitiven Beeinträchtigungen oder von sexuellen Handlungen zwischen Erwachsenen und Kindern (sexueller Kindesmissbrauch)<sup>8</sup>

7 Für eine solche Grenzerkundung der Einverständlichkeit vgl. Schreiber (s. Anm. 5), 309–434.

8 Sexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen und Kindern sind prinzipiell *missbräuchlich*, weil – und nicht: wenn – Kinder alters- und entwicklungsbedingt noch nicht über das für eine freiwillliche Zustimmung unabdingbare Mindestmaß an Einsichts-, Einwilligungs- und Willensbildungsfähigkeit verfügen. Sexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen und Kindern sind zugleich prinzipiell *gewalthaltig*, weil – nicht: wenn – diese Handlungen in einem Handlungs- und Geschehenszusammenhang zustande kommen und vollzogen werden, in dem eine Person (hier: der Erwachsene) einen wenigstens situativ bestehenden Machtvorsprung zur effektiven Durchsetzung des eigenen Willens gegenüber einer anderen Person (hier: dem Kind) ausnutzt, in deren Verlauf diese eine fremdbestimmte Verletzung ihrer individuellen Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte erleidet, dazu Schreiber, Gerhard, Sexualität, Gewalt und Missbrauch. Eine Verhältnisklärung aus sexualethischer Perspektive, in: Marcus Syring/Anja Nold (Hg.), Sexualisierte Gewalt in Bildungseinrichtungen, Bad Heilbrunn 2025 (im Erscheinen). Zum unaufhebbaren Kräfte- und Machtungleichgewicht zwischen Erwachsenen und Kindern und der entwicklungsbedingten Ungleichzeitigkeit ihrer sexuellen Organisation, was die Inkommensurabilität

relevant ist, ist die Frage nach dem *Ende* von Einverständlichkeit, d.h. ab wann Einverständlichkeit zwischen an sich zustimmungsfähigen Personen nicht vorliegt oder nicht mehr angenommen werden kann, von wesentlicher Bedeutung bei der Beurteilung sexueller Handlungen, die gegen oder ohne den explizit geäußerten Willen einer Person stattfinden („Nein heißt Nein!“ vs. „Ja heißt Ja!“). Demgegenüber wird die zweite Frage nach der Abhängigkeit der Einverständlichkeit sexueller Handlungen oder Interaktionen von *äußeren* Bedingungen, d.h. inwieweit eine freiwillentliche Zustimmung auch unter zwangshaltigen äußeren Umständen und Bedingungen möglich sein kann, beispielsweise bei der Beurteilung sexueller Handlungen im Rahmen von Prostitution virulent.

In diesem Beitrag geht es um die dritte Frage. Ich frage also, an welcher Stelle und aus welchen Gründen der Einverständlichkeit selbst Grenzen zu setzen sind, wenn Einverständlichkeit nicht als Freibrief für jedwedes – und damit auch jedwedes gewalthaltiges<sup>9</sup> – Handeln im sexuellen Bereich verstanden werden soll. Selbst wenn diese Frage höchstrichterlich mit Verweis auf das allgemeine Persönlichkeitsrecht beantwortet sein sollte (s. Abschnitt 2), ist damit aus sexualethischer Sicht noch kein abschließendes Urteil gefällt. Die hier vollzogene Überschreitung der geschützten und schützenswerten Intimsphäre provoziert daher die Frage nach einer übergeordneten Instanz, die nicht nur bewerten kann, sondern auch bewerten darf – was den vorliegenden Beitrag vor die Aufgabe stellt, die Bereiche des Intimen und der Urteils-Öffentlichkeit im Hinblick auf die ethische Urteilsfindung auszubalancieren.<sup>10</sup>

---

von Erwachsenen und Kindern als ‚Sexualpartner‘ verdeutlicht, vgl. Schreiber (s. Anm. 5), 323–341.

9 Zur Differenzierung von *Gewalthaltigkeit*, *Gewaltsamkeit*, *Gewalttätigkeit* und *Gewaltbehaftetheit* von Handlungen vgl. Schreiber (s. Anm. 5), 299–303; an dieser Stelle genügt es zu reflektieren, dass *gewalthaltig* nicht nur solche Handlungen sein können, die vor, mit oder an einer anderen Person *gegen ihren Willen* oder *ohne ihre* freiwillentliche *Zustimmung* realisiert werden, sondern auch solche, die *mit* freiwillentlicher *Zustimmung* aller Beteiligten zustande kommen und vollzogen werden, was freilich einen signifikanten Unterschied auf der *Bewertungsebene* bedingt.

10 Ethische Urteilsfindung kann im Anschluss an Tödt (vgl. Tödt, Heinz Eduard, Versuch einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 21 [1977], 80–93) als kommunikativer, kontextbezogener und zugleich

Dass diese Aufgabe speziell anhand einvernehmlicher Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken zwischen zustimmungsfähigen Erwachsenen verfolgt wird – nur darum soll es an dieser Stelle gehen –, dient dem Ziel, durch die Auseinandersetzung mit solchen zum Teil extrem gewalthaltigen Handlungen Rückschlüsse für den Umgang mit der breiten Palette an Ausdrucks- und Erscheinungsformen einverständlicher gewalthaltiger Sexualität zu gewinnen.<sup>11</sup> Denn sollten (selbst) einvernehmliche Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken ethisch zulässig sein, müsste das Kriterium der Gewaltfreiheit, das im sexualethischen Diskurs vielerorts als unverzichtbare Voraussetzung für eine menschenwürdige Gestaltung des sexuellen Lebens und Erlebens angeführt wird,<sup>12</sup> neu bewertet und anders gewichtet werden. In diesem Fall wäre die durch das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung gedeckte Einverständlichkeit auch bei sexuellen Handlungen oder Interaktionen zu respektieren oder zumindest zu tolerieren, die dem moralischen Empfinden der Mehrheitsgesellschaft diametral entgegenstehen. Dann aber kann dieses moralische Empfinden der Mehrheitsgesellschaft nicht die gesuchte übergeordnete Instanz sein.

---

prinzipiengeleiteter Prozess verstanden werden, der die individuelle Freiheit in ein Verhältnis zur Verantwortung gegenüber anderen und vor Gott setzt.

- 11 Bereits in der von Alfred C. Kinsey veröffentlichten Studie *Sexual Behavior in the Human Female* (1953) gaben 3 % von 2880 befragten Frauen und 10 % von 1016 befragten Männern (die Daten wurden zwischen 1938 und 1953 gesammelt) an, durch sadomasochistische Erzählungen eindeutig und/oder regelmäßig sexuell stimuliert zu werden; weitere 9 % der Frauen und 12 % Männer bekannten eine Form gelegentlicher Erregung (vgl. Kinsey, Alfred C./Pomeroy, Wardell B./Martin, Clyde E./Gebhard, Paul H., *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia/London 1953, 676f.). 55 % von 2200 befragten Frauen und 50 % von 567 befragten Männer gaben überdies an, eindeutig und/oder regelmäßig bzw. wenigstens gelegentlich dadurch sexuell stimuliert zu werden, wenn sie während des Geschlechtsverkehrs gebissen werden (a.a.O., 677f.). In einer anderen, 1991 veröffentlichten Studie der US-amerikanischen Soziologin Lillian B. Rubin gaben rund ein Viertel aller Befragten an, schon einmal mit irgendeiner Form des Bondage experimentiert zu haben, vgl. Rubin, Lillian B., *Erotic Wars. What Happened to the Sexual Revolution?*, New York 1991, 128.
- 12 Vgl. z.B. Ard, Jr., Ben Neal, *Rational Sex Ethics*, American University Studies, Series V, Philosophy 73, New York 1989, 50f.; Karle, Isolde, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014, 161; Schockenhoff, Eberhard, *Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik*, posthum hg. v. Hannes Groß/Philipp Haas, Freiburg i.Br. 2021, 71.



Eine ethische Beurteilung einvernehmlicher Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken hat in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen humanwissenschaftlichen Erkenntnisstand und unter Berücksichtigung der aktuellen Rechtslage zu erfolgen. Zunächst ist es jedoch erforderlich, die beiden Begriffe Sexualität und Gewalt zumindest vorläufig zu klären und auf die Schwierigkeiten einer definitorischen Bestimmung hinzuweisen.

## 1 Sexualität und Gewalt – Anmerkungen zur terminologischen Erschließung

Sexualität lässt sich nicht definieren. Jedenfalls dann nicht, „sofern ‚definieren‘ bedeutet: in Grenzen (finis = Grenze) einschließen, etwas eingrenzen in dem, was es ist, durch abgrenzen von dem, was es nicht ist“<sup>13</sup>. Sexualität ist etwas ganz und gar Individuelles, zutiefst Eigenes – um es mit den Worten Volkmar Siguschs zu sagen: „keine Sexualität eines Menschen ist mit der eines anderen identisch“<sup>14</sup>. Auch wenn Sexualität keiner abschließenden Definition zugänglich ist, so kann sie doch als Phänomen beschrieben und in dem Maße bestimmt werden, indem Dimensionen und Komponenten und Funktionen identifiziert werden, die für sie wesentlich erscheinen.

Eine von Uwe Sielert vorgeschlagene Differenzierung benennt vier „Sinnkomponenten“<sup>15</sup> der Sexualität: *Identität, Beziehung, Lust* und *Fruchtbarkeit*. Diese werden im Lebensverlauf typischerweise in einer bestimmten, nämlich in der genannten Reihenfolge, aber nicht zwangsläufig vollständig erlebt. Idealerweise befinden sie sich in einem dynamischen Gleichgewicht, wobei je nach biographischer Phase, soziokulturellem Kontext und individueller Ausprägung einzelne Komponenten dominieren und dauerhafte Fixierungen auf vereinzelte, d.h. von den anderen abgespaltene Komponenten und

---

13 So Rosenau, Hartmut, Vom Warten – Grundriss einer sapientialen Dogmatik. Neue Zugänge zur Gotteslehre, Christologie und Eschatologie, Münster 2012, 34 (über das menschliche ‚Leben‘).

14 Sigusch, Volkmar, Das Sex-ABC. Notizen eines Sexualforschers, Frankfurt a.M./New York 2016, 53.

15 Sielert, Uwe, Sexualpädagogik. Konzeption und didaktische Anregungen, Weinheim/Basel <sup>2</sup>1993, 45; vgl. zum Folgenden 45–47.

„Teilerfahrungen“ sich als problematisch erweisen können. Demgegenüber betonen Klaus Beier/Kurt Loewit stärker den generativen und kommunikativen Aspekt von Sexualität. Sie verstehen Sexualität als eine bio-psycho-sozial determinierte, lebensgeschichtlich geprägte und individuell (aus)gestaltete „Erlebnisqualität“<sup>16</sup>, in der *Fortpflanzung*, *Lust* und *Beziehung* als wesentliche Erlebensdimensionen in enger Wechselbeziehung stehen und im Lebensverlauf in Phantasie und Realität unterschiedliche Bedeutung erlangen können. Während die Realisierung der Fortpflanzungsdimension fakultativ und inzwischen weitgehend von den beiden anderen Dimensionen entkoppelt ist, steht die Lustdimension der Sexualität unter dem Einfluss extra- und intrasexueller Faktoren und kann auch isoliert, d.h. getrennt von den beiden anderen Dimensionen erlebt werden. Die Beziehungsfunktion der Sexualität hingegen stellt einen integralen und unverzichtbaren Bestandteil dar, der „nicht der willkürlichen Verfügung“ unterliegt und sowohl die „spezifisch menschlichen Elemente der Sexualität“<sup>17</sup> als auch die Tatsache der Relationalität des Menschen offenbart.

Dergleichen Differenzierungen verdeutlichen, dass Sexualität ein mehrdimensionales Phänomen ist, zu dem ganz verschiedene Einflüsse beitragen. Es gibt weder *den* Zweck noch *das* Ziel von Sexualität, ebenso wenig *die* Art und Weise, wie Sexualität erlebt und gelebt wird. Für den Begriff der Sexualität ist in diesem Zusammenhang dreierlei wichtig: (1.) Sexualität ist „ein kulturübergreifend-sinnstiftendes Phänomen“<sup>18</sup>, das untrennbar mit allen anderen Bereichen menschlicher Lebensäußerungen und den Rahmenbedingungen menschlicher Existenz verbunden ist. (2.) In dieses Phänomen sind ganz unterschiedliche Ebenen des Menschseins einbezogen, die im Individuum gewissermaßen als Knotenpunkt zusammenlaufen. Nicht nur im Zuge seiner geschlechtlichen Sozialisation, sondern

16 Beier, Klaus M./Loewit, Kurt, *Lust in Beziehung. Einführung in die Syndyastische Sexualtherapie als fächerübergreifendes Therapiekonzept der Sexualmedizin*, Berlin/Heidelberg 2004, 12; vgl. auch 22–24.

17 Beier, Klaus M./Loewit, Kurt, *Praxisleitfaden Sexualmedizin. Von der Theorie zur Therapie*, Berlin/Heidelberg 2011, 14.

18 Sielert, Uwe, *Sexualität und Diversifizierung sexueller Lebenswelten und Identitäten*, in: Uwe Sielert/Helga Marburger/Christiane Griesse (Hg.), *Sexualität und Gender im Einwanderungsland. Öffentliche und zivilgesellschaftliche Aufgaben – ein Lehr- und Praxishandbuch*, Berlin/Boston 2017, 32–54, 35.

im gesamten Lebensverlauf hat der Einzelne ganz unterschiedliche biologische, psychische und soziale Faktoren in ihrem Zusammen-, Wechsel- und Gegenspiel zu vermitteln und immer wieder neu auszubalancieren. (3.) Schließlich zeigt sich, dass das Bedingungsgefüge menschlicher Sexualität ein mitunter äußerst fragiles Gebilde ist und Beeinträchtigungen und Verletzungen der sexuellen Selbstbestimmung und Entwicklung eines Menschen erhebliche negative Folgen für sein weiteres Leben in allen seinen Beziehungen, auch in der Beziehung zu sich selbst, haben können.

An allen drei Punkten wird deutlich, dass es Sexualität, die mit sich allein, in intimen Partnerschaften oder in Gruppen praktiziert und gelebt wird, nicht ohne den Resonanzraum der ‚Anderen‘, der ‚Gesellschaft‘ und ihrer Sinnsetzungen gibt – eine Einsicht, die durch die Hinzunahme des Gewaltbegriffs noch an Gewicht gewinnt. Wie bei Sexualität haben wir es auch bei Gewalt mit einem ebenso vielgestaltigen wie vielschichtigen Phänomen zu tun, dem mit einfachen ‚Definitionen‘ (im beschriebenen Sinne) kaum beizukommen ist, sondern das nur dann adäquat erfasst werden kann, wenn diese Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit selbst, wie sie im Gewaltbegriff angelegt ist, reflektiert wird.<sup>19</sup>

Auch für den Gewaltbegriff scheinen drei Merkmale im vorliegenden Zusammenhang wesentlich: (1.) Gewalt erweist sich als etwas wesentlich *Relationales*: Gewalt manifestiert sich immer *im Verhältnis* zu etwas oder jemandem, also als Gewalt *gegen* oder *über* etwas oder jemanden bzw. *zu* etwas oder *an* jemandem, was aber nicht heißt, dass Gewalt von den sie Ausübenden, Erleidenden oder Beobachtenden immer auch *als* Gewalt wahrgenommen und entsprechend so benannt wird. (2.) Wenn Menschen in irgendeiner Form von Gewalt betroffen sind, *erleiden* sie etwas. Dies muss keineswegs immer eine körperliche Verletzung oder Schädigung sein; auch Schädigungen nicht-körperlicher Art, Beraubungen und Einschränkungen von Freiheits- und Selbstbestimmungsrechten, ja von Entfaltungs- und Verwirklichungsmöglichkeiten überhaupt, können Gewalt sein. (3.) Schließlich kennzeichnet Gewalt ein *dynamisches* Geschehen, bei dem durch Handlungen, Ereignisse oder Strukturen

---

19 Zu Etymologie, Bedeutungsveränderungen und -abgrenzungen von ‚Gewalt‘ vgl. Imbusch, Peter, Der Gewaltbegriff, in: Wilhelm Heitmeyer/John Hagan (Hg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 26–57, bes. 28–34.

eine Einwirkung oder Einflussnahme erfolgt, ohne dass jede Form der Einwirkung oder Einflussnahme (man denke an pädagogisches und andragogisches Handeln) deshalb Gewalt wäre.

Im Sinne einer Arbeitsdefinition lässt sich Gewalt als ein dynamisches Geschehen verstehen, bei dem eine Einwirkung oder Einflussnahme erfolgt, durch die Menschen eine Schädigung erleiden. Ausschlaggebend für das *Vorliegen* von Gewalt ist das Vorhandensein einer solchen Einwirkung oder Einflussnahme, während deren *Bewertung* nicht zuletzt davon abhängt, ob Einverständlichkeit besteht, auch und gerade dann, wenn der äußere Schein trügen sollte. Dies gilt es im Folgenden vor Augen zu behalten.<sup>20</sup>

## 2 Sadomasochismus – humanwissenschaftliche und rechtliche Aspekte

In der „sexogenerischen Sphäre“<sup>21</sup> bezeichnet Sadomasochismus, oft abgekürzt als SM oder als Teil des Akronyms *BDSM* (*Bondage & Discipline, Dominance & Submission, Sadism & Masochism*), ein breites Spektrum von Phantasien, Verhaltensweisen und Erlebnisformen, die durch intensive sexuelle Erregung im Zusammenhang mit Schmerz, Erniedrigung, Unterwerfung, Demütigung, Machtspielen, Kontrollverlust, Sinnesentzug, Gefesselt- oder Ausgeliefertsein gekennzeichnet sind. Entscheidendes Differenzkriterium zwischen diesen sich in der Koexistenz konfligierender Herrschafts- und Unterwerfungsimpulse manifestierenden sexuellen bzw. sexuell konnotierten Praktiken und der Begehung von Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung nach dem 13. Abschnitt des deutschen Strafgesetzbuchs (StGB) ist das Vorliegen gegenseitigen Einverständnisses aller Beteiligten über die jeweils zur Anwendung kommenden Praktiken.

20 Vgl. hierzu Schreiber (s. Anm. 5), 404–434, was ich für den vorliegenden Beitrag überarbeitet und z.T. stark gekürzt habe.

21 Sigusch, Volkmar, Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten, Frankfurt a.M./New York <sup>2</sup>2015, 233. Es versteht sich, dass Sadomasochismus – phänomenologisch betrachtet – weit mehr umfasst als die im Folgenden behandelten, ausschließlich auf sexuelle Handlungen bezogenen Phantasien, Vorlieben und Neigungen. Sadomasochismus ist also gar nicht so sexuell wie gemeinhin angenommen wird, vgl. a.a.O., 368.

Zuverlässige, aussagekräftige Erhebungen über die Häufigkeit sadomasochistischer Sexualpraktiken unter der Allgemeinbevölkerung sind bislang spärlich. In einer 2001/2002 in Australien durchgeführten repräsentativen Umfrage haben rund 2,2 % der männlichen und 1,3 % der weiblichen Befragten in einer sexuellen Partnerschaft angegeben, im Laufe des zurückliegenden Jahres an BDSM-Praktiken beteiligt gewesen zu sein.<sup>22</sup> In einer zwischen Februar und März 2017 in Belgien durchgeführten repräsentativen Online-Befragung zur Häufigkeit von BDSM-bezogenen Phantasien und Aktivitäten hat von den 1.027 Personen, die den Fragebogen komplettierten, mehr als jede fünfte Person (22 %) angegeben, Phantasien über mindestens eine Aktivität aus dem BDSM-Spektrum zu haben, während mehr als jede zehnte (12,5 %) bekannte, eine oder mehrere dieser Aktivitäten regelmäßig zu praktizieren.<sup>23</sup> Ausdrucks- und Erscheinungsformen einverständlicher gewalthaltiger Sexualität scheinen demnach deutlich verbreiteter zu sein, als es gemeinhin angenommen bzw. öffentlich zugestanden wird.<sup>24</sup>

Entsprechend der Individualität nicht nur der menschlichen Sexualität einschließlich der sexuellen Bedürfnisse, sondern auch des menschlichen Lust- und Schmerzempfindens können sadomasochistische Sexualpraktiken äußerst vielfältig und wandelbar sein, was einmal mehr die erstaunliche Kreativität des Menschen unter Beweis stellt, wenn es darum geht, anderen Menschen gezielt Schmerzen, Verletzungen und Erniedrigungen zuzufügen. Auf nähere Erläuterungen zu einzelnen Praktiken kann hier verzichtet werden. Für den vorliegenden Zusammenhang ist zweierlei von Bedeutung: (1.) Nicht Gewalt, sondern Zusammenarbeit, näherhin: Lustgewinn und Lustbefriedigung durch soziale Interaktion wird in der Literatur als ‚Grundstein‘ sadomasochistischer Sexualpraktiken

---

22 Vgl. Richters, Juliet/de Visser, Richard O./Rissel, Chris E./Grulich, Andrew E./Smith, Anthony M. A., Demographic and Psychosocial Features of Participants in Bondage and Discipline, „Sadomasochism“ or Dominance and Submission (BDSM): Data from a National Survey, in: *Journal of Sexual Medicine* 5 (2008), 1660–1668, 1662.

23 Vgl. Holvoet, Lien, Fifty Shades of Belgian Gray. The Prevalence of BDSM-Related Fantasies and Activities in the General Population, in: *The Journal of Sexual Medicine* 14 (2017), 1152–1159.

24 Sigusch (s. Anm. 21), 367; vgl. auch oben Anm. 11.

betrachtet.<sup>25</sup> (2.) „Heilige Dreifaltigkeit in der Ethik des Sadomasochismus“ ist das Konzept des *Safe, Sane, Consensual* (SSC), d.h.: *safe* (‚sicher‘) im Sinne von „gesundheitlich unbedenklich (nicht nur in Bezug auf Safersex, sondern auch auf alle anderen Schädigungen)“, *sane* (‚vernünftig‘) im Sinne von „mit gesundem Menschenverstand“ („Alle Partner sind also im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte und sich über sämtliche Risiken bei ihren Aktionen im klaren [sic!]“) und *consensual* (‚einvernehmlich‘) zur Kennzeichnung, dass „sämtliche Praktiken [...] im gegenseitigen Einvernehmen erfolgen – alles andere wäre unstatthafte Gewaltanwendung“.<sup>26</sup>

Dieser in der BDSM-Szene weit verbreitete moralische Verhaltenskodex dient dazu, das Einverständnis der Beteiligten über die von ihnen ausgeübten Praktiken sicherzustellen und einvernehmliche (sexuelle) Handlungen von strafbarer sexueller Gewalt bzw. strafbarer Körperverletzung abzugrenzen. Während das SSC-Konzept stärker auf die Einverständlichkeit und Sicherheit der Beteiligten in physischer und psychischer Hinsicht abstellt, betont das etwas weniger verbreitete und als Alternative dazu verstandene Konzept des *Risk-Aware Consensual Kink* (RACK),<sup>27</sup> zu Deutsch etwa ‚risikobewusster, einvernehmlicher Kink‘, stärker die Einverständlichkeit und Eigenverantwortung der Beteiligten, die es dann mit dem individuellen Risikobewusstsein und der individuellen Risikobereitschaft jeweils zu vermitteln gilt. Dahinter steht die Überzeugung, dass es bei keiner Praktik im Rahmen von BDSM absolute Sicherheit und völlige Risikolosigkeit geben kann, sondern immer nur ein Mehr oder Weniger an Sicherheit und Risiko. Demnach sind in Bezug auf die sadomasochistische Praxis zwei Verständnisse von Einverständlichkeit im oben entwickelten Sinne zu unterscheiden: Einverständlichkeit im Horizont von Sicherheit und Einverständlichkeit im Horizont von Eigenverantwortung.

Darüber hinaus lassen sich charakteristische Rollenmuster und entsprechend vorgeprägte Rollenvorstellungen unterscheiden, die in der sadomasochistischen Praxis zur Geltung kommen. Während die

25 Vgl. Goode, Erich, *Deviance in Everyday Life. Personal Accounts of Unconventional Lives*, Prospect Heights 2002, 186.

26 Hoffmann, Arne, *SM-Lexikon. Der Inside-Führer zum Sadomasochismus. Praktiken, Personen, Literatur, Film, Philosophie und vieles mehr*, Berlin 2003, 332.

27 Vgl. dazu Goerlich, Stefani, *The Leather Couch. Clinical Practice with Kinky Clients*, New York/London 2021, 117–119.

aktiv-dominante Rolle (*Top*) und die passiv-submissive Rolle (*Bottom*) zwei in ihrer Polarität komplementär aufeinander bezogene Muster bilden, deren Zusammenspiel den Handlungsverlauf einer ‚Session‘ in der festen Rollenkonstellation Top/Bottom grundsätzlich relativ vorhersehbar macht, gibt es auch Personen, die innerhalb einer Session oder zwischen verschiedenen Sessions switchen und damit sowohl die dominante als auch die devote Rolle einnehmen können. Die konkreten Handlungen innerhalb dieser Rollenmuster können freilich so vielfältig sein, wie der Phantasie durch die Realität, nicht zuletzt durch die realen Körper, Grenzen gesetzt sind. Die Interaktion wird in einer ‚Session‘ wesentlich dadurch bestimmt und in Gang gesetzt, dass eine der beiden beteiligten Personen freiwillig mehr oder weniger auf die eigene Selbstbestimmung verzichtet, was das Verhalten des (komplementären) Gegenübers entsprechend in Gang setzt.

In der fünften Auflage des *Diagnostischen und Statistischen Manuals psychischer Störungen (DSM)* der *American Psychiatric Association (APA)* aus dem Jahr 2013 werden sadomasochistische Praktiken von der Diagnose „Sexuell Masochistische Störung“ (F65.51) bzw. „Sexuell Sadistische Störung“ (F65.52)<sup>28</sup> *ausgenommen*, wenn die betreffende Person keinen Leidensdruck beispielsweise „im Sinne von Angst, Zwang, Schuld- oder Schamgefühlen“<sup>29</sup> verspürt oder wenn sie durch ihr „sadistisches“ oder „masochistisches sexuelles Interesse“<sup>30</sup> nicht „bei der Erreichung anderer persönlicher Ziele“ beeinträchtigt wird, wobei diesbezüglich *nicht* zwischen einverständlichen und nicht-einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken unterschieden wird. In der 11. Version der *Internationalen statistischen Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme (ICD)* der Weltgesundheitsorganisation (WHO), die am 1. Januar 2022 in Kraft getreten ist, wird einvernehmlicher Sadomasochismus, der nicht zwanghaft und ohne Leiden für die Ausübenden bzw. ohne gravierende gesundheitliche Schädigungen ausgeübt wird, von den psychiatrischen Diagnosen entfernt und einvernehmlich ausgeübte sadomasochistische Praktiken klar von nicht-einvernehmlichen sexuell-sa-

28 Vgl. American Psychiatric Association (APA), *Diagnostisches und Statistisches Manual psychischer Störungen DSM-5*. Deutsche Ausgabe, hg. v. Peter Falkai/Hans-Ulrich Wittchen, Göttingen 2015, 954–956.956 – 959.

29 A.a.O., 957; das folgende Zitat ebd.

30 A.a.O., 955; das folgende Zitat ebd.

distischen Praktiken abgegrenzt – letztere werden unter der Kodierung 6D33 zur ‚coercive sexual sadism disorder‘, d.h. zwanghaften sexuell-sadistischen Störung gezählt.<sup>31</sup> Kurzum: Mögen Ursachen und Hintergründe für die Entstehung sadomasochistischer Phantasien, Präferenzen und Neigungen weitgehend ungeklärt und deren genaue Häufigkeit in der Allgemeinbevölkerung allenfalls schätzungsweise anzugeben sein, so unterliegen einverständliche sadomasochistische Sexualpraktiken aus medizinisch-psychologischer Sicht keinen grundsätzlichen Bedenken.

Gleiches gilt auch für die (straf)rechtliche Bewertung solcher Praktiken. Einverständliche sadomasochistische Sexualpraktiken, die zu Körperverletzungen führen, wurden im Zuge der Reform des Sexualstrafrechts mit Wirkung vom 28. November 1973 als Straftatbestand aus dem StGB gestrichen, als im 13. Abschnitt des Besonderen Teils des StGB die vormals sogenannten „Sittlichkeitsdelikte“ durch „Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung“ ersetzt wurden. Die in § 228 StGB (Körperverletzung mit Einwilligung der verletzten Person) eingeräumte Möglichkeit der Einwilligung in eine Körperverletzung verliert jedoch ihre Rechtfertigungskraft, wenn die Körperverletzung als ‚sittenwidrig‘ anzusehen ist, d.h.: „wenn bei vorausschauender objektiver Betrachtung der Einwilligende durch die Körperverletzungshandlung in konkrete Todesgefahr gebracht wird“.<sup>32</sup> Nicht zuletzt aufgrund ihrer Auslegungsoffenheit und Auslegungsbedürftigkeit ist diese Sittenwidrigkeitsklausel – ein Residuum traditioneller Moralvorstellungen im deutschen Strafrecht<sup>33</sup> – immer wieder Gegenstand juristischer Diskussionen geworden, in denen auch ihre Verfassungskonformität infrage gestellt wurde, was an dieser Stelle jedoch nicht weiter erörtert werden soll.<sup>34</sup>

31 Vgl. hierzu Wright, Susan, De-Pathologization of Consensual BDSM, in: *Journal of Sexual Medicine* 15 (2018), 622–624.

32 BGH, Urteil vom 26.05.2004 – 2 StR 505/03 (BGHSt 49, 166–177, 166).

33 Vgl. dazu Renzikowski, Joachim, Primat des Einverständnisses? Unerwünschte konsensuelle Sexualitäten, in: Ulrike Lembke (Hg.), *Regulierungen des Intimen. Sexualität und Recht im modernen Staat*, Wiesbaden 2017, 197–213, bes. 205–207.

34 Entsprechendes gilt für die Feststellung der Sittenwidrigkeit des sogenannten „Zwergerweitwurfs“, bei dem kleinwüchsige Personen von anderen Personen, insbesondere zu Unterhaltungs- oder Belustigungszwecken, geworfen oder mittels entsprechender Vorrichtungen geschleudert werden, was als Verletzung der Würde des Geworfenen selbst dann sittenwidrig ist, wenn dieser ausdrücklich



Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zu einvernehmlichen Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken zwischen einwilligungsfähigen Personen im privaten Bereich – jedenfalls bis zur Grenze der Sittenwidrigkeit des § 228 StGB – jedes Recht besteht, zumal dieses „mehrfach durch höchstrichterliche Entscheidungen verbrieft“<sup>35</sup> worden ist.

### 3 Sexualethische Reflexionen

Die Herausforderung einverständlicher sadomasochistischer Sexualpraktiken besteht für die sexualethische Reflexion vor allem darin, die Tatsache der Gewaltausübung und das Kriterium der Einverständlichkeit so gegeneinander abzuwägen, dass die sexuelle Selbstbestimmung der Beteiligten auch dann respektiert, zumindest aber toleriert wird, wenn die daraus resultierenden Handlungen und Verhaltensweisen der Achtung der sexuellen Selbstbestimmung wie überhaupt des Gegenübers als ‚Würdeträger‘ diametral entgegenzustehen scheinen. Der Umstand, dass das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung vom allgemeinen Persönlichkeitsrecht umfasst ist und Menschen ein solches Recht unabhängig davon zusteht, ob es von ihren Mitmenschen tatsächlich auch gutgeheißen wird, präjudiziert für sich genommen noch nicht die ethische Beurteilung von Handlungen und Verhaltensweisen, die sich aus der Wahrnehmung dieses Rechts ergeben.

Die ethische Beurteilung kann nicht ohne Rücksicht auf die Rechtslage und muss doch letztlich unabhängig davon, nämlich ausgehend von der Sache selbst erfolgen. Meinungen und Ansichten der Mehrheitsgesellschaft, die ebenso wie deren Wertvorstellungen einem zeitbedingten Wandel unterliegen, sollten für die sexualethische Beurteilung des Sadomasochismus jedenfalls nachrangig sein, zumal Abneigung oder Abscheu für sich genommen noch kein stich-

---

eingewilligt hat, vgl. Klass, Nadine, *Rechtliche Grenzen des Realitätsfernsehens. Ein Beitrag zur Dogmatik des Menschenwürdeschutzes und des allgemeinen Persönlichkeitsrechts*, Tübingen 2004, 155f.

35 So Fiedler, Peter, *Sexuelle Störungen*, in: Jörg M. Fegert/Annette Streeck-Fischer/Harald J. Freyberger (Hg.), *Kompendium Adoleszenzpsychiatrie. Krankheitsbilder mit CME-Fragen*, Stuttgart 2011, 169–195, 189.

haltiges moralisches Argument darstellen.<sup>36</sup> Gleichwohl ist festzuhalten, dass das sadomasochistische Zusammenspiel von Macht und Ohnmacht unter paradoxen Vorzeichen („Souveränitätsverlust wird souverän verfügt“<sup>37</sup>) seit jeher Irritationen und Unverständnis bis hin zu Abscheu, Verachtung und Spott hervorgerufen hat. Auch die in einem ambivalenten Spannungsfeld zwischen Faszinosum und Tremendum erfolgende öffentlichkeitswirksame, mainstreammediale Thematisierung und Theatralisierung dieses in privaten Diskursen gegenüber Dritten zumeist tabuisierten Phänomens hat ihren Teil zu den im öffentlichen Bewusstsein kursierenden verzerrten und verzerrenden Einschätzungen hinsichtlich des sexuellen Sadomasochismus beigetragen.

Für die ethische Beurteilung einverständlicher sadomasochistischer Sexualpraktiken stellen sich zwei Fragen: (1.) Wenn solche Sexualpraktiken ethisch zulässig sein (können) sollen, wie können dann solche Praktiken angemessen betrachtet und bewertet werden, die der Achtung der sexuellen Selbstbestimmung (mindestens einer) der beteiligten Personen augenscheinlich zu widersprechen scheinen? (2.) Müssen der Einverständlichkeit Grenzen gesetzt werden, und wenn ja, an welchen Stellen und aus welchen Gründen? Diesen Fragen, zunächst nach der Perspektive und Bewertung, sodann nach den Grenzen selbst, soll in den folgenden Abschnitten nachgegangen werden.

### 3.1 Perspektive und Bewertung

Was zunächst die Frage der Perspektive bei der ethischen Beurteilung einverständlicher sadomasochistischer Sexualpraktiken betrifft, so ist zwischen der Außenperspektive der Betrachtung und der Binnenperspektive der miteinander in soziale Interaktion tretenden Personen zu unterscheiden, da der äußere Anschein nicht unbedingt den tatsächlichen Verhältnissen, die von außen wahrgenommene nicht unbedingt der tatsächlichen Intention entspricht, mit der eine bestimmte Handlung vollzogen wird. Es liegt gewissermaßen in

36 Vgl. dazu Ohly, Lukas, Ethik der Liebe. Vorlesungen über Intimität und Freundschaft, Leipzig 2016, 95f.

37 Woltersdorff, Volker, Dies alles und noch viel mehr! – Paradoxien prekärer Sexualitäten, in: Das Argument 49 (2007), 179–194, 188.

der Natur einverständlicher sadomasochistischer Sexualpraktiken, dass sie nicht das sind, was sie von außen zu sein scheinen. *Fallitur visus*. Deshalb ist es für die ethische Beurteilung wichtig, sich nicht nur auf das zu konzentrieren, was vor Augen ist, sondern auch auf das gegenseitige Einverständnis, das dem, was vor Augen ist, zugrunde liegt. Einverständliche sadomasochistische Sexualpraktiken sind insofern wesentlich *paradox* (παρά-δοξος), d.h. gegen den Augenschein, weil die scheinbare Position der Schwäche nicht notwendigerweise der tatsächlichen Position des Schwachen und die scheinbare Position der Stärke nicht notwendigerweise der tatsächlichen Position des Starken entspricht, sondern es auch nur so scheinen kann, als sei der Starke stark und der Schwache schwach. Die von außen als radikal asymmetrisch wahrgenommene Konstellation kann also gerade um des Lustgewinns willen inszeniert und damit nur im hermeneutischen Binnenraum der miteinander in soziale Interaktion tretenden Personen angemessen zu erschließen sein.

Wollte man diese Unterscheidung zwischen der Außenperspektive der Betrachtenden und der Binnenperspektive der Handelnden auf die Spitze treiben, so ließe sich das sadomasochistische Doppelparadox von der Ohnmacht der Macht und der Macht der Ohnmacht im Rückgriff auf die Unterscheidung von Innen und Außen dahingehend fassen, dass in einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken eine Innerlichkeit zum Ausdruck gebracht wird, für die es im Äußeren keinen adäquaten, sondern nur einen paradoxen Ausdruck *sub contrario specie* geben kann. Deshalb können sadomasochistische Sexualpraktiken innerhalb einer partnerschaftlichen Beziehung auch dann als Ausdruck innerer Zuneigung und Liebe verstanden werden, wenn sie von außen betrachtet scheinbar gar nichts (mehr) mit Zuneigung und Liebe zu tun haben.<sup>38</sup>

Eine solche Antwort auf die Frage nach der Perspektive ist allerdings noch keine Antwort auf die Frage nach der *Bewertung* einverständlicher sadomasochistischer Sexualpraktiken. Denn diese Praktiken stehen nicht nur im Widerspruch zum Prinzip der Schadens-

---

38 Zu diesem Gedanken – in einem ganz anderen Kontext und mit einer ganz anderen Stoßrichtung – vgl. Kierkegaards originelle Interpretation von Lk 14,26 in: Kierkegaard, Søren, Furcht und Zittern, übers. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1950, 79–83. Im Grunde nicht unähnlich: Garcia, Manon, Das Gespräch der Geschlechter. Eine Philosophie der Zustimmung, übers. von Andrea Hemminger, Berlin 2023, 91ff.

vermeidung (*nihil nocere*), sondern, wenn wir die jüdisch-christliche Perspektive miteinbeziehen wollen, auch im Widerspruch zur moralischen Verpflichtung gegenüber dem Nächsten. Der Blick auf einverständliche sadomasochistische Sexualpraktiken macht deutlich, dass die für den Bereich des Sexuellen zumeist kategorisch geforderte Gewaltfreiheit nicht unbedingt die adäquate Realisierungsform der Forderung der Nächstenliebe ist und jenes moralische Minimum der Schadensvermeidung auch in *Spannung* zum Recht auf sexuelle Selbstbestimmung stehen kann. Wohl kann die in gegenseitigem Einverständnis erfolgende Anwendung von Gewalt im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken nicht deshalb kurzerhand als gut oder unterstützenswert, durchaus aber als *verantwortbar* betrachtet werden.

Wie John Austin dargelegt hat, kann ein Verhalten, das der Verletzung einer moralischen Pflicht gleichkommt, auf mindestens zwei Arten verteidigt werden: durch Rechtfertigung oder durch Entschuldigung.<sup>39</sup> Eine bestimmte Handlung, die zur Verletzung einer moralischen Verpflichtung führt, kann entweder unter Verweis auf die besonderen Umstände als moralisch *nicht verwerflich*, sondern als moralisch richtig oder erlaubt (= Rechtfertigung) oder aber unter Verweis auf geradezu ‚entschuldigende‘ Gründe als moralisch *verwerflich* verteidigt werden (= Entschuldigung). Während also bei der Rechtfertigung die Verantwortung akzeptiert, die Verwerflichkeit aber verneint wird (z.B. ‚es war Notwehr‘), wird bei der Entschuldigung die Verwerflichkeit der fraglichen Handlung zugegeben, aber „nicht die volle oder sogar gar keine Verantwortung“<sup>40</sup> übernommen (z.B. ‚es war ein Unfall‘). Bei einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken scheint mir nur der Weg der *Rechtfertigung* sinnvoll zu sein, d.h. unter Verweis auf das gegenseitige Einverständnis der Beteiligten einen Grund anzugeben, der dieses Verhalten rechtfertigt, ohne die eigene Verantwortung in Abrede zu stellen.

Kurzum: Wird dem Kriterium der Einverständlichkeit gegenüber dem Prinzip der Schadensvermeidung hinreichend Rechnung getragen, kann die einverständliche Ausübung von Gewalt im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken zwischen einwilligungsfähigen

39 Vgl. Austin, John L., Ein Plädoyer für Entschuldigungen, in: John L. Austin, Wort und Bedeutung. Philosophische Aufsätze, München 1975, 177–212, 178f.

40 A.a.O., 179.

Personen als Ausdruck sexueller Selbstbestimmung gewertet und in Analogie zur Ausübung von Gewalt beispielsweise im Vollkontakt-Kampfsport verantwortet werden. Damit stehen wir vor der Frage nach den Grenzen der Einverständlichkeit.

### 3.2 Grenzen der Einverständlichkeit

Der Umstand, dass einvernehmliche Körperverletzungen im Rahmen sadomasochistischer Sexualpraktiken im Sinne des § 228 StGB unter Verweis auf das allgemeine Persönlichkeitsrecht höchststrichterlich erlaubt ist, beantwortet noch nicht die Frage nach den Grenzen der Einverständlichkeit aus sexualethischer Sicht. Hier ist zunächst eine allgemeine Bemerkung voranzustellen, und zwar zur Funktion einer Grenze als solcher, die, indem sie ein Innen und ein Außen voneinander trennt und zugleich miteinander verbindet,<sup>41</sup> nicht nur unterscheidet, sondern auch beschränkt und schützt. Dass Grenzen immer *auch* eine Schutzfunktion haben, sollte man sich angesichts der aktuellen Diskussionen um Grenzen und Entgrenzungen in ganz unterschiedlichen Lebensbereichen, nicht nur im Bereich des Intimen, unbedingt vor Augen halten: „Es sind die Schwachen, die Minderheiten, die Mindermächtigen, die Grenzen brauchen; nicht die Starken.“<sup>42</sup>

Auch die von der Moral gesetzten normativen Grenzen haben eine Werte und Güter schützende Funktion, so sehr für den Bereich des Moralischen gilt, dass der Versuch, moralisch relevante Phänomene mit dem moralischen Rigorismus eines Schwarz-Weiß-Denkens in normative Kategorien einzuordnen, dem Versuch gleicht, die überwältigende Vielfalt des Lebens in gedankliche Schubladen pressen zu wollen. Die Grenzen der Moral sind jedoch nicht in Stein gemeißelt, sondern müssen vor dem Hintergrund sich wandelnder gesellschaftlicher Realitäten immer wieder neu gesetzt und

---

41 Zu dieser zugleich trennenden und verbindenden Funktion von Grenzen aus Sicht der politischen Soziologie vgl. Luhmann, Niklas, Territorial Borders as System Boundaries, in: Raimondo Strassoldo/Giovanni Delli Zotti (Hg.), Cooperation and Conflict in Border Areas, Milano 1982, 235–244, 236f.

42 Liessmann, Konrad Paul, Grenzerfahrungen. Eine Philosophie der Zugehörigkeit, in: INDES 4 (2012), 46–54, 52.

mitunter auch verteidigt werden – „vorausgesetzt, wir sind uns über den Nutzen und damit über den Wert solcher Grenzen einig“<sup>43</sup>. Gerade im Bereich einverständlicher Sexualität stehen normative Grenzen jedoch zunehmend zur Disposition, indem argumentiert wird, der moderne Rechtsstaat soll sich aus der Intimsphäre seiner Bürger:innen möglichst heraushalten und das Sexualstrafrecht solle nicht dem Schutz der öffentlichen Sittlichkeit dienen, sondern sich auf den Schutz des Einzelnen vor unerwünschten Übergriffen Dritter beschränken.<sup>44</sup>

Auch aus der Sicht einer Sexualethik, die sich dem Schutz der sexuellen Selbstbestimmung verpflichtet sieht, kann es nicht darum gehen, die sexuelle Selbstbestimmung der Menschen durch externe „Regulierungen des Intimen“<sup>45</sup> weiter bzw. wieder einzuschränken. Es bedarf nicht so sehr (noch) weiterer Grenzverschiebungsdiskurse zur Eröffnung neuer Handlungs- und Entscheidungsräume als vielmehr eines reflektierten Grenzbewusstseins der miteinander Handelnden *selbst*, und zwar unabhängig von der rechtlich nach wie vor relevanten Frage, ab wann eine bestimmte Handlung unter das Verdikt der Sittenwidrigkeit fällt. Mit anderen Worten: Es bedarf eines *grenzbewussten* Sadomasochismus,<sup>46</sup> eines Sadomasochismus, der um seine Grenzen weiß, die durch (1.) die mit- bzw. aneinander Handelnden, (2.) die Ausrichtung ihres Handelns und (3.) die Handlungen selbst gesetzt sind. Diese drei Markierungspunkte des grenzbewussten Sadomasochismus sind miteinander verbunden, wobei sich der Fokus Punkt für Punkt vom Kontext der Handlungen weg und hin zu den Handlungen selbst verschiebt. Damit ist auch die Reihenfolge der folgenden Ausführungen vorgegeben.

(1.) Einverständlichkeit als freiwilliges Zusammenwirken einwilligungsfähiger Personen ist grundsätzlich reziproker Natur. Ohne ein Gegenüber, das sich gleichermaßen einverständlich zeigt, kann es keine Einverständlichkeit im hier gemeinten Sinne geben. Ein-

43 Ebd.

44 Vgl. dazu Lembke, Ulrike, Sexualität und Recht. Eine Einführung, in: Ulrike Lembke, Regulierungen des Intimen. Sexualität und Recht im modernen Staat, Wiesbaden 2017, 3–27, bes. 3.8.

45 So der treffende Titel des Bandes von Lembke (s. Anm. 44).

46 Zum Konzept eines grenzbewussten Sadomasochismus vgl. die gleichnamige Untersuchung von Wagner, Elisabeth, Grenzbewusster Sadomasochismus. SM-Sexualität zwischen Normbruch und Normbestätigung, Bielefeld 2014.

verständlichkeit zwischen einwilligungsfähigen Personen über die gemeinsame Durchführung sexueller Handlungen setzt nicht notwendig Liebe oder Zuneigung voraus, wohl aber ein Mindestmaß an bewusster Übereinstimmung der Beteiligten, miteinander intim werden zu wollen. Dass (zumal: gegenseitige) Liebe und (zumal: gegenseitige) Zuneigung zwischen Personen, auch wenn sie keine Mindestvoraussetzungen für das Vorliegen von Einverständlichkeit sind, deren Zustandekommen in hohem Maße begünstigen können und einverständliche Sexualität unter diesen Vorzeichen auch von anderer Qualität sein kann als eine sexuelle Intimität, die bloßes Mittel zum Zweck ist oder nur aus äußerer Verbundenheit erfolgt, mag auf der Hand liegen, ist aber für die Frage, ob eine konkrete sexuelle Handlung einverständlich ausgeübt wird, nicht entscheidend.

Der Vielfalt sexueller Praktiken in Intimbeziehungen ist einzig durch die Individualität des Menschen als sexuelles Wesen eine Grenze gesetzt, an der sich entscheidet, ob und inwieweit Sexualität in einer Intimbeziehung gelebt und erlebt wird. Dies kann in der Tat von besonderer Bedeutung für Intimbeziehungen zwischen zwei Personen sein, in denen nicht beide eine Vorliebe für sadomasochistische Sexualpraktiken haben oder in denen die individuellen sadomasochistischen Neigungen so stark voneinander divergieren bzw. so stark miteinander konvergieren, dass eine Komplementarität im sadomasochistischen Rollenspiel nur schwer realisierbar ist. Die „Logik des Sadomasochismus“<sup>47</sup> innerhalb der *festen* Rollenkonstellation Top/Bottom setzt jedenfalls ein Mindestmaß an Heterogenität dieser Rollen und der damit verbundenen Vorlieben und Neigungen der Handelnden voraus, um zur beiderseitigen Befriedigung funktionieren zu können.

Hier zeigt sich eine besondere Gefahr der Grenzüberschreitung, oder anders ausgedrückt: die Wichtigkeit einer Grenzsetzung. Lukas Ohly ist darin zuzustimmen,<sup>48</sup> dass das gegenseitige Einverständnis allein noch keine hinreichende Voraussetzung für die ethische Legitimität einer bestimmten sexuellen Praxis darstellt, da immer auch die sexuelle Selbstbestimmung *aller* Beteiligten, einschließlich der individuellen sexuellen Bedürfnisse und Wünsche, anerkannt und respektiert werden muss. Als erster Grenzpunkt der Einverständlich-

47 Ohly (s. Anm. 36), 115.

48 Vgl. a.a.O., 114–116.

keit lässt sich somit festhalten, dass einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken durch die gegenseitige Achtung der sexuellen Selbstbestimmung der Beteiligten Grenzen gesetzt sind, was nicht nur sexuelle Wünsche und Bedürfnisse, sondern auch Grenz- und Risikosensibilität einschließt. Grenzen sollen nur so weit und so lange ausgetestet, Risiken nur so weit und so lange eingegangen werden, wie dies für *alle* Beteiligten ohne Ausübung von Druck oder Zwang möglich ist.

(2.) Bei der Frage nach einer allgemein akzeptierten Richtschnur für eigenes Handeln kommt die Goldene Regel in Betracht, die im christlich-abendländischen Kulturraum meist auf biblische Quellen (Tob 4,15: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu!“ als Beispiel für deren negative und Mt 7,12: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch!“ als Beispiel für deren positive Fassung) zurückgeführt wird, aber auch in vor- und außerbiblischen Parallelen kulturübergreifende Verbreitung gefunden hat.<sup>49</sup> Dabei ist zu bedenken, dass es nicht die *eine* sprachliche Grundform der Goldenen Regel gibt, sondern verschiedene Grund- und eine Vielzahl daraus abgeleiteter Mischformen existieren. In einer modernen Reformulierung, wie sie Heiko Schulz vorgeschlagen hat, könnte die *negative* Fassung der Goldenen Regel lauten: „Unterlasse all das, was vom moralischen Standpunkt aus in der vorliegenden Situation jeder andere gleichfalls unterlassen sollte.“<sup>50</sup> Deren *positive* Fassung könnte dagegen lauten: „Tue all das und nur das, was vom moralischen Standpunkt aus in der vorliegenden Situation jeder andere auch tun sollte und/oder dürfte.“<sup>51</sup>

Auf den ersten, zunächst auf die konkreten Handlungen fokussierten Blick stellt sich allerdings die Frage, ob ein solcher auf die *Reziprozität* menschlichen Handelns abstellendes und zum *Perspektivenwechsel* auffordernder Grundsatz auch als Richtschnur für sadomasochistische Konstellationen geeignet sein kann oder nur für solche, in denen beide Personen innerhalb einer Session oder zwischen verschiedenen Sessions *switchen* und damit prinzipiell *sowohl*

49 Vgl. Schulz, Heiko, Die Goldene Regel. Versuch einer prinzipienethischen Rehabilitierung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 47 (2003), 193–209, 193.

50 A.a.O., 202.

51 Ebd.



die dominante *als auch* die devote Rolle einnehmen und somit aus beiden Perspektiven heraus agieren können und wollen. In sadomasochistischen Sexualpraktiken, in denen *Top* und *Bottom* zwischen den Beteiligten fest verteilt sind, könnte sich eine wörtliche Orientierung des konkreten Handelns an der Goldenen Regel geradezu als kontraproduktiv erweisen, nämlich dann, wenn die der Bottom-Rolle zuneigende Person – was keineswegs unüblich ist – *ausschließlich* in dieser passiven Rolle aufgehen möchte und für sich selbst dominantere Spielarten rigoros ablehnt und umgekehrt, womit das von Schulz als sarkastische Persiflage auf die Goldene Regel gedeutete Epigramm des irischen Schriftstellers Bernard Shaw – „Tut euren Mitmenschen nicht an, was sie *euch* antun sollen. Ihre Geschmäcker könnten verschieden sein“<sup>52</sup> – im Kontext des Sadomasochismus eine ganz eigene Bedeutung und Geltung erlangt.

Eine konsequente Ausrichtung des eigenen konkreten Handelns an einer Variante der Goldenen Regel wäre, so gesehen, in einer festen Top/Bottom-Rollenkonstellation nur dann möglich, wenn die Ablehnung der Ausführung einer bestimmten Handlung *für sich selbst* nicht unweigerlich auch die Ablehnung der Ausführung derselben Handlung *an sich selbst* durch einen Dritten implizierte. Eine zumindest gedankliche, aus christlich-ethischer Sicht jedoch befremdlich anmutende Lösung dieses Problems könnte darin bestehen, auf die *Paradoxalität* der sadomasochistischen Situation zu insistieren, die deshalb auch eine entsprechend paradoxe Formulierung der Goldenen Regel erforderlich macht, wie z.B. „*Unterlasse* all das, was vom moralischen Standpunkt aus in der vorliegenden Situation jeder andere *tun* sollte‘ bzw. ‚*Tue* all das und nur das, was vom moralischen Standpunkt aus in der vorliegenden Situation jeder andere *unterlassen* sollte‘. Eine solche ‚Schwarze Regel‘ mag als Lackmustest für die Richtigkeit einer Handlungsmaxime dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit genügen, als konkrete Handlungsorientierung im Falle sadomasochistischer Sexualpraktiken erweist sie sich jedoch als vergleichsweise umständlich, wenn damit zugleich ein Handeln *ohne* gegenseitiges Einverständnis oder explizit gegen den *erklärten* Willen des Anderen ausgeschlossen werden soll.

---

52 A.a.O., 193. Schulz zitiert diese Version des Diktums in eigener Übersetzung bei Wattles, Jeffrey, *The Golden Rule*, New York/Oxford 1996, 6.

Der vermeintliche Widerspruch zwischen einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken in jeglicher Rollenkonstellation und der Goldenen Regel lässt sich aber auch dadurch auflösen, dass nicht nur auf die konkreten Handlungen, sondern immer auch auf den *Handlungsrahmen* abgestellt wird, in dem die einzelnen Handlungen stattfinden. Denn einverständliche sadomasochistische Sexualpraktiken ereignen sich nicht unversehens im luftleeren Raum, sondern immer im Rahmen einer bestimmten Konstellation, die, wie oben beschrieben, unterschiedliche Rollenmuster und entsprechend vorgeprägte Rollenvorstellungen unter dem Vorzeichen der Einverständlichkeit miteinander ins Spiel bringt. Bezieht man nun diesen Handlungsrahmen in die Überlegungen mit ein, so kann die Ausrichtung des eigenen Handelns an der Richtschnur der Goldenen Regel darin bestehen, in *Übereinstimmung* mit der zuvor vereinbarten *Rolle* zu handeln, oder einfacher ausgedrückt: *konsistent* zu handeln – und zwar unter der Annahme, dass das Gegenüber gleichermaßen konsistent handelt und daher Handlungen unterlässt, die nicht im Einklang mit der vereinbarten Rolle stehen. Ein Verstoß gegen die Goldene Regel käme damit einem Verstoß gegen dieses Konsistenzprinzip *sui generis* gleich, wobei rolleninkonsistentes Verhalten zugleich der Einverständlichkeit als der Handlungen und Handlungsrahmen umgreifenden Klammer Eintrag täte.

Lässt sich somit das Kriterium der Rollen-, Handlungs- und Verhaltenskonsistenz als zweiter Markierungspunkt im *Confinium* der Einverständlichkeit festhalten, so ist abschließend zu fragen, ob, und wenn ja, welche Grenzen einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken durch die Handlungen selbst gesetzt sind, wenn Einverständlichkeit nicht jedwedem Handeln Tür und Tor öffnen soll.

(3.) Eine Grenzziehung im Blick auf sadomasochistische Praktiken ist sexualethisch jedenfalls dann geboten, wenn es um Formen des Nekrosadismus und Kannibalismus (Nekrophagie) als sexuellem Fetischismus geht, aber auch um (partnerschaftliche) Sexualpraktiken unter Einschluss genitaler Selbstverstümmelung (Automutilation), die möglicherweise Ausdruck einer Dysmorphophobie oder auch dem Amputations- und Deformationsfetischismus zuzurechnen sind. Nekrosadistische und kannibalistische Praktiken schon deshalb, weil von beiderseitiger Einverständlichkeit entweder *von Anfang an nicht*, d.h. zu keinem Zeitpunkt oder ab einem bestimm-

ten Zeitpunkt, der nicht zwingend mit dem Todeseintritt eines Beteiligten koinzidiert, *nicht mehr* gesprochen werden kann; die genannten parasuizidalen bzw. automutilativen Sexualpraktiken vor allem deshalb, weil eine freiwillliche Zustimmung aller Beteiligten in vollem Bewusstsein und in Kenntnis der Umstände nicht zweifelsfrei vorausgesetzt werden kann.

Aber auch jenseits solcher von Massenmedien als faszinierendes Tremendum ausgeweideten Sensationsphänomene gibt es sadomasochistische Sexualpraktiken, die – auch bei ausdrücklicher Zustimmung aller Beteiligten – aus sexualethischer Sicht abzulehnen sind. Dies betrifft insbesondere Praktiken, die mit einer unmittelbaren Gefahr für das Leben und/oder mit der bewussten Herbeiführung schwerer körperlicher Schäden einhergehen, wie z.B. bestimmte Formen der Hypoxyphilie oder der Einbezug psychotroper Substanzen unter akuter Intoxikation. Nicht weniger problematisch erscheinen Praktiken, die mit Verstümmelungen oder dauerhaften Nervenschädigungen (z.B. Neurotmesis) verbunden sein können, insbesondere dann, wenn solche Risiken bewusst in Kauf genommen oder gezielt angestrebt werden. Während Befürworter:innen eines erweiterten RACK-Verständnisses solche Praktiken unter dem Aspekt des „informierten Risikos“ verteidigen mögen, fehlt solchen Praktiken in vielen Fällen – im Unterschied zu kulturell mehr oder minder akzeptierten Formen der Bodymodification (Tattoos, Piercings, Implantate) – der symbolische, identitätsstiftende oder ästhetische Rahmen, in dem sie als Ausdruck sexueller Selbstbestimmung anerkannt werden können.

Allerdings gilt aus sexualethischer Sicht eben auch, dass die in der Mehrheitsgesellschaft gehegten Aversionen gegen bestimmte oder generell sadomasochistische Sexualpraktiken, zum Teil auch Ausdruck sadophobischer Ressentiments sein mögen, für sich genommen kein schlagendes Argument gegen deren einverständliche Praktizierung durch andere darstellen. Soweit und solange bei der einverständlichen Durchführung sadomasochistischer Sexualpraktiken nach bestem Wissen und Gewissen dauerhafte, bleibende Verletzungen und Einschränkungen sowie jede unmittelbare Gefahr für das Leben der Beteiligten vermieden werden – und soweit und solange dabei nicht in die durch das Rechtsinstitut des allgemeinen Persönlichkeitsrechts gleichermaßen geschützte engere persönliche Lebenssphäre Dritter eingegriffen wird, können einverständliche

sadomasochistische Sexualpraktiken zwischen zustimmungsfähigen Erwachsenen als ethisch verantwortbarer Ausdruck ihrer sexuellen Selbstbestimmung betrachtet werden.

Nicht alles Irritierende und Anstößige *diesseits* der Grenze zur Dissexualität<sup>53</sup> ist als unvereinbar mit der Idee der Menschenwürde zu betrachten.<sup>54</sup> Umso dringender stellt sich die Frage nach einer geeigneten Grenzmarkierung, mit der die oben exemplarisch genannten Praktiken auch bei ausdrücklicher Zustimmung aller Beteiligten aus dem Bereich des (noch) Tolerierbaren ausgeschlossen werden können. Ein Kriterium, das geeignet ist, die Grenze zwischen dem Bereich des (noch) Tolerierbaren und dem Bereich des nicht (mehr) Tolerierbaren ausgehend von den Handlungen selbst zu ziehen, ist m.E. das der *Humanität*. Es erscheint mir daher sinnvoll, die Grenze bei einverständlichen sadomasochistischen Sexualpraktiken dort zu ziehen und immer wieder zu verteidigen, wo einwilligungsfähige Personen freiwillentlich solchen Handlungen zustimmen, die ‚inhuman‘ im Sinne von ‚gegen die Humanität gerichtet‘ sind. Dieser Rekurs auf ‚Humanität‘ als Grenzmarkierung und die entsprechende Rede von ‚inhumanen‘ Handlungen mag angesichts der vielfältigen alltagssprachlichen Verwendungen des Humanitätsbegriffs auf den ersten Blick unbefriedigend erscheinen. Umso wichtiger ist es, dass ‚Humanität‘ richtig verstanden wird.

Zu diesem Verständnis von Humanität sind in aller Kürze zwei Aspekte zu benennen. Zum einen kann unter ‚Humanität‘ in Anleh-

53 Zum Begriff der Dissexualität als sprachlicher Analogie zum Begriff der Dissozialität vgl. Beier, Klaus M., Dissexualität im Lebenslängsschnitt. Theoretische und empirische Untersuchungen zu Phänomenologie und Prognose begutachteter Sexualstraftäter, Berlin/Heidelberg 2012, 121, wonach „das Konstrukt ‚Dissexualität‘ als ein deskriptiver, von ätiopathogenetischen Hypothesen freigehaltener Obergriff für ein ‚sich im Sexuellen ausdrückendes Sozialversagen‘“ steht.

54 Die Realisierung von Phantasien auf Grundlage der Exkrementophilie und des Urethralismus, aber auch Inszenierungen sexueller Folter mögen – ganz gewiss – befremdlich erscheinen und aus psychologischer Sicht mitunter auch diagnostisch auf eine dissoziale Persönlichkeitsakzentuierung bzw. diffuse Verhaltensakzentuierung zurückgeführt werden können. Aus sexualethischer Sicht sind sie als Grenzfälle verantworteter und verantwortbarer Sexualität allerdings zu tolerieren, soweit und solange sie – wenn z.B. im Rahmen partnerschaftlicher Sexualität – im Horizont von Einverständlichkeit und ohne klinisch relevanten Leidensdruck für alle Beteiligten vollzogen werden.

nung an Johann Gottfried Herder<sup>55</sup> eine zum Menschsein des Menschen gehörende, dem Menschen innewohnende und (aus)bildungsfähige Möglichkeit verstanden werden. Humanität ist also keine Fähigkeit oder Eigenschaft, die dem Menschen von außen zukommen könnte, sondern etwas, das, weil zum Menschsein des Menschen gehörend, als Möglichkeit im Menschen angelegt ist. Zum anderen kann im Anschluss an Kierkegaard<sup>56</sup> und Cusanus<sup>57</sup> das Verhältnis von Individuum und menschlichem Geschlecht dahingehend gefasst werden, dass jeder Mensch *als* Individuum zugleich am Menschsein teilhat. Nach Kierkegaard ist der Mensch in jedem Augenblick „zugleich er selbst und das ganze menschliche Geschlecht“<sup>58</sup> sodass nicht nur das menschliche Geschlecht am Individuum, sondern gleichermaßen auch das Individuum am menschlichen Geschlecht teilhat. Aufgrund dieses Verhältnisses von Individuum und Menschengeschlecht *ist* jeder Mensch Individuum und hat zugleich *als* Individuum teil am Menschsein, ohne dass das Menschsein dadurch, wie Cusanus argumentiert, in den einzelnen Menschen eine ‚Vervielfachung‘ erfährt: „*humanitas* [...] *est immultiplicabilis*“<sup>59</sup>.

Einverständliche sadomasochistische Sexualpraktiken, die bewusst und willentlich einen lebensbedrohlichen Zustand herbeiführen und/oder mit dauerhaften, bleibenden Verletzungen und Einschränkungen eines Menschen verbunden sind, können daher als Grenzüberschreitung der Humanität abgelehnt werden. Sie sind ‚in-humane‘ Handlungen und Verhaltensweisen eines Menschen, d.h. Handlungen und Verhaltensweisen, die sich nicht nur gegen ein konkretes Gegenüber, sondern in einem tieferen Sinne zugleich gegen die *Menschheit* und damit letztlich auch gegen *sich selbst* richten. Indem die handelnde Person nicht nur gegen einen anderen, sondern zugleich auch gegen sich selbst handelt, die handelnde und

---

55 Vgl. Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 3, Riga/Leipzig 1787, 307 (Buch XV,1) sowie ders., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 3. Sammlung, Riga 1794, 5–33.

56 Vgl. Kierkegaard, Søren, *Der Begriff Angst*, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf, 1952, 25f.

57 Vgl. Kues, Nikolaus von, *Die Jagd nach Weisheit, auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu hg. v. Karl Bormann, lateinisch-deutsch*, Hamburg 2003, 100f.

58 Kierkegaard (s. Anm. 56), 25.

59 Kues (s. Anm. 57), 100.

die erleidende Person in diesem Sinne also koinzidieren, wird das sadomasochistische Paradox durchbrochen und in der Einheit des Verbundenen aufgelöst.<sup>60</sup>

Damit sind die drei Grenzmarkierungen einverständlicher sado-masochistischer Sexualpraktiken abgeschritten, wie sie durch die mit- bzw. aneinander Handelnden, die Ausrichtung ihres Handelns und die Handlungen selbst gesetzt sind – genauer: durch die gegenseitige Achtung der sexuellen Selbstbestimmung, die Rollen-, Handlungs- und Verhaltenskonsistenz sowie die Humanität des Handelns und Verhaltens. Alle drei: das Gebot der Nächstenliebe, die kulturübergreifend verbreitete Goldene Regel sowie Humanität als Bild vom Menschen, das es erlaubt, ein Machtmonopol zu begründen und Verstöße gegen ‚die Menschlichkeit‘ zu sanktionieren, sind im jüdisch-christlichen Kontext verwurzelt und in säkularer Rechtsfindung nachweisbar. Auf der Suche nach einer übergeordneten Instanz, von der eingangs dieses Beitrags die Rede war, gelangen wir damit in eine Sphäre, die eigentlich der religiösen Spiritualität zugerechnet, in der Moderne aber als ‚säkulare Spiritualität‘ (Charles Taylor) kodifiziert wird.

## 4 Schlussbemerkung

Das Verhältnis von Sexualität und Gewalt ist außerordentlich vielschichtig. Die Vielfalt und Komplexität der als Sexualität und Gewalt bezeichneten Handlungs- und Erlebenszusammenhänge lässt erkennen, dass weder zwischen Einverständlichkeit und ethischer Unzulässigkeit noch zwischen Einverständlichkeit und Gewalthaltigkeit einfache Grenzziehungen möglich sind. Eine ethisch verantwortete und verantwortbare Gestaltung von Sexualität lässt sich ebenso wenig durch Gesetze und Vorschriften erzwingen wie sexuelle bzw. sexualisierte Gewalt durch rechtliche Maßnahmen einfach aus der Welt schaffen. Anstatt jedoch eine Rückkehr zu einem moralbasierten Sexualstrafrecht (Stichwort: Sittenwidrigkeitsklausel) anzustreben oder den überkommenen Ansatz einer repressiven Gebots- und

---

60 Für eine ähnliche Argumentation ausgehend vom Menschenwürdeargument vgl. Garcia (s. Anm. 38), 114–122.

Verbotsmoral zu repristinieren,<sup>61</sup> gilt es vielmehr, die individuelle Handlungsverantwortung des Einzelnen in den Blick zu nehmen. Sexualität als Gestaltungsraum menschlicher Existenz wird nicht unverantworteter Beliebigkeit überstellt, sondern menschlicher Verantwortung unterstellt – einer Verantwortung, die für eine Sexualethik unter theologischen Vorzeichen immer auch Verantwortung gegenüber Gott, den Mitmenschen und sich selbst in seiner Geschöpflichkeit bedeutet. Gerade in der Reflexion eines humanwissenschaftlich informierten und an Formen real gelebter Sexualität orientierten Verständnisses von Sexualität, das immer auch deren potenzielle Anfälligkeit für Gewalt berücksichtigt,<sup>62</sup> erweist sich Sexualethik nicht nur als unverzichtbares Element im Gesamtzusammenhang christlicher Wirklichkeitsdeutung, sondern vermag auch in heute geführten gesellschaftlichen Diskursen lebensdienliche Orientierungslinien aufzuzeigen.

---

61 Vgl. dazu Schreiber (s. Anm. 5), 251–265.

62 Neu dazu: Schreiber (s. Anm. 8).

## II.

### Umgang der Verletzer:innen mit ihrem Verletzten und den durch sie Verletzten





## Reue und die eigene Fragwürdigkeit

Reue quält: Wenn doch nur, ach hätte ich. Reue sucht Ausflucht: Flüchten oder Standhalten? Reue will die nachträgliche Konfrontation mit dem, was gewesen ist: Was war los? Wie habe ich in meiner Verantwortung versagt? Was war los mit mir? Reue will die Einsicht in die eigene Fragilität: Ich will mir selbst und dem Anderen gerecht werden, aber ich bin bereits dabei gescheitert. Reue mag hilfreich sein in der Frage, wie ich mir selbst und anderen im Blick auf die Zukunft besser gerecht werden könnte; doch ist der Hang zum Wunschenken überwindbar?

### 1 Verpasste Chancen – vorenthaltene Möglichkeiten

Bronnie Ware erreicht bis heute anhaltendes öffentliches Interesse, seit im Jahr 2013 ihr Bestseller mit dem Titel „Fünf Dinge, die Sterbende am meisten bereuen: Einsichten, die Ihr Leben verändern werden“ in deutschsprachiger Erstausgabe auf den Markt kam.<sup>1</sup> Was bereuen Sterbende am meisten? Die Autorin konnte eine Rangliste erstellen und fand heraus, dass die meisten ihrer Gesprächspartner:innen im Angesicht des Todes bereuen, sich zu sehr angepasst, zu erwartungskonform gelebt zu haben. Jemand brachte es auf den Punkt: „Ich wünschte, ich hätte den Mut gehabt, mir selbst treu zu bleiben, statt so zu leben, wie es andere von mir erwarteten.“<sup>2</sup> Hätte man nicht wählen, hätte man sich nicht mutig entscheiden können?

Wenn Bronnie Wares Gesprächspartner:innen darüber nachdachten, was sie im Rückblick bereuen, konfrontierten sie sich mit der Fragwürdigkeit dessen, was sie in eigenverantwortlicher Handlungs-

---

1 Ware, Bronnie, 5 Dinge, die Sterbende am meisten bereuen. Einsichten, die Ihr Leben verändern werden, München 2013.

2 A.a.O., 61f.

macht bewirkt oder in Kauf genommen haben. Man hätte sein Dasein vielleicht in selbstbewusster Authentizität aktiv und initiativ gestalten können, hätte man nur die richtigen Entscheidungen getroffen und Chancen ergriffen.

Anders verhielt es sich – jenseits der Studie von Bronnie Ware – bei einem zutiefst verbitterten Mann, der sich fünfzigjährig das Leben nahm.<sup>3</sup> Zwar hätte auch er gern weniger angepasst, weniger fügsam gelebt, wie er in seinem Abschiedsbrief schreibt. Doch im Unterschied zu den Sterbenden, die im Dialog mit Bronnie Ware von den Dingen sprachen, die sie womöglich anders oder besser hätten machen können, war ihm die Freiheit des Wählens und Entscheidens versagt. Er sah sich in Bezug auf das zurückliegende Leben nicht in der Position des Handlungsmächtigen, sondern als ein der Eigenregie beraubtes Opfer erlittenen Unrechts. Daher ging es in seinem Brief auch nicht um Reue, vielmehr um Trauer, Klage und Anklage. Gefangen in Schmerz und Groll gab es für ihn nur den Ausweg, dem eigenen traurigen Leben ein Ende zu setzen.

Auch wer zum Beispiel bereut, dem eigenen Leben einst nicht beherzt eine neue Wende gegeben zu haben, wird klagen, jedoch nicht über andere, sondern über sich selbst. Er wird nicht anderen Vorwürfe machen, sondern sich selbst. Reue ereignet sich nachträglich, als Leistung des Erinnerns und Bewertens eigenen Handelns im Blick auf das Wünschbare, das man – im Hier und Jetzt das Dort und Damals bewertend – aus eigener Schuld verfehlt hat. Die reuige Person ist emotional hoch involviert. Der Wunschseufzer *Hätt ich doch nur* ist müßig, denn die Vergangenheit ist nicht korrigierbar, aber oft kaum zum Schweigen zu bringen.

Ein Beispiel wurde erörtert, in dem es um Versäumnisse oder verpasste Chancen geht. Der Begriff der „Reue“ hätte in diesem Fall ohne weiteres durch „Bedauern“ ersetzt werden können. Das Bedauern, hinter den eigenen Möglichkeiten zurückgeblieben zu sein, wichtige Chancen nicht ergriffen, auf interessante Erfahrungen verzichtet zu haben, ist der Lebensfreude abträglich. Man möchte das *Hätt ich nur* als müßigen und sinnlosen Trübsinn abtun. Wie schön

---

3 Vgl. Boothe, Brigitte/Stix, Dragica, Letzte Mitteilungen vor dem Tod. Abschiedsbriefe am selbst-gewählten Lebensende, in: Simon Peng-Keller/ Andreas Mauz (Hg.), *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens an und vom Lebensende*, Studies in Spiritual Care 4, Berlin 2018, 139–158.

es wäre, alles hinter sich zu lassen, nichts zu bereuen und einem neuen Leben entgegenzusehen, das nichts zu wünschen übrig lässt. Wer mit Edith Piaf jubelt „Non, je ne regrette rien“, beschwört den vollkommen unbelasteten, kraftvollen Neubeginn des Lebens und der Liebe. Alles auf Anfang, im Stand der Unschuld. Eine großartige Sache. Der weltweite und anhaltende Erfolg des Chansons und all seiner Varianten und Neubearbeitungen spricht für sich.<sup>4</sup>

Der Jurist und Sachbuchautor Daniel H. Pink findet die Botschaft der Edith Piaf unsinnig. Reue sei vielmehr gesund, human und bereichernd für die soziale und emotionale Intelligenz. „Wie der Blick zurück uns hilft, nach vorn zu schauen“, lautet der Untertitel des Bestsellers „Die Kraft der Reue“.<sup>5</sup> Der Autor erfasste im „World Regret Survey“ Daten von 16.000 Menschen aus 105 Ländern und vertiefte die Informationen durch spezifische Umfragen im nord-amerikanischen Raum; zusätzlich führte er über hundert ausführliche Interviews zur persönlichen Erfahrung und zum Umgang mit Reue. Die Befunde zeigen: Reue bedeutet die Konfrontation mit eigener Schwäche, doch gerade daraus entwickle sich Stärke. Reue mache nicht trostlos, sondern klarsichtig; sie fördere nicht Masochismus, sondern Gesundheit, Stärke, Wahrheitsliebe und Zuversicht. Auch bei Pink sind die Beispiele zahlreich, in denen jemand verpasste Chancen bedauert oder den Mut zum Risiko nicht findet. Doch teilen manche der Befragten auch Erinnerungen mit, bei denen Reue als komplexere Gestalt von Interesse ist. Im neunten Kapitel „Reue in puncto Moral“ geht es zum Beispiel um wuchtige Themen wie „Falschheit. Untreue. Diebstahl. Verrat.“<sup>6</sup>

## 2 Man braucht Zynismus, um die Illusion zu nähren, man könne sich der Rechenschaftspflicht entziehen

Es gibt nicht nur ein Narrativ der Reue, sondern viele. Das Spektrum ist offen. Im Folgenden sind Reue-Narrative mit moralischem

4 Vgl. Wikipedia, Non, je ne regrette rien. Lied von Edith Piaf (1960), URL: [https://de.wikipedia.org/wiki/Non,\\_je\\_ne\\_regrette\\_rien](https://de.wikipedia.org/wiki/Non,_je_ne_regrette_rien) (Zugriff: 09.06.2024).

5 Pink, Daniel H., Die Kraft der Reue. Wie der Blick zurück uns hilft, nach vorne zu schauen, Berlin 2022.

6 Vgl. a.a.O., 165–184.

Impact von Interesse.<sup>7</sup> Wenn der frühere Präsident der Vereinigten Staaten Bill Clinton den „Ukraine-Deal“ von 1994 bereut, geht es nicht um Verrat oder Falschheit, sondern um eine politische Fehleinschätzung von weltpolitischer Tragweite: „Der frühere US-Präsident Bill Clinton bereut es, die Ukraine dazu gedrängt zu haben, ihre Atomwaffen abzugeben“. Er

fühle [...] sich ‚schrecklich‘ deswegen. „Ich fühle mich persönlich verantwortlich, weil ich sie dazu gebracht habe“. Clinton hatte im Januar 1994 ein entsprechendes Abkommen mit dem damaligen russischen Präsidenten Boris Jelzin und dem ukrainischen Staatsoberhaupt Leonid Krawtschuk unterzeichnet. Im gleichen Jahr gab es ein weiteres Abkommen, in dem Russland einwilligte, die territoriale Integrität der Ukraine zu respektieren. Clinton sagte, die Ukrainer hätten gezögert, die Atomwaffen abzugeben, weil sie damals schon dachten, diese würden sie vor einem expansionistisch gestimmten Russland schützen. Tatsächlich brach Russland unter Präsident Wladimir Putin das Abkommen im Jahr 2014.<sup>8</sup>

Schuldgefühl und Selbstanklage stehen hier im Vordergrund. Clinton weist ausdrücklich auf das Zögern der Ukrainer hin und damit auf den im Nachhinein tragischen Fehler, ihre Bedenken nicht ernst genug genommen zu haben. Später ist man klüger, zu spät. Als tragisch darf man die Fehleinschätzung bezeichnen, weil die Interessen und Anliegen der Betroffenen übergangen wurden und die Schadensfolgen massiv waren. Hätte Clinton sagen können „Non, je ne regrette rien“? Sicher nicht. Er würde den Anspruch Betroffener missachten, in ihrer Situation, in ihrer prekären oder bedrohten Lage wahrgenommen zu werden. Man braucht Zynismus, um die Illusion zu nähren, man könne sich der Rechenschaftspflicht entziehen.

---

7 Vgl. Boothe, Brigitte, Selbstpreisgabe, Selbstschutz und die Dynamik der Reue, in: Jens Wolff u.a. (Hg.), *Der Zweite – Christus denken, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 91, Tübingen 2023, 237–262; Boothe, Brigitte, Reue als nützliche Selbstentmächtigung, in: *Spiritual Care* 9 (2020), 341–348.

8 Ntv, Politik, Abgabe von Atomwaffen. Clinton bereut Ukraine-Deal. 05.04.2023, 15:33 Uhr, URL: <https://www.n-tv.de/politik/Clinton-bereut-Ukraine-Deal-article24036286.html> (Zugriff: 17.05.2025).

### 3 Der Anspruch des Anderen und die eigene Fragwürdigkeit

Wie schon bemerkt, die Diversität der Reue-Narrative ist groß. In Reue-Erzählungen, die im Folgenden von Interesse sind, positioniert sich die Protagonisten-Figur als entscheidungs- und wirkmächtige:r Akteur:in. Sie oder er versteht sich rückblickend als verantwortlich für das eigene Handeln, Unterlassen, Zulassen, in Kauf Nehmen oder Hinnehmen, das Schaden und Leid für Betroffene gebracht hat. Man fühlt sich in der Reue „schrecklich“, um Clintons Wortwahl aufzugreifen. Doch hat es keinen Sinn, über die Gemütsverfassung des ehemaligen Präsidenten weiter zu spekulieren. Es handelt sich um ein öffentliches Statement, das nicht jenseits des medialen und politischen Kontextes diskutiert werden sollte.

Die Gemütsverfassung der Reue im Zusammenhang mit schmerzhafter moralischer Bewertung bleibt das zentrale Thema. Dabei gilt die Aufmerksamkeit nicht der Weltpolitik, der Delinquenz und den großen Skandalen, sondern Missständen der Beziehungswirklichkeit. Man ist dem Anspruch des Anderen nicht gerecht geworden. Man ist ihm etwas schuldig geblieben. Was im Nachhinein schmerzt, bestürzt und erschüttert, ist, dass man dieses Ereignis oder diese Situation selbst verantwortet, mitgestaltet oder hergestellt hat. Man selbst hat das Übel veranlasst, ermöglicht oder geduldet. Die nachträgliche Disqualifikation erfolgt als Selbstvorwurf und Selbstanklage. In der Reue aktualisiert man bei hoher emotionaler Involviertheit Erinnerungen das Geschehene und hat den dringlichen wie vergeblichen Wunsch, es ungeschehen zu machen. Es gibt ein verzweifelt Drängen, das Geschehene sich anders vorzustellen, anders zu imaginieren, anders zu wünschen: *Ach, wenn doch, hätte ich bloß, wie konnte ich nur.* Oft intensiviert sich im anhaltenden Grübeln und Klagen die Selbstdisqualifikation. Diese Auseinandersetzung entfaltet sich als persönliche Konfliktdynamik von schmerzhafter und dauerhafter Vitalität. Reue verbindet Wunschdenken, Selbstkritik und Selbstbestrafung.

## 4 Reue als Selbst-Traumatisierung

Wer sich nachträglich mit dem eigenen problematischen oder schädigenden Handeln oder Unterlassen auseinandersetzt, wird sich selbst fragwürdig; man stellt das eigene Tun und Wirken unter Verdacht, sieht verstört dem eigenen moralischen Scheitern ins Auge. In der Selbstkonfrontation verzichtet man auf Wahrung eines positiven Selbstgefühls, auf Selbstschutz; vielmehr setzt man sich dem Schmerz und der Erschütterung intensiven Schuld- und Schamerlebens aus. Die Reue ist eine Qual, die uns inbrünstig wünschen lässt, man hätte anders gehandelt, als man es in Wirklichkeit getan hat. Lebhaft ist der Wunsch, nicht schuldig geworden zu sein, sich nicht schämen zu müssen. Andrängende kontrafaktische wunscherfüllende Narrative schaffen Bilder davon, wie es leider gerade nicht gewesen ist. Mit Nietzsche gesprochen will das Gedächtnis nur zu gern nachgeben. Reue nötigt auf verstörende Art mit dem Eingeständnis, das Leiden Anderer verursacht oder zugelassen zu haben; es kommt zur Demontage des Selbstwerterlebens. Reuige sind gefangen in moralischen Selbstattacken und wünschen verzweifelt, sie könnten ungeschehen machen, was geschehen ist. Qualvolle innere Zerrissenheit kann lange anhalten oder immer wieder im Lauf des Lebens aufbrechen.

Wenn man von Traumatisierungen spricht, dann geht es gewöhnlich um die intrusive Attacke auf körperliche, mentale und soziale Integrität, die sich von außen des Opfers bemächtigt. Traumatisierte Personen sind ihres Selbst- und Weltvertrauens beraubt. Sie sind gezeichnet von der Preisgabe an totale Fremdbestimmung. Auch bei der Reue könnte man von einer intrusiven Attacke auf die Integrität der Person sprechen, die nicht von außen, sondern von innen kommt. Selbstsicherheit und Selbstbewusstsein sind erschüttert. Die nunmehr reuige Person blickt im Nachhinein auf das, was sie in der Freiheit ihres Entscheidens und Handelns getan oder unterlassen hat, mit Schrecken. Sie konfrontiert sich, nachträglich empathisch, mit dem, was die Geschädigten erlitten haben. Die Fragwürdigkeit der eigenen Handlungs- und Entscheidungsmacht ist offenbar. Eine Bewegung hin zu Selbstentmächtigung und Selbstpreisgabe ereignet sich. Das kann so bestürzend, so verstörend – gleichsam so selbst-traumatisierend – sein, dass Betroffene sich von der Erschütterung des Selbstgefühls nicht erholen können.

Reue quält: *Wenn doch nur, ach hätte ich*. Reue sucht Ausflucht: *Flüchten oder Standhalten?* Reue will die nachträgliche Konfrontation mit dem, was gewesen ist: *Was war los? Wie habe ich in meiner Verantwortung versagt? Was war los mit mir?* Reue will die Einsicht in die eigene Fragilität: *Ich will mir selbst und dem Anderen gerecht werden, aber ich bin bereits dabei gescheitert*. Reue mag hilfreich sein in der Frage, wie ich mir selbst und anderen im Blick auf die Zukunft besser gerecht werden könnte; *doch ist der Hang zum Wunschenken überwindbar?*

Nicht jeder Person, die sich nachträglich, erinnernd und reflektierend, der eigenen Fragwürdigkeit stellt, droht ein massiver Absturz, insbesondere dann nicht, wenn sie sich in ihrer Belastung jemandem anvertraut. Die Möglichkeit, das nachträgliche Leiden am Leiden anderer zu offenbaren, jemandem mitzuteilen, die oder der dieses Erzählen in emotionaler Partizipation und im gemeinsamen Nachdenken begleitet, kann ermutigend wirken, kann den Mut zur aufrichtigen Selbstkonfrontation befördern. Ein Beispiel soll das anschaulich machen.

## 5 Eine Reue-Erzählung im Zusammenhang mit Selbstentfaltung, Selbstbewährung und dem, was auf der Strecke bleibt

In autobiografischen Selbstzeugnissen berichteten Frauen und Männer im Rahmen einer narrativen Studie zu Glück und Unglück im Lebensrückblick an der Universität Zürich in ausführlichen Gesprächen über das eigene Leben.<sup>9</sup> Es ging um die eigene Lebensgeschich-

9 Vgl. Boothe, Brigitte, *Liebesfreuden – Lebensfreuden. Glück und Schmerz im Lebensrückblick*, in: Brigitte Boothe/Bettina Ugolini (Hg.), *Lebenshorizont Alter*, Zürich 2003, 189–218; Grimm, Geneviève/Boothe, Brigitte, *Narratives of Life. Storytelling in the Perspective of Happiness and Disaster*, in: *Journal of Aging, Humanities, and the Arts* 1 (2007), 137–146. Vgl. auch Blumer, Charlotte, *Erzählte Lebensgeschichten – Lebensrückblick alter Menschen*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Zürich, Psychologisches Institut (2008); Radzik-Bolt, Dorothea, *Gesichter des Glücks. Glück und Unglück im Lebensrückblick alter Menschen*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Zürich (2006). Die Transkripte der narrativen Interviews wurden zwischen 2006 und 2008 dokumentiert, sind aber aus Gründen des Datenschutzes heute nicht mehr verfügbar.



te; uns interessierte, in welcher Weise und in welchen Zusammenhängen belastende und beglückende Erfahrungen zur Darstellung gelangen. Das anonymisierte Beispiel entstammt einem der narrativen Interviews. Die Erzählerin Frau K ließ ihre Gesprächspartnerin an einer besonders bedeutungsvollen Erfahrung des Glücks teilhaben. Anschließend kam Reue zur Sprache; wichtige Verknüpfungen und Bezüge ließen sich herstellen.

Glück ist für Frau K – und das zeigte sich eindrucksvoll auch bei anderen Erzähler:innen – die Expansion in die Welt, in die Weite, die Selbsterprobung und Selbstbewährung, die Möglichkeit, die eigenen Potentiale wahrzunehmen und erfolgreich zum Einsatz zu bringen. In diesem Sinn war ihr, anders als vielen Gesprächspartner:innen von Bronnie Ware, ein selbstbestimmter anstelle eines fügsam erwartungskonformen Lebensentwurfs gelungen.

Frau K wuchs in finanziell und sozial beschränkten Verhältnissen in der ländlichen Schweizer Bergwelt auf und war damit verbundenen Restriktionen längere Zeit ausgesetzt, bis ihr aus eigener Kraft die berufliche Weiterentwicklung gelang. Frau K blickt auf ein arbeitsreiches und erfolgreich engagiertes Leben zurück, bleibt auch in der nachberuflichen Phase aktiv und freut sich an der produktiven Verfügung über die eigenen Kräfte. Nichts fürchtet sie bei zunehmendem Verlust körperlicher Kräfte mehr als ein Verwiesensein auf Unbeweglichkeit, Fremdbestimmung und Enge. Denn noch immer ist die Öffnung nach außen, z.B. das Reisen, wichtig. Quelle großer Freude ist die herzliche Beziehung zur einzigen Tochter, neben drei Söhnen; die Tochter ist für sie wie ein jüngerer alter ego, ein Tor zur Welt.

Ihr Ehemann war eher still und nachgiebig und überließ, wie Frau K meint, das Feld der Initiative nicht ungern der Frau. So konnte Frau K vergleichsweise ungehindert Kraft und Wirksamkeit entfalten und sich doch in einem loyalen, verlässlichen Familienverbund wissen. Freilich bildete das Paar auf diese Weise nur bedingt eine Dyade zweier Liebespartner, die in intimer Annäherung einander entdecken und austauschen. Dass dies in ihrer Ehe selten war, dass ein „Miteinander“ gefehlt und nur ein „Nebeneinander“ möglich war, stimmt Frau K traurig.

---

Die angeführten Zitate basieren auf Audioaufnahmen, ursprünglich in Schweizerdeutsch. Sie sind der Lesbarkeit ins Schriftdeutsche überführt und etwas geglättet worden.

Es geht nicht nur um ein Bedauern, Liebe und Intimität allzu sehr marginalisiert und damit Bedeutsames verpasst zu haben, sondern auch um Reue. Sie erzählt in großer emotionaler Bewegung davon, wie ihr damals gerade pensionierter Mann plötzlich einen Herzinfarkt erlitt und unverzüglich ins Krankenhaus gebracht werden musste. Sie wollte ihn begleiten, doch der Notfalldienst sagte, es müsse ganz schnell gehen, man müsse gleich operieren. Sie solle zuhause bleiben und auf telefonische Nachricht warten. „Ach“, erzählt Frau K weinend, „noch jetzt sehe ich sein Gesicht vor mir. Er schaute mich so verzweifelt an, seinen Blick, seinen traurigen Blick kann ich nicht vergessen. Ich würde mir wünschen, dass wir mehr Zeit miteinander verbracht hätten, dass ich ihm in den letzten Jahren näher gewesen wäre. Er hat nicht mehr lang gelebt. Es war so traurig.“ Sie fährt fort: „Ich denke oft daran, und dann ist mir schwer ums Herz. Dann rede ich mit ihm, und er bleibt stumm, so stumm. Und immer sehe ich diesen Blick. Es tut weh.“ Sie klagt sich an, eine schlechte Ehefrau gewesen zu sein. „Ich habe mich viel zu wenig darum gekümmert, wie es ihm ging.“ Und erneut unter Tränen: „Es war mir oft gerade recht, dass er so still war und mich machen ließ.“ Und: „Er hat nicht einmal den Ruhestand genießen können. Und ich weiß nicht einmal, ob er gewollt hätte, dass wir dann mehr zusammen unternehmen.“ Manchmal werde sie geradezu überfallen von Bildern, an die sie früher nie gedacht, an Situationen, die sie während des gemeinsamen Lebens gar nicht beachtet habe. Wie sie ihren Mann beispielsweise verletzt habe, als er sie mit einer kurzen Reise überraschen wollte, sie aber gereizt und unwillig reagierte. Wie er ihren Rat für einen Konflikt unter Kollegen wollte und sie nicht einmal zuhörte, wie ihr vor seiner Pensionierung im Stillen bang war und sie nichts tat, um auf ihn zuzugehen. „Und ich war doch die ersten Jahre so verliebt, und ich wollte nie einen anderen Mann“, äußert sie bestürzt und erschüttert. Gemeinsam denken wir darüber nach, dass Frau K auf die Entwicklung und Erprobung ihrer beruflichen Fähigkeiten nicht hätte verzichten wollen, dass sie heimlich dem Mann grollte, der weniger ambitioniert war als sie, dass sie sich daher zurechtlegte: „Ja gut, dann muss er halt schauen, wo er bleibt“. Im Nachhinein setzt sie sich in Schmerz und Trauer mit der vernachlässigten Liebe zu diesem Mann auseinander. Das heißt keineswegs, dass sie damals anders hätte handeln und entscheiden sollen, es heißt auch keineswegs, dass sie eine schlechte Ehefrau und

Gefährtin war. Es heißt nur, dass sie in neuer Perspektive über Liebe und Zuneigung, verlorene Liebe und verlorene Nähe trauert.

## 6 Einer trage des anderen Last

*Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.* Der junge Dichter Torquato Tasso spricht so in Goethes gleichnamigem Drama.<sup>10</sup> Er muss schwere Enttäuschungen hinnehmen, doch findet das Seelenleid der literarischen Figur Ausdruck in der Sprache. Eine Erleichterung, ein Trost. Auch im Alltag muss man im Leid nicht verstummen. Man kann sich erzählend anvertrauen. Dann bleibt man mit den unvermeidlichen Enttäuschungen, Kränkungen und Misserfolgen nicht allein.

Frau K tut es gut, einer aufmerksamen ZuhörerIn zu erzählen, was ihr schwer auf der Seele liegt. Es hilft ihr, zu erfahren, dass sie nicht verurteilt wird. Und es ergibt sich unversehens, dass die beiden GesprächspartnerInnen vergegenwärtigen, wie der Ehemann allein und ohne Abschied gestorben ist; und im Kontakt mit dem Gegenüber findet das Bedauern Ausdruck, dass es zu einer inneren Entfremdung der Eheleute gekommen war. Frau K wünscht nachträglich, zum Mann eine Beziehung der Nähe und Verbundenheit gelebt und auf innige Weise Abschied genommen zu haben, doch wie verhalten sich Wunsch und Wirklichkeit zueinander? Die Erzählung vom Glücksgefühl verdeutlicht als wunscherfüllendes Motiv die Freude am Tüchtigsein, an Selbstbestimmung und Selbstwirksamkeit. Da soll ihr niemand in die Quere kommen. Verantwortung im Bereich Partnerschaft und Familie: ja, zu viel Zweisamkeit und Beieinander: eher nein. Hätte Frau K damals ahnen können, dass dieser für sie und ihre Wünsche stimmige Lebensentwurf seinen Preis hat? Und wenn sie es geahnt hätte? Hätte sie sich dann vom Mann getrennt? Wenig wahrscheinlich, im sozialen Umfeld hätte eine zunehmend unbefriedigende psychosoziale Passung der Eheleute kaum als zureichender Scheidungsgrund gegolten. Hätte

---

10 Vgl. Goethe, Johann Wolfgang von, Torquato Tasso, 1807. 5. Akt, 5. Szene, Tasso zu Antonio. Projekt Gutenberg, Gutenberg Edition 16. 2. vermehrte und verbesserte Auflage, URL: <https://www.projekt-gutenberg.org/goethe/tasso/cha0006.html> (Zugriff 17.5.2025).

sie dem Mann zugesetzt, ambitionierter, initiativer, tatkräftiger zu sein? Die Folge wäre eine miserable Ehequalität und eine chronische Belastung der ganzen Familie. Dann vielleicht eine Haltung der Selbstbescheidung, Selbstbeschränkung, verbunden mit freundlicher und zugleich anspruchsvoller Zuwendung? Das hätte den Verlust der Struktur und Halt gebenden Regieführung bedeutet, womöglich neben ernsthaften finanziellen Einbußen. Wie man es macht, macht man es falsch, möchte man sagen. Man kann hadern, bedauern und trauern, man kann dringend wünschen, etwas ungeschehen zu machen; denkt man aber gründlich nach und rekonstruiert die Situation von damals in all ihren Facetten, dann wird deutlich, als wie komplex sich Fragen nach falsch und richtig erweisen.

Frau K ist im Gespräch mit dem Kummer nicht mehr allein. Ihre ZuhörerIn trägt das emotionale Geschehen mit; ein Fall von: Einer trage des anderen Last.<sup>11</sup> Es geht nicht um Entschuldigungen, Rechtfertigungen oder Beschönigungen. Vielmehr stellt die Erzählende selbst den Anspruch an sich, im Gespräch eine Auseinandersetzung in Beziehung zu sich selbst und im Dialog zu führen, in der es möglich wird, sich der eigenen Begrenztheit, Beschränktheit und Fragwürdigkeit zu stellen, hinzunehmen, dass es nicht immer möglich war zu geben, was man sich selbst und dem nächsten Menschen schuldig war. Der verstorbene Ehemann kann in dieser nachträglichen Auseinandersetzung auf neue Weise lebendig und wichtig werden, auch für die Partnerin im Gespräch. Zu betonen ist, dass es sich, ganz im Sinne des Apostels Paulus, um einen Dialog auf Augenhöhe handelt. Wer das Vertrauen genießen darf, am reuevollen Erzählen und Nachdenken eines anderen teilzuhaben, ist nicht in richtender Position, sondern begleitet mit Wohlwollen das Ringen um Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit. Und wie das Wort schon sagt: Wer aufrichtig ist, bemüht sich um den *aufrechten* Gang.

## 7 Was im Nachhinein schmerzt, bestürzt und erschüttert

Die Bewegung hin zu Selbstentmächtigung und Selbstpreisgabe kann, wie erwähnt, den Selbst- und Weltbezug dramatisch erschüt-

<sup>11</sup> Vgl. Gal 6,2: Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.

tern. Daher weicht man häufig auf Maßnahmen der psychischen Abwehr aus. Verleugnung, Verdrängung und Projektion sind bekannte Formen der „Flucht vor dem Gewissen“, um Wurmser prominenten Buchtitel aufzugreifen<sup>12</sup> Eine andere Abwehrform ist die obsessive Selbstanklage, die Wendung gegen sich selbst, das *Self-Blaming*. Die Wendung gegen sich selbst kommt zur Sprache, weil diese der reuevollen Erschütterung scheinbar ähnliche Strategie ausgeprägt selbstdestruktive Aspekte hat. Die Wendung gegen sich selbst führt aber nicht zur Reflexion im Kontext angemessener Selbstproblematisierung. Sie führt nicht zum Leiden am zugefügten Leid. Und sie führt auch nicht zum ruhigen Nachdenken in dezentrierter, von eigenen Interessen distanzierter Perspektive, die dem Anspruch des anderen nachträglich gerecht zu werden versucht. Vielmehr kommt es zu einer selbstentblößenden Inszenierung. Betroffensein wird zum Darstellungsanliegen und als Schauspiel massiver Selbstattacke aufgeführt.<sup>13</sup> Das eigene Denken, Fühlen und Handeln wird als maligne dramatisch dargestellt. Das Wüten steigert sich in immer neue Selbstverdammung.

## 8 Depressive Personen und die Wendung gegen sich selbst

Depressive Störungen werden heutzutage in großen internationalen Klassifikationssystemen erfasst, die weltweit in der medizinischen und psychologischen Forschung und Praxis zur Anwendung kommen. Die beiden wichtigsten Systeme sind die „International Statistical Classification of Diseases“ (ICD), die sowohl körperliche als auch psychische Störungsbilder erfasst, und das „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders“ (DSM). Beide Kom-

---

12 Wurmser, Lèon, Flucht vor dem Gewissen. Analyse von Über-Ich und Abwehr bei schweren Neurosen. Berlin <sup>2</sup>1993; vgl. Hirsch, Mathias, Schuld und Schuldgefühl, Göttingen <sup>5</sup>2012.

13 Vgl. Smith, Jeannette M./Alloy, Lauren B., A Roadmap to Rumination. A Review of the Definition, Assessment, and Conceptualization of this Multifaceted Construct, in: Clinical Psychology Review 29 (2009), 116–128; Wells, Adrian/Papa-georgiou, Costas, Nature, Functions, and Beliefs about Depressive Rumination, in: dies. (Hg.), Depressive Rumination. Nature, Theory and Treatment, Chichester 2004, 3–21.

pendien befinden sich in fortlaufender Überarbeitung und Aktualisierung durch internationale Expert:innengruppen. Gegenwärtig sind ICD-10 beziehungsweise ICD-11 (Entwurf) und DSM-V in Gebrauch.<sup>14</sup> DSM und ICD bieten beschreibende Bestandsaufnahmen psychischer Störungen, denn bei den meisten dieser Symptombilder sind die Ursachen nicht bekannt. ICD und DSM informieren über Symptomatik, Schweregrad und zeitlichen Verlauf.

Vielfältig und facettenreich ist heute die Diagnostik der Depression; die Ursachenforschung ist kontrovers. Der Rückzug von Aktivität, Kontakt und Leistung ist kennzeichnend. Hilflos und hoffnungslos erleben sich die Betroffenen. Sinnlos erscheint ihnen das Leben; und sich selbst bringen sie nur Geringschätzung entgegen. Sie bewegen sich in quälenden Spiralen der Selbstanklage, der Verurteilung und Selbstverwerfung, kreisen um das, was sie für die eigene Nichtigkeit halten; so sind sie für andere Menschen kaum erreichbar. Diese Haltung bezieht häufig Selbstbeschuldigungen ein, moralisches Versagen, Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit. Die Suizidalität ist bei depressiven Personen höher als bei anderen psychischen Erkrankungen. Hinzu kommen Antriebslosigkeit, Libidoverlust, schlechter Schlaf, keine Erholung und quälende Gefühle der Lähmung und der – teilweise sogar motorischen – Blockade.

Depressive Personen neigen also zur Selbstanklage, auch zum quälend kummervollen stummen Grübeln bis hin zur Suizidalität.<sup>15</sup> Es kommt nicht zur realistischen Selbsteinschätzung, sondern zu gesteigerter Selbstattacke und Selbstverwerfung, die sich in negativistischen Maximalverallgemeinerungen verliert. Zur generalisierten Selbstverdammung, deren Übertreibung den unbewusst gewünschten Effekt hat, dass ein hörendes und mitfühlendes Publikum sich dem Eifernden tröstend, lobend, entlastungsbereit zuwendet, kommt

14 Falkai, Peter/Wittchen, Hans-Ulrich (Hg.), Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-5, Göttingen 2015; Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte (BfArM) (Hg.), ICD-11 in Deutsch – Entwurfsfassung, URL: [https://www.bfarm.de/DE/Kodiersysteme/Klassifikationen/ICD/ICD-11/uebersetzung/\\_node.html](https://www.bfarm.de/DE/Kodiersysteme/Klassifikationen/ICD/ICD-11/uebersetzung/_node.html) (Zugriff: 09.06.2024).

15 Vgl. Boothe, Brigitte, Depression – mit sich selbst und der Welt zerfallen, in: Tertianum. Die Zeitschrift der Generationen 53 (2011), 3–7; Boothe, Brigitte/Frick, Eckhard, Spiritual Care. Über das Leben und Sterben, Zürich 2017; Stöber, Gerald/Franzek, Ernst/Beckmann, Helmut, Die selbstquälereische Depression. Eine Form monopolarer endogener Depressionen, in: Nervenheilkunde 12 (1993), 166–169.

oft einsames Hadern mit der ganzen Person in ihrer vermeintlichen Verwerflichkeit, verbunden mit der Überzeugung, die Verachtung und Verurteilung aller Menschen zu verdienen. Diese negativistische Wendung gegen die eigene Person, heute als „Self-Blaming“ bezeichnet, gilt als Notmaßnahme: Es ist der fehlgeleitete Versuch der Regulierung und Stabilisierung eigenen Befindens. Es geht nicht um realistische Urteilsbildung und Selbsteinschätzung.

## 9 Die Selbstanklage unter Verdacht

Den Formen des „Self-Blaming“, die in Forschung und Behandlungspraxis heute breite Aufmerksamkeit finden, hat Freud in „Trauer und Melancholie“ die prägnante Charakterisierung eines „nichtswürdigen Ich“ gewidmet:

Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst. Der Kranke schildert uns sein Ich als nichtswürdig, leistungsunfähig und moralisch verwerflich, er macht sich Vorwürfe, beschimpft sich und erwartet Ausstoßung und Strafe. Er erniedrigt sich vor jedem anderen, bedauert jeden der Seinigen, daß er an seine so unwürdige Person gebunden sei. [...] Es ist auch nicht schwer zu bemerken, daß zwischen dem Ausmaß der Selbsterniedrigung und ihrer realen Berechtigung nach unserem Urteil keine Entsprechung besteht. [...] Endlich muß uns auffallen, daß der Melancholiker sich doch nicht ganz so benimmt wie ein normalerweise von Reue und Selbstvorwurf Zerknirschter. Es fehlt das Schämen vor anderen, welches diesen letzteren Zustand vor allem charakterisieren würde, oder es tritt wenigstens nicht auffällig hervor. Man könnte am Melancholiker beinahe den gegenteiligen Zug einer aufdringlichen Mitteilbarkeit hervorheben, die an der eigenen Bloßstellung eine Befriedigung finde.<sup>16</sup>

Die „aufdringliche Mitteilbarkeit“ ist eben gerade kein offenes Bekenntnis. Vielmehr geht es im „Self-Blaming“ um die Regulierung und Stabilisierung des eigenen Befindens, nicht aber – es sei nochmals hervorgehoben – um angemessene Urteilsbildung und Selbsteinschätzung. Die Bekenner-Inszenierung kann im Schauspiel des

---

16 Freud, Sigmund, Trauer und Melancholie, in: ders., Sigmund Freud Studienausgabe, Bd. III, Psychologie des Unbewussten, hg. v. Alexander Mitscherlich/Anghela Richards/James Strachey, Frankfurt a.M. 1975, 197–212, 200.

Büßergewandes daherkommen. Sie kann ein Drama jammervoller Selbstbezüglichung aufführen; das wäre dann dem „Kater“ des Alkoholkranken vergleichbar. Oder sie vermag sich als gesteigerte Empfindsamkeit darzustellen, die sich alles und jedes zu Herzen nimmt und eine skrupulöse, übersensible Bereitschaft zum Ausdruck bringt, sich kleinster – vermeintlicher, scheinbarer – Vergehen vor mitfühlendem und beschwichtigendem Publikum zu beichtigen. Sie kann als wütend attackierende Selbstbestrafung in Erscheinung treten, mit Scheler „in tausend Formen von Selbstpeinigung“<sup>17</sup>, oder sich als Selbsthass bis zur suizidalen Selbstattacke und Selbstverachtung artikulieren. Beim Kleinheitswahn, bei der Selbstpeinigung wird das Ausmaß der Selbsterniedrigung derart expandiert und übertrieben, dass ein Gegenüber angesichts der fehlenden Berechtigung beeindruckt von derart rückhaltloser Selbstinfragestellung, genötigt wird, in mitfühlender Parteinahme dem sich Anklagenden zu widersprechen. Andere Erscheinungsformen der Wendung gegen sich selbst manifestieren sich nicht nach außen, und scheinbar beugt sich das gequälte Ich einem erbarmungslosen inneren Richter; doch kommt es auch zu leiser Selbstbewunderung für die Großartigkeit des eigenen Martyriums.

Zur Veranschaulichung ein Beispiel aus Kafkas Tagebuch (07.02.1915, 288)

Dass man sich abscheulich findet

Bei einem gewissen Stande der Selbsterkenntnis und bei sonstigen für die Beobachtung günstigen Begleitumständen wird es regelmässig geschehen müssen, dass man sich abscheulich findet. Jeder Massstab des Guten – mögen die Meinungen darüber noch so verschieden sein – wird zu gross erscheinen. Man wird einsehen, dass man nichts anderes ist als ein Rattenloch elender Hintergedanken. Nicht die geringste Handlung wird von diesen Hintergedanken frei sein. Diese Hintergedanken werden so schmutzig sein, dass man sie im Zustand der Selbstbeobachtung nicht einmal wird durchdenken wollen, sondern sich von der Ferne mit ihrem Anblick begnügen wird. Es wird sich bei diesen Hintergedanken nicht etwa bloss um Eigennützigkeit handeln, Eigennützigkeit wird ihnen gegenüber als ein Ideal des Guten und Schönen erscheinen. Der Schmutz, den man finden wird, wird um seiner selbst willen dasein, man wird erkennen, dass man tiefend von dieser Belas-

17 Vgl. Scheler, Max, Reue und Wiedergeburt, in: ders., Vom Ewigen im Menschen, Bd. 1, Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921, 5–58, 34.



tung auf die Welt gekommen ist und durch sie unkenntlich oder allzu gut erkennbar wieder abgehn wird. Dieser Schmutz wird der unterste Boden sein, den man finden wird, der unterste Boden wird nicht etwa Lava enthalten, sondern Schmutz. Er wird das Unterste und das Oberste sein, und selbst die Zweifel der Selbstbeobachtung werden bald so schwach und selbstgefällig werden wie das Schaukeln eines Schweines in der Jauche.<sup>18</sup>

Es handelt sich um einen Tagebucheintrag, eine intime Aufzeichnung, es geht um die eigene Person; doch fällt auf, dass nirgends das Personalpronomen der ersten Person verwendet wird. Das unpersönliche, verallgemeinernde „man“ ist Subjekt. Wer immer bereit sei zur Selbstbeobachtung, werde ekelerregenden Eigennutz und Unaufrichtigkeit finden, und zwar in maximalem Ausmaß und unentrinnbarer Schicksalhaftigkeit. Die Entwertung bleibt abstrakt; was immer „man“ an sich selbst beobachten mag, ist „Schmutz“. Eben dies scheint für die Selbstanklage charakteristisch zu sein: der Verzicht auf Konkretion. Nicht eine Retrospektion dessen findet statt, was sich tatsächlich ereignet, wie man in einem bestimmten Fall gehandelt oder was man unterlassen, gedacht oder gefühlt hat, sondern man holt zum Rundumschlag aus. Auf diese Weise erspart man sich Selbstkonfrontation, obwohl der Rundumschlag einen selbstkonfrontativen Schein hat; man wirkt selbstkritisch, ohne den Blick auf potentiell kritikwürdige Situationen und Begebenheiten zu richten oder anderen den Blick auf Konkretes zu öffnen. Diese Neigung zum Allgemeinen und Abstrakten in Verbindung mit selbstgerichteten, negativen Maximalbewertungen wird im Kontext der kognitiven Verhaltenstherapie und der rational-emotiven Therapie als System „dysfunktionaler Schemata“ gekennzeichnet. Im therapeutischen Zusammenhang ist es programmatisch wichtig, Wege zu erproben, diese Schemata zu verändern. Das bedeutet unter anderem, im Dialog mit den Patient:innen den Rededuktus pauschalen Verallgemeinerens (regelmäßig „wird es [...] geschehen müssen“) zu thematisieren, die Neigung zu Extrembewertungen anzusprechen („dass man sich abscheulich findet“, „ein Rattenloch elender Hintergedanken“), die ihrerseits reformulierend weitere Steigerung suchen („Diese Hintergedanken werden so schmutzig sein, [...]“); es geht

---

18 Kafka, Franz, *Gesammelte Werke. Tagebücher 1910–1923*, hg. v. Max Brod, Frankfurt a.M. 1973, 288.

darum, polarisierende Darstellungs- und Argumentationsformen – Schwarz – Weiß, Gut – Böse – in Frage zu stellen, vom Abstrakten zum Konkreten überzugehen und dazu einzuladen, vom kategorisierenden Verallgemeinern („man“) zum Besonderen und Persönlichen zu kommen. Auch gilt es, die moralischen Keulenschläge zu problematisieren, die unermüdlich ausgeteilt werden und alles und jedes niederknüppeln („Eigennützigkeit“, „Unaufrichtigkeit“, „Schmutz“, Hintergedanken“); unbefangene Offenheit für Erfahrung sollte an ihre Stelle treten.

## 10 Reue, Verzicht auf Abwehr, nachträgliche Verantwortungsübernahme

Während die „Wendung gegen sich selbst“ den sachlich-realistischen Welt- und Selbstbezug gerade vermeidet, geht es bei der Reue zwar zum einen um die herabgesetzte Selbstliebe, die schwer auszuhalten ist, aber auch, in Spannung dazu, um eine reflexive biografische Rekonstruktion im Zeichen nachträglicher Verantwortungsübernahme. Man muss nicht in der Verstörung verharren. Neue Selbstwirksamkeit kann entstehen, und zwar gerade aus der Einsicht in die eigene Fragilität. Scheler bringt es auf den Punkt; allerdings spricht er hier ein Ideal an, eher nicht die Lebenswirklichkeit:

Reue bricht jene Schwelle des Stolzes, die aus unsrer Vergangenheit nur das aufsteigen läßt, was diesem Stolz Befriedigung gewährt und ihn rechtfertigt. Sie hebt die natürliche Verdrängungskraft des ‚natürlichen‘ Stolzes auf. Sie wird so ein Vehikel der Wahrhaftigkeit gegen uns selbst.<sup>19</sup>

Die Selbstkonfrontation – weiterhin ist von idealen Verhältnissen die Rede – stellt eine doppelte Herausforderung dar. Erstens verlangt sie das Eingeständnis eigenen malignen Tuns oder Unterlassens. Zweitens verlangt sie Empathie mit den Geschädigten. Wollte man von einem Goldstandard der Reue sprechen, dann hätte man es wohl mit einer Selbstkonfrontation zu tun, die sich den Verzicht auf Selbstschutz zumutet. Diese „Selbstpreisgabe“ weicht dem Schmerz über das eigene Ungenügen nicht aus, und nichts geschieht, um den

<sup>19</sup> Scheler (s. Anm. 17), 21.

Geschädigten günstig oder milde zu stimmen. Der oder die Reuige unternimmt nichts, um die relevanten Sachverhalte im eigenen Interesse zu korrigieren oder Entlastung zu erlangen; er oder sie zeigt sich ungeschützt, ohne in der Pose des Bekenners oder der Bekennerin aufzutrompfen. Das gilt auch dann, wenn es um die Fragwürdigkeit eigener Charakterzüge oder fragwürdige Aspekte der eigenen Persönlichkeit geht, nicht nur um einzelne Handlungen oder Unterlassungen. Reue in diesem Hochformat ist nicht alltäglich; und es kann „vom Schmerz über eine einzelne Tat [...] zu jener vollständigen ‚Zerknirschung des Herzens‘“ kommen, die schließlich „tiefere Gesinnungsänderung“ bewirkt, sogar „zum echten Gesinnungswandel, ja zur ‚Wiedergeburt‘ hin [...]“<sup>20</sup> führt.

Für Scheler ist der radikale Verzicht auf Selbsttäuschung, das Eingeständnis moralischen Scheiterns, so sehr das auch an die Grenzen psychischer Desintegration reichen mag, die entscheidende Leistung. Am Ende der Zerreißprobe mag Erlösung in Aussicht stehen: „Die Reue tötet den Lebensnerv der Schuld, dadurch sie fortwirkt.“<sup>21</sup> Die Intensität der persönlichen Infragestellung, die „Zerknirschung“, kann in dieser Sicht zum Neubeginn führen, im Zeichen der Hoffnung auf Gnade und Neubeginn. Doch kreist hier die schmerz erfüllte Rekapitulation allein um sich selbst; die Grenze zum *Self-Blaming* ist fließend. Denn die Sehnsucht nach Erlösung kann sich zwar suggestiv wirksam machen, so, als sei Rückkehr oder Einkehr möglich in einen Stand der Unschuld, Reinheit und unverbrüchlicher Liebenswürdigkeit. Doch hier ist das Problem der Selbsttäuschung im einsamen Geschäft des In-Sich-Gehens nicht wirklich überwindbar. Der oder die Reuige mag sich wachsam dazu anhalten, kein Drama der Zerknirschung aufzuführen, um Mitleid zu erregen, auch für sich selbst; er oder sie mag sich energisch verbieten, heimlich nach Entschuldung, Gnade und Neubeginn zu gieren, er oder sie mag sich auch verbieten, heimlich stolz auf die Radikalität eigener Selbstentwertung zu sein; doch die Selbstdisziplinierung wird von Selbstliebe geschwächt. Vielmehr ist festzuhalten: Reue hat keine Prämie. Die Intensität reuiger Zerknirschung hat nicht einen Lohn der Entschuldung zur Folge. Reue kreist nicht nur um sich selbst,

---

20 A.a.O., 29.

21 A.a.O. 17f.

ist keine einsame Gemütsverfassung, sondern – und darum geht es – ein Beziehungsgeschehen.<sup>22</sup>

## 11 Reue als Beziehungsgeschehen

Inwiefern Reue ein Beziehungsgeschehen darstellt, soll an einem Beispiel anschaulich werden. Es handelt sich um eine Illustration narrativer Gläubigkeit mit gravierenden Folgen, erzählt von Gottfried Keller im Kapitel „Kinderverbrechen“ seines Romans „Der grüne Heinrich“.<sup>23</sup> Das „Verbrechen“ besteht in der Stegreiferfindung einer abenteuerlichen Geschichte, die der kleine Schüler Heinrich seinen Lehrern aufischt, einer Geschichte, in der er sich selbst als Opfer und ältere Schüler als Übeltäter darstellt, einer Geschichte, die unverstellten Glauben bei den erwachsenen Autoritäten findet, schwere Strafen für die vermeintlich Bösen nach sich zieht und die der Erzähler, berauscht vom Erfolg, schließlich selbst glauben möchte. Die Erzählung hat bemerkenswerte psychologische Prägnanz.<sup>24</sup>

Der Ich-Erzähler erinnert sich, dass er als kleiner Junge, etwa sieben Jahre alt, im Zimmer spielend „einige unanständige, höchst rohe Worte“ vor sich hinsprach,

deren Bedeutung mir unbekannt war und die ich auf der Straße gehört haben mochte. Eine Frau saß bei meiner Mutter und plauderte mit ihr, als sie die Worte hörte und meine Mutter aufmerksam darauf machte. Sie fragte mich mit ernster Miene, wer mich diese Sachen gelehrt hätte, insbesondere die fremde Frau drang in mich, worüber ich mich verwunderte, einen Augenblick nachsinnend, und dann den Namen eines Knaben nannte, den ich in der Schule zu sehen pflegte. Sogleich fügte ich noch zwei oder drei andere hinzu, sämtlich Jungen von zwölf bis dreizehn Jahren, mit denen ich kaum noch ein Wort gesprochen hatte.<sup>25</sup>

Es kam zu einem strengen und feierlichen Verhör durch hohe Autoritäten in der Schule, auch die ahnungslosen älteren Jungen waren dabei. Das Kind erfindet eine höchst abenteuerliche Geschichte von

<sup>22</sup> Vgl. Hirsch (s. Anm. 12).

<sup>23</sup> Keller, Gottfried, *Der grüne Heinrich*. Zweite Fassung, Erstdruck: Stuttgart (Götschen) 1879/80, Neuauflage Guth, Karl-Maria (Hg.), Berlin 2016, URL: [https://www.gottfriedkeller.ch/GH/GH2/GH1\\_08.htm](https://www.gottfriedkeller.ch/GH/GH2/GH1_08.htm) (Zugriff: 17.5.2025).

<sup>24</sup> Vgl. ebd.; Boothe (s. Anm. 9), 201.

<sup>25</sup> Keller (s. Anm. 23).

„einem mutwilligen Streifzuge“, auf den die großen Jungen den Kleinen mitgenommen haben sollten.

Noch nie hatte man in der Schule eine solche Beredsamkeit an mir bemerkt, wie bei dieser Erzählung. Es kam niemand in den Sinn, etwa bei meiner Mutter anfragen zu lassen, ob ich eines Tages durchnäßt und nächtlich nach Hause gekommen sei. Dagegen brachte man mit meinem Abenteuer in Zusammenhang, daß der eine und andere der Knaben nachgewiesenermaßen die Schule geschwänzt hatte, gerade um die Zeit, welche ich angab. Man glaubte meiner großen Jugend sowohl wie meiner Erzählung; [...] Die Angeklagten wurden unschuldig verurteilt als verwilderte bösertige junge Leute, da ihr hartnäckiges und einstimmiges Leugnen und ihre gerechte Entrüstung und Verzweiflung die Sache noch verschlimmerten; sie erhielten die härtesten Schulstrafen, wurden auf die Schandbank gesetzt und überdies noch von ihren Eltern geprügelt und eingesperrt.<sup>26</sup>

Dies ist die retrospektive Darstellung des Unrechts, das der kleine Junge begangen hatte. Der strengen Frage der beiden Mutter-Autoritäten, woher er bestimmte Vulgärausdrücke kenne, wich er durch eine Lüge aus, die ihrerseits zu einem weiteren Lügengespinnst expandierte. Diese Form der Expansion von Ausflucht zu Ausflucht wird im Kontext von Falschbezeichnungen häufig beobachtet.

Die Erzählung ist darüber hinaus realistisch und überzeugend in Bezug auf die Problematik kindlicher Zeugenschaft. Das kleine, von den erzieherischen Autoritäten abhängige und durch sie bestimmte Kind hat die Chance, selbst Regie zu führen und sich darzustellen:

Soviel ich mich dunkel erinnere, war mir das angerichtete Unheil nicht nur gleichgültig, sondern ich fühlte eher noch eine Befriedigung in mir, daß die poetische Gerechtigkeit meine Erfindung so schön und sichtbarlich abrundete, daß etwas Auffallendes geschah, gehandelt und gelitten wurde, und das infolge meines schöpferischen Wortes.<sup>27</sup>

Viele Jahre später, alle haben das Erwachsenenalter erreicht, halten die „Betroffenen [...], [...] aus denen seither stille und arbeitsame junge Bürger geworden“, dem Täter von damals das Unrecht vor. Nun erinnert sich das Ich des Romans

---

26 A.a.O.

27 A.a.O.

an die vergessene Geschichte, und fast jedes Wort ward wieder lebendig. Erst jetzt quälte mich der Vorfall mit verdoppelter nachhaltiger Wut, und sooft ich daran dachte, stieg mir das Blut zu Kopfe, und ich hätte mit aller Gewalt die Schuld auf jene leichtgläubigen Inquisitoren schieben, ja sogar die plauderhafte Frau anklagen mögen, welche auf die verpönten Worte gemerkt und nicht geruht hatte, bis ein bestimmter Ursprung derselben nachgewiesen war. Drei der ehemaligen Schulklassen verziehen mir und lachten, als sie sahen, wie mich die Sache nachträglich beunruhigte, und sie freuten sich, daß ich zu ihrer Genugtuung mich alles einzelnen so wohl erinnerte. Nur der vierte, der viel Mühe mit dem Leben hatte, konnte niemals einen Unterschied machen zwischen der Kinderzeit und dem späteren Alter und trug mir die angelegene Unbilde so nach, als ob ich sie erst heute, mit dem Verstande des Erwachsenen, begangen hätte. Mit dem tiefsten Hasse ging er an mir vorüber, und wenn er mir beleidigende Blicke zuwarf, so vermochte ich sie nicht zu erwidern, weil das frühe Unrecht auf mir ruhte und keiner es vergessen konnte.<sup>28</sup>

Die Offenheit des Reuigen findet in Kellers Darstellung wohlwollende Resonanz. Es kommt nicht etwa zu einem gewichtigen Verzeihen, sondern zu einem Leicht-Nehmen, zum Lachen. Es ist ein Lachen des Willkommens; und ein Willkommen ist möglich, weil die Betroffenen dem einstigen Mitschüler mit Vertrauen und Zutrauen neu begegnen, in einer Position der Stärke begrüßen. Und – dies darf nicht unerwähnt bleiben – weil Heinrich heute ein Erwachsener ist und Heinrich damals ein Kind. Die mangelnde Standfestigkeit des Kindes wird von keinem der Beteiligten als Ausrede missbraucht, aber es ist eben doch ein „Kinderverbrechen“. Nur derjenige, „der viel Mühe mit dem Leben hatte“ und der dem Geschehen von damals Aktualität gibt, ist nicht bereit oder in der Lage, den Unterschied zu berücksichtigen. Das Ich des Romans hat dem nichts entgegenzusetzen, da Heinrich, der Protagonist, nicht in der Position dessen ist, der für sich selbst etwas fordern kann. Der Beziehungsaspekt tritt deutlich in den Vordergrund. Die Selbstpreisgabe erfolgt vor den Betroffenen. Die Betroffenen akzeptieren sie und machen lachend einen Neubeginn möglich. Der Täter von damals gibt sich preis, zeigt sich offen, auch gegenüber dem, der unversöhnt bleibt.

---

28 A.a.O.

## 12 Verzeihen, Leichtigkeit und Gabe

In schematischer Vereinfachung kann man ‚Ich‘ und ‚Anderer‘ einführen und der Beziehungsfigur der Reue Gestalt geben. Das Ich „beugt sich zurück auf ein Stück Vergangenheit seines Lebens“, veranlasst durch die Konfrontation mit dem anderen, an dem er schuldig wurde und dem er etwas schuldig blieb. Das heutige Ich positioniert das Ich von damals als Akteur in Eigenregie. Das Ich übernimmt im Hier und Jetzt die Perspektive des anderen, versetzt sich in dessen damalige und die jetzige Situation. Das Ich bekennt sich ohne Einschränkung, im Dialog mit inneren oder auch äußeren richtenden Instanzen und gibt sich dem Urteil den anderen anheim. Es bringt gegenüber Alter den eigenen Schmerz über das Geschehene und das zugefügte Leid zum Ausdruck. Es ist möglich, dass ein Ich sich beim Anderen entschuldigt. Der Andere ist frei, was Annahme oder Ablehnung der Entschuldigung betrifft. Das Ich kann diesbezüglich keinen Anspruch anmelden. Wendet der andere sich dem Ich in Freiheit zu, um den Neubeginn einer unbelasteten Beziehung anzubieten, so hat dies den Charakter der Gabe. Gewiss, die Reue beugt. Man geht in die Knie. Gewiss, die Konfrontation mit der eigenen Fragwürdigkeit beugt. Man geht in die Knie. Und da ist der Jammer über das Leid dessen, dem übel mitgespielt wurde. Doch wer sich in der Reue anvertraut, und sei es vielleicht vorübergehend nur ein imaginiertes wohlwollendes Gegenüber, tritt in einen Dialog auf Augenhöhe, stellt sich der Herausforderung, aufrichtig zu sein und genießt den Kredit, dass man ihm Aufrichtigkeit zutraut. Eine neue Position der Stärke – die Bewegung vom Gebeugtsein zum aufrechten Gang – erwächst daher nicht aus etwas wie Selbst-Vergebung, sondern aus der Bereitschaft, sich zu stellen. Wiederum erinnert das Wort an Stehen und Standvermögen.

In Kellers Reue-Narrativ stellt sich der Täter von damals der Lüge von einst, er rekonstruiert das eigene Handeln und reflektiert seine Position als Akteur, nunmehr im Kontext von Verantwortlichkeit und in Anerkennung der damaligen und jetzigen Situation der Geschädigten. An die Stelle der Flucht vor Konkretion tritt die detaillierte Rekapitulation. Dabei findet der Schmerz der Auseinandersetzung, auch ein inneres Wüten und der dringliche Wunsch nach Selbstentlastung, deutliche Artikulation:

und sooft ich daran dachte, stieg mir das Blut zu Kopfe, und ich hätte mit aller Gewalt die Schuld auf jene leichtgläubigen Inquisitoren schieben, ja sogar die plauderhafte Frau anklagen mögen, welche auf die verpönten Worte gemerkt und nicht geruht hatte, bis ein bestimmter Ursprung derselben nachgewiesen war.<sup>29</sup>

Er verzichtet im Kontakt mit den anderen auf Selbstschutz. Er appelliert nicht an Verständnis. Das Risiko, verurteilt zu werden, nimmt er in Kauf. Er hat dem nichts entgegenzusetzen.

Er gelangt keineswegs in einen neuen Stand der Unschuld. Sein Handeln von damals ist ihm weiter zuzurechnen. Er rechnet es sich selbst weiter zu. Er ist nicht erlöst. Und es gibt keine feierliche Vergebung. Wie steht es mit den Geschädigten von einst, denen das Bekenntnis zgedacht ist? Sie tragen ihm, mit einer Ausnahme, nichts nach. Sie bieten ihm neuen, unbelasteten Kontakt an. Sie „lachen“. Das ist ein wichtiger Aspekt: Damit verdeutlichen sie, dass sie an den Folgen des fürchterlichen Lügenmärchens nicht zerbrochen sind. Der Schaden war überwindbar. Sie können heute lachen.

### 13 Verzeihen – geht das auf Augenhöhe?

Kommt es zum Verzeihen? Es hieß ja: „Drei der ehemaligen Schulgenossen verziehen mir und lachten, als sie sahen, wie mich die Sache nachträglich beunruhigte, und sie freuten sich, daß ich zu ihrer Genugtuung mich alles einzelnen so wohl erinnerte.“ Ob und was und wann und wie und wem ein einzelner einem anderen verzeiht, welche Bedeutung das für ihre Beziehung hat, rückblickend und vorblickend, wie sich Verzeihen auf die Gemütsverfassung und die Mentalität des Verzeihenden auswirkt, ob es lebensklug ist, ob Verzeihen das Selbst- und Weltverhältnis der Beteiligten ändert und zur Lebensqualität beiträgt, sind Fragen, die in Sozialpsychologie, Persönlichkeitspsychologie, Positiver Psychologie und Klinischer Psychologie, unter anderem im Bereich der Psychopathologie und Traumaforschung eingehend exploriert und empirisch untersucht werden. Opfer von Gewalt und Personen, die massive psychische, soziale oder körperliche Schädigung erfuhr, riskieren, wie die

---

29 A.a.O.



einschlägige empirische Forschung differenziert belegt, in der Folge, psychisch oder somatisch zu erkranken und im Kontext prekärer Lebensaussichten eine chronifizierende posttraumatische Verbitterungsstörung zu entwickeln.<sup>30</sup> Die Bereitschaft jedoch, im Nachhinein eine Haltung des Verzeihens einzunehmen, scheint psychische Stabilität und Gesundheit zu begünstigen. Von großem Interesse ist die kaum zu überschätzende Rolle des Verzeihens im Bereich der Paar- und Familienforschung. Intime und vertraute Beziehungen gewinnen Kontinuität, emotionale Tiefe und vor allem innovatives Potential durch die emotionalen Qualitäten, die im Verzeihen wirksam werden. Die empirische Befundlage in der Resilienzforschung – der Forschungsrichtung, die Potentiale und Ressourcen der Bewältigung, der Stabilität im Unglück, der Widerstandsfähigkeit in Extrembelastungen exploriert – ist nicht einheitlich, doch gibt es Tendenzen, die in diese Richtung weisen. Die empirische „Forgiveness“-Forschung expandiert. Auf Versöhnung ausgerichtete Therapieverfahren, Praxisanleitungen und Ratgeberliteratur finden Verbreitung.

Wie steht es mit der Psychoanalyse? Psychoanalytiker:innen sind keine Instanzen, die Verzeihung gewähren können. Auf Grund ihrer Verpflichtung zu Abstinenz und Neutralität in der therapeutischen Beziehung steht ihnen auch das moralische Urteilen und Verurteilen nicht zu. Patient:innen, die von Schuldkonflikten gequält sind, erhalten im psychoanalytischen Dialog keine Absolution, vielmehr geht es um die Aufdeckung beispielsweise einer destruktiven Über-Ich-Dynamik, selbstschädigender Abwehrprozesse oder die Entdeckung wirklicher Schuld hinter der dramatisierend vorgeschobenen Schuldverstrickung. Psychoanalyse kann Selbst- und Fremdkennntnis im Rahmen einer wohlwollenden, Kredit gebenden und herausfordernden Beziehung fördern, Bereitschaft zur Konfrontation mit dem eigenen Wunschdenken, mit Illusionen und Egozentrik, Korrumptierbarkeit und Destruktivität schaffen.

---

30 Vgl. Linden, Michael, *Verbitterung und Posttraumatische Verbitterungsstörung*, Fortschritte der Psychotherapie 65, Göttingen 2017.

## 14 Entgegenkommen und ein Gestus der Leichtigkeit

Ausdrücklich sei nochmals betont, dass Personen, die andere geschädigt oder verletzt haben, keinen Anspruch auf Verzeihung haben, und Personen, die geschädigt oder verletzt worden sind, zum Verzeihen nicht genötigt werden können. Verzeihen ereignet sich jenseits von Tauschbeziehungen und jenseits der Kalküle; im Idealfall handeln Personen hier „ohne Angst vor Selbstverlust und ohne Erwartung von Gegenleistung zugunsten anderer“. Kodalle verweist in diesem Zusammenhang auf Derrida und Ricoeur, die hier von „einer das Dasein durchwirkenden Potenzialität der Gabe, die in Akten des Vergebens ihren dichtesten und zuweilen provokativsten Ausdruck findet“<sup>31</sup>, sprechen. Dieses Entgegenkommen im Geist des Verzeihens hat nicht zwingend den Charakter einer Antwort, etwa auf sichtbare Reue; es ist vielmehr eine Haltung der Waffenlosigkeit und Entwaffnung, die sich bereits vorauslaufend als Beziehungsinitiative geltend machen kann. Eine Beziehungsinitiative im Gestus der Leichtigkeit oder der „Grazie“<sup>32</sup>. Sie kommt ohne heiligen oder Bierernst aus; das verdankt sich der Selbstrelativierung oder Selbstdezentrierung des Verzeihenden, der nicht zuletzt die eigene Fragilität, Verführbarkeit, Fehlbarkeit vor Augen hat und waffenlos auf den Anderen zugeht. Eine neue, sehr differenzierte Analyse dieses Problems legt Peisker vor.<sup>33</sup>

Wie konfiguriert sich die Mentalität des Verzeihens? Die Relation von Opfer und Täter ist im Kontext des Verzeihens asymmetrisch, der Verzeihende ist hier in souveräner Position. Diese souveräne Position könnte im Rahmen von Beziehungen, die von wechselseitiger Achtung geprägt sind, als problematisch gelten, auch für denjenigen, der zum Verzeihen bereit ist. Es bedarf, mit Kodalle, einer Dezenz der Verzeihenskommunikation bis hin zum Verzicht auf verbale Äußerungen zugunsten einer Beziehungspraxis, in der ein

31 Kodalle, Klaus-Michael, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013, 12.

32 Vgl. a.a.O., 141–146: Verzeihen vollzieht sich unter optimalen Bedingungen im Gestus der Leichtigkeit oder der „Grazie“.

33 Peisker, Ulrike, *Zwischenmenschliche Vergebung. Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive*, Religion in Philosophy and Theology 128, Tübingen 2024.

Rekurs auf die problematische Vergangenheit obsolet wird.<sup>34</sup> Verzeihen – oder sollte man besser vom ungeschützten Entgegenkommen sprechen? – ist möglich auf der Basis grundsätzlichen Wohlwollens, grundsätzlichen Interesses an humanen Beziehungen, denen man Veränderung zutraut und für die man selbst sich zu engagieren bereit ist. Man tritt einander auf Augenhöhe entgegen und ist in Bezug auf Unrecht gleichwohl nicht blind, sondern hellseherisch und sensibel. Gewiss, im Alltagsleben kommen zwischen Vergeltung und Verzeihung tausendfache Zwischenformen vor, Akte der Vergebung oder eine Haltung der Nachsicht können halbherzig, erlogen, heuchlerisch, komfortbedingt und selbstgefällig sein, und die Praxis des Verzeihens ist vor Selbsttäuschung nicht geschützt. Das ist dem Verzeihensbereiten klar, der das zugefügte Übel sowohl in dezentrierter Perspektive, unter Absehung vom Betroffensein, als auch im Blick auf die eigene Erfahrung beurteilt, freilich in Überwindung der Klage wie der Anklage. Die Bereitschaft zur ungeschützten Selbstproblemmatisierung, wie auch die des ungeschützten Entgegenkommens, wächst mit der Fähigkeit, die Situation gründlich zu erfassen, in der das Übel entstand, dabei der eigenen Beteiligung gewahr zu sein wie auch die probeweise Identifikation mit dem Übeltäter oder Schädiger zu übernehmen. Solche retrospektiven Explorationen können bedrängend, schmerzlich, kummervoll sein und sich als außerordentliche psychische Herausforderung erweisen, doch schaffen sie eine Haltung der Freiheit in und Zukunftsoffenheit für Beziehungen. Das ungeschützte Entgegenkommen ist prospektiv orientiert im Unterschied zur retrospektiven oder auch im prekären Sinn rückwärtsgewandten Orientierung der Rache und der Vergeltung. Das ungeschützte Einander-Entgegenkommen verhindert das Unrechtsbewusstsein nicht, und es beschränkt die Selbstermächtigung zum Handeln und die eigene Agentivität gerade nicht.

## 15 Offener Ausblick

Reue mag verändern. Doch das muss nicht sein. Man mag für lange Zeit in Selbsthader und *Self-Blaming* verharren. Die Preisgabe eige-

---

34 Vgl. Kodalle (s. Anm. 31).

ner Stärke und Selbstsicherheit und die retrospektive Exploration dessen, wie man im Dort und Damals gehandelt oder gerade nicht gehandelt, wie man gefühlt und gedacht hat, bietet die Aussicht, das Selbstbild zu verändern, gerade weil die eigene Fragwürdigkeit sich darin offenbart und nicht versteckt. Es braucht den verlässlichen Anderen oder die verlässliche Andere zur eigenen Wiederherstellung und Erholung. Diese:r Andere vermittelt eine Beziehung auf Augenhöhe. Der Austausch mag neues Standvermögen bringen. Der erzählende und nachdenkliche Umgang mit selbstkonfrontativer Erschütterung und Selbstinfragestellung kann – muss nicht – dazu führen, dass man das Leben und sich selbst mit neuen Augen sieht. Man könnte von Kummer, Hader oder Resignation zu skeptischem, aber auch wohlwollendem Realismus sich selbst gegenüber gelangen.<sup>35</sup>

Die Auseinandersetzung mit möglichen Versäumnissen und Verfehlungen im Gespräch kann Perspektiven eröffnen. Dazu gehören beispielsweise: Erholung und Sammlung durch die Möglichkeit, ungeteilte Aufmerksamkeit zu erhalten, Freude am Verstandenwerden, Selbstwertzuwachs durch den Mut, eigene Unzulänglichkeiten und Grenzen anzuerkennen, Teilhabe an der begründeten Zuversicht eines glaubwürdigen Gegenübers, ein erweiterter Blick auf das Dort und Damals und eine Zunahme an Selbstkenntnis und emotionaler Intelligenz.

---

35 Vgl. Ayduk Özlem/Kross, Ethan, Analyzing Negative Experiences Without Rumining. The Role of Self-Distancing in Enabling Adaptive Self-Reflection, in: Social and Personality Psychology Compass 4 (2010), 841–854.



## Wiedergutmachung im Prozess der Versöhnung – umstritten, unmöglich und doch unverzichtbar?

### 1 Einleitung: Zur Fragestellung

Im Rahmen der Soteriologie von Wiedergutmachung reden zu wollen, hat keinen guten Klang in der evangelischen Theologie. Der Begriff erinnert entweder an kindliche Stadien der religiösen Entwicklung, in der man mit Gott nach dem Prinzip des do-ut-des handeln zu müssen glaubt, oder – schlimmer noch – an die Frömmigkeit der Zeit kurz vor der Reformation, als man – so das konfessionelle Gedächtnis – sich angeblich in einer Kultur der „Werkgerechtigkeit“ wähnte, in der man ohne gute Werke keinen Stich bei Gott machen konnte. Wir fühlen uns im evangelischen Raum davon befreit – befreit von einem Bewährungsdruck Gott gegenüber, weil wir gelernt haben, aus seiner bedingungslosen Gnade zu leben, die wir als eine Art Benzin für die freie Gestaltung unseres Lebens verstehen könnten. „Im Lichte des Evangeliums“, so der Mainzer praktische Theologe Kristian Fechtner unter Bezugnahme auf Wilhelm Gräb, „geht es dabei gerade nicht um die Rechtfertigung aus den Motiven und Leistungen, die diese Lebensgeschichte selber bereitzustellen vermag; sie wird vielmehr dem einzelnen in Gestalt vorbehaltloser, unbedingter, in Gott gründender Anerkennung zugesagt.“<sup>1</sup>

---

1 Fechtner, Kristian, Schamgefühle. Zur emotionalen Innenseite der Kasualpraxis, in: Lars Charbonnier/Matthias Mader/Birgit Weyel (Hg.), Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen, Göttingen 2013, 285–298, 286, Anm. 54. Fechtner zitiert Gräb, Wilhelm, Die Kasualpraxis als Rechtfertigung von Lebensgeschichte, in: ders., Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, 172–202, 199ff. Interessanterweise enthält der genannte von Charbonnier u.a. herausgegebene Sammelband keinen einzigen Beitrag über Emotionen

Nun ist doch zweifellos die Korrektur eines bedrohlichen Gottesbildes eine positive Entwicklung, die man 1999 mit der evangelisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre auch als eine ökumenische Entwicklung gefeiert hat. Die religionspädagogische Forschung von Anna-Katharina Szagun hat sogar ergeben, dass inzwischen Kinder nicht nur keine Angst vor Gottes Strafe haben, sondern dass sie auch seiner Allmacht kaum mehr ein direktes Eingreifen in ihre Lebensumstände zutrauen. Somit hat die Theodizee-Frage an Bedeutung verloren. Auf Gott wird nicht mehr so sehr als eingreifender Gott gehofft, sondern als begleitender, tröstender und ermutigender Gott, dessen voller Anerkennung man sich sicher glaubt.<sup>2</sup> Wozu also über Wiedergutmachung nachdenken?

Die Antwort findet sich, wenn wir den soteriologischen Fokus etwas weiter zoomen und nicht nur das Verhältnis des einzelnen Glaubenden und Gott im Visier haben. Denn dieses zweipolige Modell ist ja eigentlich eine Kondensation aus einer komplex mehrpoligen Wirklichkeit, für die der Gottesglaube doch eigentlich steht. Die Kondensation auf das Bild von *Gott und dem Sünder bzw. der Sünderin* erhält immerhin den Blick auf die Gebrochenheit des Lebens, auf Erfahrungen von Schuld und Verletzung. Bei aller Abschleifung eines ehemals furchterregenden Gottesbildes bleibt ein Unheilsrealismus auch in dieser Kondensation erhalten. Man hört ihn allerdings weniger ausdrücklich, wenn die Betonung auf der bedingungslosen Anerkennung der Sünder und Sünderinnen liegt. Gott ist ein Gott, der vergibt, ja natürlich. Aber wer ist es genau, der Vergebung benötigt? Alle Menschen benötigen sie – ja schon, denn wir sind alle verstrickt in die verletzende und schädigende Gebrochenheit des Lebens. Keiner kann den Stein werfen, weil er ohne Schuld wäre (Joh 8,7). Auf diese Tatsache richtet sich die Reduktion auf die zwei Pole in dem soteriologischen Ur-Bild.

---

im Bereich von Schuld- und Versöhnungserfahrung – sollten diese sich in der protestantischen Rechtfertigungsperspektive tatsächlich ganz und gar auflösen?

- 2 Vgl. Szagun, Anna-Katharina, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen*. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Kinder erleben Theologie 1, Jena 2006; dies., *Religiöse Heimaten*. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Kinder erleben Theologie 2, Jena 2008.

Aber was ist mit den konkret Geschädigten, denen Gewalt, Ungerechtigkeit und Missachtung angetan wird, den Opfern der Sünde also – was haben sie mit Gottes Vergebung zu tun? Wir sehen, wir kommen kaum noch überzeugend mit den zwei Polen aus. Es sei denn, wir verstünden den Gottesglauben als eine Angelegenheit, die allein das Innere des gläubigen Individuums angehe – ein Vorwurf, dessen sich der Protestantismus seit seinem Bestehen mehr oder weniger erfolgreich erwehren muss. Die Gefahr des zweipoligen Bildes ist, dass sich in ihm die Komplexität des Glaubens an Gott inmitten der Verstricktheit in der Gebrochenheit des Lebens in die Belanglosigkeit abschleift.

Meine Vermutung ist, dass der sozialaktivistische Grundzug im Selbstverständnis unserer evangelischen Kirchengemeinden durchaus etwas damit zu tun hat, dass das zweipolige Orientierungsmodell als zu eng empfunden wird. Es muss aufgefaltet werden, sodass das Verhältnis von Gott und dem Einzelnen sowie Gottes Gegenwart im zwischenmenschlichen Leben deutlich wird. Es muss also mindestens ein Dreieck – nehmen wir die Natur dazu – gar mindestens ein Viereck werden. Erst dann haben wir das Leben als solches mit im Blick.

In der katholischen Theologie ist der Begriff der *satisfactio operis* als Teil des Bußsakraments nach wie vor Teil der kirchlich vertretenen Glaubenslehre – wenn auch kaum noch in der Frömmigkeitspraxis des Bußsakraments. Auch hier könnte man zunächst ein bipolares Modell wirksam sehen. Jedoch kennt die katholische Kirche die *satisfactio operis* immer auch als zwischenmenschliche Wiedergutmachung von Fall zu Fall. Dadurch erscheint nicht mehr nur Gott allein als Empfängerinstanz der Wiedergutmachung, sondern die Zweipoligkeit öffnet sich in eine Dreipoligkeit auf den zwischenmenschlichen Bereich. So sehr ein Verständnis der Rechtfertigung als Geschehen unter der *Bedingung* der Wiedergutmachung Gott gegenüber heute auch katholischerseits klar abgelehnt wird, so sehr bleibt die Vorstellung von einer *Mitwirkung* des Menschen am bzw. im Versöhnungsprozess nach wie vor bestehen.<sup>3</sup> Die Gnade Gottes wird aktiv empfangend verstanden, und das heißt vornehmlich, dass

3 Vgl. Schulte, Raphael, Art. Mitwirkung Gottes, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7, <sup>3</sup>2017, 368–369; Nüssel, Friederike/Sattler, Dorothea, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 55; Werbick, Jürgen, Gottes-Gabe.



sie im Empfangen bereits weiterwirkend in die Kontexte der Schädigung hinein gedacht wird. Darum kommt es bis heute zu konfessionellen Auseinandersetzungen über den Sinn des „mere passive“ in der Vorstellung des Empfangens der Gnade, wie sie im Protestantismus seit der Reformation tradiert wird.<sup>4</sup> Beide Traditionen haben sich aber in ihrer Entschlüsselung des zweipoligen Modells von der Assoziation von Gott als unerbittlichem Richter verabschiedet – wenn sie es in der Theologie je hatten.

Ich will die Vor- und Nachteile dieser konfessionell unterschiedlichen Akzente hier jetzt gar nicht diskutieren, sondern lediglich darauf aufmerksam machen, dass die katholische Tradition die Zweipoligkeit im soteriologischen Ur-Modell sehr viel schneller aufklappen kann in die Mehrdimensionalität des realen Lebens. Das möchte man in der gegenwärtigen Versöhnungstheologie nutzen. Der katholische Praktische Theologe Ottmar Fuchs dehnt es dafür auch zeitlich aus und nimmt ihm den Eindruck der einmaligen, punktuellen Lossprechung. Fuchs verbindet nämlich die bedingungslose Zusage von Gottes rechtfertigender Vergebungsgnade mit der Klärung des gelebten Lebens im Gericht, in der dann Opfer und Täter differenziert, aber im Strahl der göttlichen Liebe, erscheinen. Damit reicht die Wirkung der vergebenden Liebe Gottes über das gesamte gelebte Leben bis in den Tod und die klärende Schau von Gottes Angesicht. Die *satisfactio operis* bietet ein immer wieder neues Angebot der eigenen Beteiligung des Menschen im Leben auf die endgültige Klä-

---

Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: ders., *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011, 283–316.

- 4 Nüssel/Sattler (s. Anm. 3), 55.57; Lohse, Bernhard, *Dogma und Bekenntnis der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch*, in: Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, Göttingen <sup>2</sup>1998, 1–166, 19–20. Vgl. zum Themenkomplex Schubert, Christiane, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, Regensburg 2014; Stoellger, Philipp, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘*, Tübingen 2010; Nüssel, Friederike, *Zum „personalen Beteiligtsein des Menschen“ in der Rechtfertigung. Notizen aus lutherischer Perspektive*, in: Carsten Clausen/Ralf Dziewas/Dirk Sager (Hg.), *Dogmatik im Dialog. Festschrift für Uwe Swarat, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau* 132, Leipzig 2020, 149–162.

rung hin. Man kann sagen: Sie macht Ernst mit der (vorauslaufenden) Vergebung Gottes im aktuellen eigenen Leben.<sup>5</sup>

Interessanterweise ist auch in diesem Gedankenbild die Vergebung Gottes in ihrer Wirkung bis in das jüngste Gericht hinein mehrpolig, also die zwischenmenschliche Vergebung einschließend oder zumindest mitbetreffend. Hier werden die mittelalterlichen Bilder von den Menschenmengen, die vor das Gericht ziehen, erinnert – ein weitaus sozialeres Bild vom ewigen Leben als das des ewigen Schlafes in Gottes Gegenwart, das sich – in einer Hochschätzung der Entmythologisierung biblischer Bilder – im liberalen Protestantismus eingebürgert hat.<sup>6</sup>

Die Mehrpolarität erlaubt es nun nicht nur, den tatsächlichen Schaden vor Augen treten zu lassen, den die Sünde verursacht. Schon den mittelalterlichen Anselm von Canterbury muss man so verstehen, dass man nur im äquivoken Sinn sagen kann, man sündige Gott gegenüber, denn eigentlich, so sagt er, könne Gottes Ehre gar nicht verletzt werden.<sup>7</sup> Vielmehr schadet es der gesamten Menschheit, wenn man seine *ordo* nicht mehr respektiere. Und dann, so wäre dieser Gedanke zu entfalten, tritt konkreter Schaden bei den übrigen, in dieser missachteten *ordo* lebenden Geschöpfen auf. Die Ehre Gottes steht also schon hier eher schützend vor der ganzen mehrpoligen Welt – und ganz besonders vor denen, die Schaden zu erleiden drohen. Fassen wir sie mal mit dem Wort „Opfer der Sünde“ zusammen. Und dann wären wir bei der eigentlichen Funktion

5 Vgl. Fuchs, Ottmar, Eschatologische Rettung als Raum „unerschöpflicher“ Satisfaktion, in: Julia Enxing/Dominik Gautier (Hg.), Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung unter Mitarbeit von Wojczak, Dorothea, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 122, Leipzig/Paderborn 2019, 58–88, 58–61.

6 Vgl. Gestrich, Christof, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung, Frankfurt a.M. 2009, 188–192.

7 Siehe Anselm von Canterbury, CDH 14 und 15: Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden, lateinisch-deutsche Ausgabe, übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt OSB, Darmstadt 1970, 47.49; vgl. dazu Plasger, Georg, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – Neue Folge 38, Münster 1993; Pesch, Otto Hermann, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/1, Ostfildern 2008, 720–734, 729 sowie meinen Beitrag: Link-Wieczorek, Ulrike, Wiedergutmachung statt Strafe. Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie, in: Themenheft Kirchliche Zeitgeschichte 26 (2013), 139–155, engl. in: Enxing/Gautier (s. Anm. 5), 89–107.

der Praktik der Wiedergutmachung: Mit ihr kommen die Opfer zu Gesicht. Die Kombination aus Vergebung und Wiedergutmachung lenkt den Blick auf die Opfer, an denen es *eigentlich* ist, zu vergeben und deren Opferhaftigkeit durch Praktiken der Wiedergutmachung als solche *anerkannt* wird. Auch Gottes Vergebung ist also äquivok, irgendwie *stellvertretend* für die konkreten Opfer und deren eventuelles Unvermögen zu vergeben.

Was macht das alles mit unserem Ausgangsmodell? Ich denke mir das so: Das bipolare Ur-Modell, das den Menschen *coram deo* stellt, ist eine Kurzzusammenfassung einer mehrfachen Stellvertretung Gottes im Versöhnungsgeschehen, in der die Glaubenden leben und sich verorten: Sie sehen Gott als Vertreter der Opfer, indem er den Tätern ihre Sünde offenlegt, ohne dass sie dabei zugrunde gehen. Sie sehen ihn damit auch als Vertreter der Täter, aber ohne ihnen das Tätersein zu nehmen. Allenfalls nimmt er die Last der Tat – in der reformatorischen Theologie spricht man gern von Erlösung als Trennung der Tat vom Täter. Das jedenfalls meint die Rede von der Vergebung: Anerkennung der Opfer als Opfer und Offenbarung der Täter als Täter unter Bewahrung ihrer Person.<sup>8</sup> In der zweipoligen Verkürzung verdichtet sich dies im Bild Gottes als Richter, in dem sowohl seine Rolle als Staatsanwalt als auch die als Verteidiger aufgesogen sind.

Welche Rolle spielt hier nun die Vorstellung von einer Wiedergutmachung? Wiedergutmachung ist ein Phänomen bzw. eine Praktik in Beziehungen, in denen es zu einer Schädigung eines Beteiligten gekommen ist. Der Begriff lebt aus der Assoziation, dass dieser zugefügte Schaden rückerstattet werden und dadurch die Beziehung repariert werden könnte. Er gehört also in den Zusammenhang von Prozessen der Versöhnung. So wie man aber weiß, dass etwas Getanes nicht einfach ungeschehen gemacht werden kann, weiß man während dieser Assoziation auch, dass eine wirkliche Wiedergutmachung eigentlich unmöglich ist. Mindestens ist sie davon abhängig, dass sie sich nicht nur dem auszugleichenden Schaden ange-

---

8 Nicht erst seit meiner Mitarbeit im Graduiertenkollegs „Praktiken der Subjektivierung“ erscheint mir diese These weit weniger selbstverständlich als sie in der evangelischen Theologie gemeinhin vertreten wird. Ähnlich geht es offenbar Ulrike Peisker, vgl. ihren kritischen Kommentar dazu: Peisker, Ulrike, Zwischenmenschliche Vergebung. Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive, Religion in Philosophy and Theology 128, Tübingen 2024, 204f.

messen erweist, sondern vor allem davon, dass der Empfänger, die geschädigte Person oder die geschädigte Gemeinschaft, die Wiedergutmachung als solche akzeptiert. Das kann freilich durch ungleiche Machtverhältnisse auch erzwungen bzw. normativ angeordnet werden. Die Beispiele, die ich im Folgenden kurz anreißen werde, zeigen unterschiedliche Zusammenhänge, in denen Wiedergutmachung vorkommt: In der Politik im zwischenstaatlichen Bereich als Reparationen für Kriegsschäden oder Menschenrechtsverbrechen, im Strafrecht als relativ junges, neu hinzugekommenes Element, und schließlich im organisierten Versöhnungsprozess im innerkirchlichen Bereich.

## 2 Wiedergutmachung in Politik und Geschichte

Politisch ist der Begriff der Wiedergutmachung aus zwischenstaatlichen Regelungen nach kriegerischen Konflikten bekannt. Man spricht dann von Reparationen. Darunter werden im landläufigen Sinne Ausgleichszahlungen für die Schäden verstanden, die in einer kriegerischen Auseinandersetzung von der verloren habenden Partei verursacht worden sind. Daher steckt das Wort „reparare“ in dem Fremdwort, das Wort „Wiedergutmachung“ wird eigentlich seltener benutzt. Das wird eher als Ausgleichspraktik in moralisch aufgeladenen Übeln verwendet, wie etwa im Fall der sogenannten Wiedergutmachungszahlungen der Bundesrepublik gegenüber dem Staat Israel nach der Shoah.

Bleiben wir zunächst bei den Reparationen. Das Verständnis als Ausgleichszahlung für verursachte Schäden setzt voraus, dass es sich um Praktiken handelt, die ein künftiges Weiterleben, möglicherweise sogar als Zusammenleben, ermöglichen sollen. Oft geht es zumeist aber auch um den Ausgleich von Machtverhältnissen – die angreifende Partei soll nicht wieder angreifen können, die geschädigten Sieger sollen einen Start zum neuen Leben bekommen. Der Historiker Tobias Weger beschreibt den „Idealfall eines Reparationsvorgangs“ als drei Schritte:

- die Wiederherstellung des früheren Zustands, der vor dem Umstand bestand, der zur Reparation Anlass bietet (Naturalrestitution). [...]

- Den Schadensersatz in Geld- oder Materialwert [...], und
- Die moralische Genugtuung (Entschuldigung) durch das Eingeständnis der Schuld und Verantwortung.<sup>9</sup>

Weger weist darauf hin, dass in der modernen Geschichtsschreibung vor allem die ersten beiden Punkte als Reparationsprozesse bedacht werden. Der dritte, die moralische Klärung des Konfliktes, werde aber noch im 18. Jahrhundert unter dem Begriff *Reparation* juristisch mitverstanden: „bey den Rechtsgelehrten“, so die *Zedlersche Enzyklopädie* aus jener Zeit, heiße der Begriff „allgemein so viel als die Genugthuung wegen der angethanen Beschimpfung.“<sup>10</sup> Begriff und Sache der Reparationen nach Kriegen hätte sich demnach also auf die materiell-ökonomische Seite verengt. Diese spielt aber in der oben beschriebenen Weise einschließlich des Interesses am Machtausgleich schon im römischen Reich eine Rolle.<sup>11</sup> Dabei finden die Kriegs-Reparationen in der Regel in einem nicht-ebenbürtigen Verhältnis der Beteiligten statt. Sie wurden somit oft von den nicht freiwilligen Gebern als eine aufgezwungene Bestrafung empfunden, obwohl die Empfänger-Staaten durchaus *nicht immer* und *nicht nur* den Ruin des Geber-Landes anstrebten. Für Weger taucht hier die Frage nach Übergabeformen auf, die verhinderten, dass der Geber, also die Partei, die zahlen muss, seine/ihre Würde verliere. Blickt man auf die jüngere Historie von Reparationen nach Kriegen, so scheint Versöhnung nicht ausdrückliches Ziel dieser Zahlungen zu sein, aber doch eine Ermöglichung von mehr oder weniger gemeinsamer Zukunft. Dazu gehört die Reparation durchaus auch als Schuldeingeständnis der Zahlenden. Eine Wiederherstellung des Zustandes von vor dem Krieg, wie es in Wegers Beschreibung des *Ideals* der Instanz von Kriegsreparationen heißt, gibt es in der Realität eigentlich nicht, besonders nicht, so Weger, „im Falle von schweren Kriegszerstörungen oder dem Verlust von Menschenleben.“<sup>12</sup>

---

9 Weger, Tobias, Führen Reparationen zu Versöhnung? Ausgewählte Beispiele aus der Geschichte, in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg/München 2016, 346–364, 346.

10 A.a.O., 347 mit Hinweis auf: Lemma „Reparation“, in: Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universallexicon* 31, Leipzig/Halle 1741, 634.

11 Weger (s. Anm. 9), 348.

12 A.a.O., 346.

Das ist erst recht nicht der Fall im nun „Wiedergutmachungsabkommen“ genannten Vertrag der Bundesrepublik Deutschland mit dem Staat Israel 1953. Drei Tage hatten die Abgeordneten in der Knesseth hitzig debattiert und schließlich in einer äußerst knappen Abstimmung für die Annahme votiert.<sup>13</sup> Die Zahlung von drei Milliarden DM ging an den Staat Israel, der es unter den konkreten Opfern aufteilte.

Anders funktionierte die Reparation im Fall der Entschädigung für noch lebende Zwangsarbeiter nach 1990. Auch hier gab es Debatten und auch hier konnte man nicht davon ausgehen, mit Zahlungen das Schicksal der Betroffenen „wiedergutmacht“ zu haben. Die Zahlenden waren neben dem Staat der Bundesrepublik Deutschland solche Unternehmen, die damals von der Zwangsarbeit profitiert hatten. Gemeinsam (50 % Staat, 50 % Unternehmen) wurde in einen Fonds eingezahlt, aus dem die konkreten Entschädigungssummen für die Betroffenen entnommen werden konnten. Die Empfänger mussten nachweisen können, Betroffene zu sein. Die persönliche Ebene der „Entschädigungszahlungen“ ist in diesem Fall im Zentrum, so sehr, dass manche Unternehmen anzweifeln, tatsächlich in der Rechtsnachfolge der damals beteiligten Firmen zu sein. Zwar eingebettet in einen gesellschaftlichen Diskurs und eventuell unter einem gewissen öffentlichen Druck erfolgten die Zahlungen in den Fonds juristisch gesehen jedoch freiwillig. Die Empfänger der Zahlungen waren durchweg alte Menschen, und die Summen, die sie bekamen, waren eher eine symbolische als eine materielle Entschädigung. Aber sie waren vielleicht doch in ihrer ganzen Komplexität eine unvollkommene tatsächliche Wiedergutmachungsleistung, denn sie flossen aus dem zwar indirekten, aber doch durchaus bewussten Schuldeingeständnis der beteiligten Unternehmen und einer letztlich gesamtgesellschaftlich im Diskurs deutlichen Anerkennung der Opfer. Diese wurden durch die symbolische Anerkennung nicht genötigt, öffentlich oder auch nur privat zu vergeben. Vergebung, wenn sie denn irgendwo aus diesen Wiedergutmachungszahlungen erfolgte, war nicht ihre Bedingung, allerhöchstens eine bleibende Hoffnung.

---

13 A.a.O., 360.

### Zwischenüberlegungen:

Die Funktion der Wiedergutmachung im Versöhnungsprozess ist eine spezifische. Sie wird nicht erfasst mit dem Interesse an Schadensausgleich, das bei den Kriegsreparationen leitend ist. Aber auch schon da ist ein Hauch dessen mitschwingend, was in ausdrücklichen Versöhnungskontexten mit Wiedergutmachung verbunden wird: Eine *Übernahme der Täter:innen von Verantwortung für ihre Taten*, klassischerweise sichtbar an Zeichen von Reue und Buße.<sup>14</sup> Beide sind im zwischenmenschlichen Akt der Wiedergutmachung enthalten, ohne in einzelnen getrennten Schritten differenzierbar zu sein. Wiedergutmachung ist in erster Linie an die Geschädigten, die Opfer, gerichtet. Und als solche sollte sie freiwillig sein. Insofern geht Wiedergutmachung, wie ich den Begriff hier verwenden will, über den der Reparation hinaus. Das kann man auch wunderbar sehen in der Entwicklung der Reform des Strafrechtes in Deutschland. Dazu jetzt:

## 3 Wiedergutmachung im Strafrecht

Das deutsche Strafrecht ist seit dem Jahr 1980, besonders in den 1990er und Anfang 2000er Jahre reformiert worden, und zwar ausdrücklich unter dem Aspekt der „Opferorientierung“, sowohl im Strafprozess wie im Strafvollzug.<sup>15</sup> Wir kennen dies heute hauptsächlich durch die Vertretung der Nebenkläger und -klägerinnen, in der Regel Angehörige des Opfers bzw. getöteten Menschen. Das gibt es in deutschen Gerichtsprozessen erst seit 1986.<sup>16</sup> Opferorientierung im Justizvollzug gibt es seit den 1990er Jahren, zunächst

14 Vgl. dazu auch Link, Christian, „... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Anmerkungen zur religiösen und politischen Semantik der „Wiedergutmachung“, in: Hans-Peter Großhans u.a. (Hg.), Schuld und Vergebung. FS für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 275–287.

15 Vgl. dazu Höffler, Katrin/Jesse, Christiane/Bliesener, Thomas (Hg.), Opferorientierung im Strafvollzug, Göttinger Studien zu den Kriminalwissenschaften 34, Göttingen 2019.

16 Siehe Barton, Stephan, Die Reform der Nebenklage. Opferschutz als Herausforderung für das Strafverfahren, URL: <https://www.uni-bielefeld.de/fakultaeten/rechtswissenschaft/lis/barton/publikationen/JA-2009-753-759-Die-Reform-der-Nebenklage.pdf> (Zugriff: 13.4.2025).

im Jugendstrafrecht und später auch für Erwachsene Zug um Zug in allen bundesdeutschen Ländern. Diese Regelungen sind unter dem Begriff „Täter-Opfer-Ausgleich“ bekannt. In diesem bekommt das Phänomen der „Wiedergutmachung“ eine besondere Rolle: Wiedergutmachung wird nicht durch ein Gericht verordnet, sondern zwischen Täter und Opfer ausgehandelt. Das ist sowohl vor wie auch nach dem Gerichtsurteil und der Festsetzung der Strafe möglich.<sup>17</sup> Sie kann dem materiellen Ausgleich des zugefügten Schadens dienen, wird aber generell als *Zeichen* der ernsthaften Übernahme von Verantwortung für die Tat auf seitens des Täters oder der Täterin verstanden. So ist ein annähernd entsprechender Ausgleich des materiellen Schadens meist gar nicht möglich, aber – so ein Bericht aus der JVA Kiel über das dort praktizierte Training zur Opfer-Empathie – es können zwischen Täter:in und Opfer Wiedergutmachungszeichen wie Aufräumen der Garage oder regelmäßige Fahrdienste als Wiedergutmachungszeichen „gefunden“, geplant, praktiziert und auf der Seite des Opfer akzeptiert werden.<sup>18</sup> „Zeichen“ ist hier mehr als ein Blumenstrauß zur Versöhnung, denn die gefundenen Wiedergutmachungsaktionen betreffen durchaus den Ort und die Art des angerichteten Schadens – hier: ein gestohlenes Auto.

Im neueren Strafrecht spricht man auch von „symbolischer Wiedergutmachung“. Auch das ist nicht ein Blumenstrauß, sondern z.B. eine Dienstleistung in einer sozialen Institution (Krankenhaus o.ä.), wenn die Tat eher die Allgemeinheit als ein konkretes Opfer schädigt – z.B. Missachtung des Verkehrsrechts in Form von Trunkenheit am Steuer, Wirtschaftskriminalität oder Umweltschädigung.<sup>19</sup>

In der Bedeutung einer Mischung aus juristischer Wiedergutmachung im Täter-Opfer-Ausgleich und juristischer symbolischer Wiedergutmachung treffen wir den Begriff im Zusammenhang mit Versöhnungsprozessen im sozialpolitischen Bereich. Als Beispiel möchte ich in meinem letzten Abschnitt auf ein Versöhnungsprojekt im nach-genozidären Ruanda eingehen, in denen von „symbolic repara-

17 Siehe Meier, Bernd-Dieter, *Strafrechtliche Sanktionen*, Berlin <sup>5</sup>2019, 416ff.

18 Hagenmaier, Martin, Vom aufregenden Projekt zum schnöden Alltag, Opferempathie im Strafvollzug, in: Katrin Höffler/Christiane Jesse/Thomas Bliesener (Hg.), *Opferorientierung im Strafvollzug*, Göttinger Studien zu den Kriminalwissenschaften 34, Göttingen 2019, 85–106.

19 Vgl. Meier (s. Anm. 17), 412–413; vgl. auch Laue, Christian, *Symbolische Wiedergutmachung*, Schriften zum Strafrecht 118, Berlin 1999.



tion“ gesprochen wird. Hier werden wir dann wieder zurückkehren in die Theologie.

#### 4 Kirchliche Versöhnungsprojekte in Ruanda: symbolic reparation

Die katholische Theologin Katharina Peetz forschte in ihrem Habilitations-Projekt über Versöhnungsprojekte im post-genozidären Ruanda.<sup>20</sup> Ich bin durch unser gemeinsames ökumenisches DFG-Netzwerk-Projekt auf diese Forschungen aufmerksam geworden, an dem auch die evangelische Theologin Katharina von Kellenbach teilgenommen hat. Diese forschte bekanntlich über die Haltung von Nazi-Tätern zu ihrer Verstrickung mit dem Regime mit dem Ergebnis, dass die von ihr befragten Menschen keine Reue- und Schuldgefühle hätten, sondern sich eher selbst als Opfer fühlten.<sup>21</sup> In Bezug auf die evangelische Theologie der Versöhnung fordert sie eine größere Aufmerksamkeit für die Notwendigkeit von „satisfactio“:

Die reformatorische Kritik an der katholischen Bußlehre und insbesondere der *satisfactio opere* macht es ungeheuer schwierig, die Täter in die Verantwortung gegenüber den Opfern zu nehmen. Der dritte Schritt der katholischen Bußlehre, die *satisfactio opere*, scheint mir aber einen Ansatzpunkt zu bieten, den Opfern eine Rolle im christlichen Versöhnungsprozess einzuräumen.<sup>22</sup>

Wie das auf katholischer Seite praktisch aussehen kann, zeigt Katharina Peetz in ihrem Ruanda-Projekt.<sup>23</sup> Sie schildert darin ein Versöh-

20 Peetz, Katharina, Erzählte Versöhnung. Narrative Ethik und christliche Glaubenspraxis in Ruanda nach dem Genozid, Studien zur Theologischen Ethik 163, Basel/Würzburg 2023.

21 Kellenbach, Katharina von, Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in dies./Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, Darmstadt 2001, 46–67.

22 Kellenbach, Katharina von, Christliche Vergebungsdiskurse im Kontext von NS-Verbrechen. Ein protestantisches Plädoyer für eine revitalisierte Bußlehre, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005, 178–196, 192.

23 Vgl. zum Folgenden Peetz, Katharina, Practices of Symbolic Reparation in Post-Genocide Rwanda, in: Julia Enxing/Dominik Gautier (Hg.), Satisfactio. Über

nungsprojekt der katholischen Kirche, in dem neben einem Schuldbekenntnis der ruandischen katholischen Bischöfe, auf das ich jetzt nicht eingehen möchte, Versöhnungsarbeit „at the grassroots“ organisiert wurde. Im Prinzip ähnelt es dem südafrikanischen Konzept der Wahrheitskommission oder auch der eben erwähnten juristischen Praktik des Täter-Opfer-Ausgleichs, allerdings als rein kirchlich betriebenes Projekt. Über einen Zeitraum von Monaten oder Jahren wurde in Nachbarschaftsgruppen Versöhnungsarbeit mit Täter:innen und Opfern geleistet. Dafür gibt es bis 2011 das Modell der christlichen *Gacacas*, beruhend auf der gleichnamigen einheimischen para-juristischen Konfliktlösungsmethode, und schließlich deren Folgeprojekt „Healing of Wounded Hearts“. Beide Projekte sind dadurch gekennzeichnet, dass die Kirche im wörtlichen Sinne den Raum für die Begegnungen von Täter:innen und Opfern bildet. Diese verstehen sich beide – als Glieder der Kirche – jeweils auch *co-ram-deo*-stehend und können so auch spirituell angesprochen werden. Das ist natürlich nicht leicht auf andere Kontexte übertragbar, aber es gibt Einblick in die Grundidee der *satisfactio operis* und ihrer Entstehung schon in der altkirchlichen Bußpraxis.<sup>24</sup>

Die mörderischen Ereignisse in Ruanda passierten 1994, also ungefähr 20 Jahre vor den Versöhnungsprozessen in diesen Projekten. Die Versöhnungs-Projekte orientierten sich in ihrer Struktur an dem ruandischen christlichen *Gacaca*-Modell in *Kombination* mit der Bußtradition der Alten Kirche. In letzterer wurden die Täter:innen schwerer Sünden bekanntlich für eine Zeit von der Eucharistie (und somit auch vom gesellschaftlichen Leben an sich) ausgeschlossen, um nach einer Zeit der Buße wieder feierlich inkludiert zu werden.<sup>25</sup> In Ruanda war nun diese Bußzeit gefüllt von Begegnungen zwischen Täter:innen und Opfern. Sie tauschten sich über die Verletzungser-

---

(Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung unter Mitarbeit von Wojczak, Dorothea, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 122, Leipzig/Paderborn 2019, 261–282.

24 Vgl. Ohst, Martin, Art. Buße IV. Christentum, 2. Kirchengeschichte, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 2, <sup>4</sup>1999, 1910–1918, 1910–1912; Pesch, Otto Hermann, Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Ostfildern 2010, 652–654.; Sattler, Dorothea, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (*satisfactio*) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992, 50–73.

25 Vgl. Peetz (s. Anm. 23), 276–278.

fahrungen aus, und die Täter:innen wurden zur Einsicht in ihre Verantwortung für das Leben der Opfer bis in die Gegenwart hinein bewegt. Beide Gruppen wurden über einen langen Zeitraum katechetisch begleitet. Leitend dabei war eine Definition von „schweren Sünden“ als gegen Gott, gegen die Gesellschaft, gegen die Kirche und gegen „eure Brüder und Schwestern“ gerichtete Akte. Hier geschieht also zweierlei: zum einen wird die Instanz G-O-T-T ausdrücklich als Raum-schaffend eingeführt und angesprochen, zum andern aber wird gerade diese Bipolarität aufgebrochen in eine Mehrpoligkeit. Katharina Peetz interpretiert schon das als einen Akt der „symbolischen Wiedergutmachung“ (symbolic reparation): „First of all, the definition and recognition of genocide crimes as the gravest of sins committed to ‚God, the society, the Church and your brothers and sisters‘ is in itself an act of symbolic reparation.“<sup>26</sup> In meinen Worten gesagt: das Aufklappen der *Gott-Mensch*-Dimension in die *Gott-Mensch-Menschen*-Dimension zielt faktisch auf die Opfer. Von den Täter:innen wird nur gesprochen, indem die Opfer mit in den Blick genommen werden. Im Verfahren wurde deutlich gemacht, dass auch die Leugnung des Genozids eine schwere Sünde sei. Die Opfer hätten dadurch eine höchste Anerkennung ihres Opferstatus und der erlittenen Verwundungen gespürt, schreibt Katharina Peetz.<sup>27</sup> Denn so sei deutlich geworden, dass die Täter:innen nicht isoliert von ihnen, den Opfern, ihre Sünde Gott gegenüber bekennen und vergeben lassen können. Vielmehr bildete – wieder in meinen Worten – G-O-T-T eine Art Kreis um Täter:innen und Opfer herum und bot so den Begegnungsraum und die „Luft“, die darin geatmet wurde. Das kommt, weil alle Beteiligten sich in dem Glaubensbewusstsein treffen konnten, dass Gott den Beteiligten jeweils spezifisch beistehe: den Tätern:innen beim Bekennen ihrer Taten, den Opfern beim Aushalten des Geschehenen. Man kann also sagen, dass durch das Aufklappen der Bipolarität hier deutlich ein kritisch-erhaltender, begleitender und schützender Gott vor das innere Auge der Beteiligten tritt – ganz ähnlich wie bei den Kindern in der oben erwähnten religionspädagogischen Studie von Katharina

---

26 A.a.O., 274 (Aufnahme eines Zitats aus Focus Group by the author with sensitizers of the „Healing of Wounded Hearts program“, Mushaka, Rwanda, October 1, 2017).

27 A.a.O., 263.

Szagun.<sup>28</sup> Die begleitende Katechese in diesem Projekt, wie sie von Katherina Peetz beschrieben wird, scheint mir in der Überzeugung agiert zu haben, dass die Täter:innen in einer Verstärkung des Gefühls der Nähe des vergebenden Gottes ermutigt wurden, die Bitte um Versöhnung an die Opfer zu richten und ihre Perspektivenveränderung (Reue) in der Form von Wiedergutmachungsaktionen zu zeigen. Katharina Peetz beschreibt das so: „It is only God – people in Rwandan grassroots projects believe – who can enter the hearts of the victims so that they can accept the perpetrators’ acts of symbolic reparation.“<sup>29</sup> (Ich vermeide das Wort Vergebung an dieser Stelle, weil es m.E. zur Freiheit des von Gott umrahmten Versöhnungsprozesses auch denkbar sein muss, dass es Versöhnung ohne Vergebung geben kann und wohl auch häufig gibt).<sup>30</sup> Interessanterweise greift Peetz hier nicht auf eine Verbindung von Gottes Vergebung und Menschen-Vergebung im Konzept der Analogie zurück. Der Blick Gottes in das Herz der vor ihm Betenden wird jedenfalls nicht ausdrücklich als ein Vergebungsakt bezeichnet. Damit bleibt deutlich, dass die zwischenmenschliche Vergebung nicht durch Gottes „Vergebung“ ersetzt, sondern allenfalls ermöglicht gedacht werden kann. „Vergebung“ meint in den beiden Beziehungen nicht dasselbe.<sup>31</sup> Aber

28 Siehe Szagun (s. Anm. 2).

29 Peetz (s. Anm. 23), 279.

30 Dieser Gedanke wird von Katharina Peetz nicht erwogen. Zu diesem Themenschwerpunkt findet die Theologin am ehesten Gesprächspartner:innen in der Philosophie und in der Literatur; vgl. zuletzt Link-Wieczorek, Ulrike, Schuldig gegenüber wem? in: Georg Pfleiderer/Dirk Evers (Hg.), Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neueren Debatte um theologische Anthropologie, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 66, Leipzig 2022, 89–105, 98–105 sowie dies., Die Rolle Gottes bei der Vergebung, FS für Dorothea Sattler, 2026, in Druckvorbereitung.

31 Mit ausgesprochenem Gewinn zu lesen sind hier die Ausführungen von Ulrike Peisker, die sich unter Berufung auf die protestantische Form der Rechtfertigungslehre dafür ausspricht, Gottes Vergebung und zwischenmenschliche Vergebung weder als Analogieverhältnis noch als Aufforderung zur imitatio dei verstehen zu müssen. Vielmehr seien sie als phonetisch gleichlautende, aber inhaltlich unterschiedliche Zusammenhänge miteinander verbunden, als Homonyme (wie in einem Teekessel-Rätsel). Für diesen Gedanken habe ich große Sympathie, weil er einer Verbegrifflichung wehrt. Er wird in katholischer Tradition wahrscheinlich von nicht wenigen Menschen in der Analogieregel des IV. Laterankonzils von der immer größeren Unähnlichkeit Gottes gesehen, ist aber als Homonym gefasst scharfkantiger. Aber man sollte in dem Gleichklang der

man kann – in der Sprache der Rechtfertigungslehre – sagen: Die empfangene Vergebung bzw. zugesprochene Anerkennung durch Gott motivierte zur Versöhnungsbitte an die Opfer – nicht als deren Bedingung, sondern als deren Ermöglichung. Gern wird das in der Theologie als eine chronologische Reihenfolge beschrieben: Zuerst werde die „Vergebungsluft“ Gottes erfahren, dann der Mut zur eigenen Versöhnungsaktion gebildet, nicht umgekehrt. Aber wer weiß es denn wirklich, ob es dem göttlichen Sich-Klarmachen, seinem Geist, nicht auch umgekehrt gelingen möge? Ob wir nicht auch denken dürften, dass zwischenmenschliche Erfahrungen eine Ahnung von Gottes Ermöglichung erzeugen können? Sollte man das wirklich auch als Protestant:in nicht denken dürfen? Sollte man sich nicht eher von Gerhard Sauter an die „Unanschaulichkeit der Rechtfertigung“ (nicht der Rechtfertigungslehre!) erinnern lassen und darin die Linearität der Zeit aufgehoben sehen?<sup>32</sup>

Eine entscheidende Rolle bei der zwischenmenschlichen Versöhnung spielen nun Akte der „symbolic reparation“, wie Katharina Peetz und andere Forschende sie nennen.<sup>33</sup> Der Begriff wird hier etwas anders verwendet als im Strafrecht. In Anlehnung an die kirch-

---

Worte doch noch die Aufforderung hören, sich über ihren (Nicht)Zusammenhang Gedanken zu machen bzw. ihn mit-assoziieren zu lassen. Mein Vorschlag, sich von dem Bild des Aufklappens der Zweipoligkeit in die Drei-bis Vierpoligkeit leiten zu lassen, verfolgt, so scheint es mir, dieselbe Intention wie Peisker; siehe Peisker (s. Anm. 8), 203–218. Ein weiterer interessanter Vorschlag in diese Richtung kommt von Frank Martin Lütze, der in Bezug auf die Vergebung Gottes einen Bildwechsel vorschlägt: Statt vom Vergeben als Lossprechen Gottes von der Schuld könnten wir (im Gottesdienst) vom Versprechen Gottes reden, die Schuld auch in den noch offenen Vergebungsprozessen mitzutragen: Lütze, Frank M., Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung von Schuldfähigkeit, in: Alexander Deeg/Irene Mildenerberger/Wolfgang Ratzmann (Hg.), Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst, Leipzig 2012, 59–76, 72–75.

32 Vgl. Sauter, Gerhard, Art. Rechtfertigung IV. Das 16. Jahrhundert, in: Theologische Realenzyklopädie 28, 1997, 328–336, 330. Vgl. dazu auch meine Überlegungen: Link-Wieczorek, Ulrike, Auf keinen Fall ein Heilsprozess? Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Deutschland, in: Uwe Swarat/Johannes Oeldemann/Dagmar Heller (Hg.), Von Gott angenommen, in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 78, Frankfurt a.M. 2006, 66–94, 86–87.

33 Vgl. die Literaturangaben bei Peetz (s. Anm. 23).

lichen Bußpraktiken werden darunter Aktionen im Versöhnungsprozess verstanden, die Umkehr, Reue und Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme zum Ausdruck bringen, und zwar non-verbal praktisch. Katharina Peetz u.a. nennen sie „tangible actions“<sup>34</sup>. Es handelt sich dabei nicht eigentlich um das, was wir „Symbolhandlungen“ nennen würden, sondern viel spezifischer um eine praktische Unterstützung der Opfer in ihrem gegenwärtigen Leben – eine Wiedergutmachung im Bewusstsein all ihrer nur möglichen Begrenztheit, aber in der der Täter oder die Täterin sich doch deutlich etwas abverlangt. Damit „zeigt“ er oder sie dem Opfer aber nicht nur etwas, sondern hilft ihm praktisch. So bittet er oder sie non-verbal um Versöhnung, aber er oder sie ermöglicht schon durch die praktischen „tangible actions“ eine Ahnung von einem trotz allem wieder ermöglichten gemeinsamen Leben. Wir kennen das eigentlich im Ansatz schon aus dem Strafrecht und dem Täter-Opfer-Ausgleich. Katharina Peetz berichtet von Täter:innen, die nach einem Gerichtsprozess bereits Jahre im Gefängnis gesessen hatten und nun als entlassene Täter:innen irgendwie um die Wiederaufnahme in die Gesellschaft bitten mussten. Im Rahmen des „Healing of wounded hearts“ entscheidet sich ein solcher Täter zur Säuberung der Bananenplantage der Witwe des vom Täter Erschlagenen, die dadurch zur Teilnahme an dem Projekt „Healing of wounded hearts“ bewegt wird.<sup>35</sup> Man kann also sagen, dass eigentlich der gesamte Prozess von Aktionen der symbolischen Wiedergutmachung bestimmt ist, von der Bitte um Mitmachen bis zu seiner Durchführung und dem immer vorläufigen Ende. Häuser werden wiederaufgebaut, Feldarbeit geleistet, über längere Zeiträume hinweg Wasser geholt oder überhaupt eine lebenslange weitere Begleitung und Unterstützung der Opfer-Familie praktiziert.<sup>36</sup>

Dies alles wird nun eingerahmt durch ein freiwilliges Ausschlossenwerden von den Sakramenten. Wie in der Alten Kirche nehmen diese Büßenden also sichtbar nicht an der Eucharistie teil. Katharina Peetz betont, dass niemand von ihnen dazu gezwungen werde. Eine Unsicherheit über die Echtheit der Freiwilligkeit wird wohl auch hier bleiben, wie sie schon im Bußsakrament stets mit-

34 A.a.O., 270.

35 A.a.O., 274.

36 A.a.O., 270.

läuft.<sup>37</sup> In Südafrika hat man darum auch auf Reuebekundungen als Bedingungen des Versöhnungsprozesses zu verzichten versucht.<sup>38</sup> Hier steht der Ausschluss von den Sakramenten als öffentlich sichtbare Einsicht in die Schwere der Sünde der Täter:innen und in die Notwendigkeit der Umkehr. Die Aneinanderreihung von Akten der symbolischen Wiedergutmachung, im Prozess der Begegnungen von Täter:in und Opfer gefunden, werden ernst genommen als Möglichkeit, Zeichen der Umkehr zu zeigen und somit als Zeichen für Aufrichtigkeit angenommen zu werden, damit ein Weg in die gemeinsame Zukunft möglich werde. Nach dem Ende der Bußzeit wird der:die Täter:in in einem großen Fest wieder in die Gemeinde aufgenommen.

## 5 Resümee

Wiedergutmachung fungiert also in den dargestellten Beispielen als Signal an die Opfer, die in der klassischen theologischen Sprache von der Vergebung Gottes unsichtbar und unhörbar werden. Sie findet sich aber durchaus nicht nur im theologisch-kirchlichen Zusammenhang. Hier ist aber wichtig, dass Gott nicht als Empfänger der Wiedergutmachung zu verstehen ist, sondern eher als deren Ermöglicher. In der bipolaren Rede geht das verloren. Klappt man die Bipolarität auf, so kommt man vom Gegenüber-Gott zum begleitenden, ermöglichenden, ermutigenden Gott. In diesem Sinn versteht Ottmar Fuchs die Theologie Anselm von Canterburys als eine Bewegung von der Schuldsensibilität hin zur Leidenssensibilität Gottes in Christus.<sup>39</sup>

Gottesglaube wäre zu verstehen als eine Einladung, auf die Gewissheit zu setzen, dass Versöhnung inklusive ihrer Praktiken prinzipiell eine realistische Möglichkeit ist – nicht Traum, sondern Wirk-

---

37 In der Geschichte der Bußtheologie ist gerade mit diesem Problem intensiv gerungen worden, vgl. Link-Wieczorek, Ulrike, *Contritio Cordis. Reue und Scham in der Bußtheologie*, in: Julia Enxing/Katharina Peetz (Hg.), *Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue* unter Mitarbeit von Dorothea Wojtczak, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 114, Leipzig 2017, 48–72.

38 Vgl. dazu meine Ausführungen in Link-Wieczorek (s. Anm. 37), 68–71 inkl. der dort genannten Literatur.

39 Fuchs (s. Anm. 5), 81–84.

lichkeit. Auf diese Wirklichkeit zu setzen heißt, Praktiken der Versöhnung und Sensibilität für die Leiden der Opfer der Sünde in all ihrer Fragmentarität immer wieder neu zu wagen. Dabei gilt es, Wiedergutmachungsaktionen in Versöhnungsprozessen zu unterscheiden von Reparationen, die einen materiellen Schaden ausgleichen sollen. Wiedergutmachung in Versöhnungsprozessen hat einen hoch zeichenhaften Charakter und wird in dem Bewusstsein geübt, damit einen zwischenmenschlichen Schaden nicht wirklich ausgleichen zu können (vgl. „Entschädigungen“ für Zwangsarbeiter:innen). Somit ist der Erfahrungshintergrund des Begriffs dem zwischenmenschlichen Bereich zuzuordnen. Für die Verwendung für ein Vergebungs-Konzept auf der Gott-Mensch-Ebene kann die Wiedergutmachung m.E. als eine (Rück)Projektion der zwischenmenschlich erfahrbaren Versöhnungspraktiken auf die Gott-Mensch-Ebene betrachtet werden. Dies ist in der katholischen theologischen Sprachwelt ebenso wie wohl in der evangelisch-pietistischen eine vertraute Konstruktion. Sie muss nicht mit einem Entschädigung fordernden (werkgerechten) Gottesbild erklärt werden, sondern zunächst einmal mit dem Bedürfnis, das Gott-Mensch-Verhältnis tatsächlich als ein persönliches zu denken (und zu fühlen). Darin hätte der Mensch eine Mitwirkung im göttlichen „Beziehungsleben“,<sup>40</sup> ein Argument, das in der katholischen Theologie in der Debatte um Entstehung und Verteidigung der Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre bis 1999 und in den darauffolgenden Jahren verwendet worden ist. Das evangelische Rechtfertigungsmodell verzichtet auf diese Wechselwirkung, um die mit der Gnade Gottes geschenkte Freiheit und damit eine Loslösung vom zwischenmenschlich erfahrbaren Versöhnungsgeschehen und den darin irgendwie notwendigen Schritten denkbar zu machen.<sup>41</sup> Bekanntlich können sich beide Konzepte auf biblische Textzusammenhänge beziehen.<sup>42</sup> Die eigentliche Kunst

40 Vgl. Werbick, Jürgen, Selbst-Gegebenheit als Gottesgabe. Respons auf den Beitrag von Hans-Christoph Askani, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 155–159, und Hoffmann, Veronika, Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 160–177.

41 Vgl. dazu Peisker (s. Anm. 8), 189–203.

42 Vgl. die unterschiedlichen Konzepte der 5. Vaterunserbitte im Matthäus- und im Lukasevangelium bzw. im Vergleich mit der paulinischen Rechtfertigungslehre, so Körtner, Ulrich H.J., Vergebung! Die fünfte Bitte des Vaterunser im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Hans-Peter Großhans u.a. (Hg.), Schuld



besteht wahrscheinlich darin, die Konzepte nicht in einem Entweder-Oder-Verhältnis zu sehen. Für die Wiedergutmachung im Gott-Mensch-Verhältnis scheint es mir einleuchtend, dass hier eine bewusst aus dem zwischenmenschlichen Bereich geliehene Sprache verwendet wird, was nur zum Teil mit der Analogielehre verstanden werden kann.<sup>43</sup> Vor allem geht es, so meine Interpretation, darum, Gott in dem gesamten Versöhnungsprozess in je spezifisch stellvertretender Funktion für alle Beteiligten wirksam zu denken (als Ankläger, als Verteidiger, als Richter) – und in der gebetsmäßigen Ansprache hinzuzubitten.<sup>44</sup> Das wäre im Grunde ein pneumatologisches Konzept, das dem in den obigen Ausführungen mehrfach begegnenden Gottesbild eines begleitenden Gottes entspricht. Man könnte es auch in eine weisheitliche Theologie implementieren.<sup>45</sup>

---

und Vergebung. FS für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 219–233; sowie Peisker (s. Anm. 8), 218–225.

43 Vgl. Anm. 31.

44 Vgl. dazu meinen Versuch, die Satisfaktionstheorie Anselm von Canterburys als ein Konzept der Versöhnung im Sinne der restaurative justice und die Gottesrede als Bekenntnis der Ermöglichung von aufrichtender Gerechtigkeit durch Gott zu lesen: Link-Wieczorek (s. Anm. 7).

45 Vgl. dazu Huizing, Klaas, Scham und Schuld. Fluchtlinien einer Präventivethik und Weisheitstheologie, in: Georg Pfeleiderer/Dirk Evers (Hg.), Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neueren Debatte um theologische Anthropologie, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 66, Leipzig 2022, 163–181.

### III.

## Umgang der Verletzten mit Verletzungen – Zwischen Vergeltung und Vergebung



## Von Rachedurst bis zu gerechtem Zorn

### Zugänge zu retributiven Emotionen aus der Perspektive theologischer Anthropologie

#### 1 Unmögliche Zugänge?

Auf Verletzungen reagieren wir emotional unterschiedlich. Eine Möglichkeit, die mit diesem und dem folgenden Beitrag in den Blick genommen werden soll, ist der Wunsch nach Rache.<sup>1</sup> Rache gilt als hochemotionales Phänomen<sup>2</sup> und eignet sich schon allein deswegen für eine genauere Betrachtung im Rahmen dieses Bandes. Rache und Rachedurst sind darüber hinaus für eine *theologische* Betrachtung interessant, weil sich die christliche Theologie traditionell mit Rache und den Emotionen, die dabei im Spiel sind, schwergetan hat.

Im Ethos des Christentums steht Rache häufig für das Andere, für das, was *abgewiesen* werden soll, für das, was dem Eigenen zutiefst widerspricht. So ist in einem Standardwerk der evangelischen Theologie, der *Theologischen Realenzyklopädie*, zu lesen, es sei geradezu die „Substanz des christlichen Glaubens“, „den ‚Geist der Rache‘

---

1 In diesem Beitrag verarbeite ich weitgehend Material aus meiner Habilitationsschrift, die Open Access über die Verlagsseite von De Gruyter zugänglich ist: Teuchert, Lisanne, *Die Wiederkehr der Rache. Emotionen, Überzeugungen und Praktiken aus theologischer Perspektive*, Theologische Bibliothek Töpelmann 210, Berlin/Boston 2024, Open Access unter: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111389141/html>.

2 Vgl. Ott, Martin, Art. Rache I. Religionsgeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8, 1999, 790f., 790; Volkmann, Stefan, Art. Rache III. Dogmatisch und ethisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, <sup>4</sup>2004, 12f., 12; Bieberstein, Klaus/Bormann, Lukas, Art. Rache, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 454f., 454.

zu überwinden“<sup>3</sup>. „Wovon sollte sich der Christ in seinem Handeln bestimmen lassen, wenn nicht von der Überwindung des Geistes der Rache?“<sup>4</sup> Luther zählte den Verzicht auf Vergeltung zu den Kennzeichen der Kirche, zu den *notae ecclesiae* – zwar zu denjenigen, die Kirche nicht konstituieren, wie die Predigt des Evangeliums oder die Sakramente dies tun, aber doch zu den weiteren Kennzeichen, die das Leben der Kirche ausmachen.<sup>5</sup> Nicht ohne Grund – drückt sich doch das Ethos der Bergpredigt in jenem Vers aus, der viele pazifistische Strömungen im Christentum inspiriert hat: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ (Mt 5,38f.; Zürcher Übersetzung). Deswegen belegte, wie der französische Rechtshistoriker Gérard Courtois in seiner umfangreichen Bilanz zum westlichen Denken über Rache einführend feststellt, das Christentum die Rache mit einem „Radikalismus ohne Gleichen“ mit Vorwürfen.<sup>6</sup>

Auf der anderen Seite kennt die Geschichte der christlichen Theologie durchaus eine *Integration* des Retributiven. Die Bergpredigt wurde immer auch schon in einer abschwächenden Weise interpretiert, und zwar auf katholischer wie evangelischer Seite. Der Anspruch des radikalen Racheverzichts wurde z.B. nur einer bestimmten Gruppe zugeschrieben, während die „Normalgläubigen“ durchaus mit anderen Logiken zu leben haben.<sup>7</sup> Zu diesen Logiken

---

3 Rohrmoser, Günter, Art. Atheismus I/3. Philosophische Aspekte der Geschichte des neuzeitlichen Atheismus, in: Theologische Realenzyklopädie 4, 1979, 364–371 (Literatur mit Martin Schmidt: 372), 369. Die Formulierung „Geist der Rache“ übernimmt Rohrmoser hier von Nietzsche.

4 Ebd.

5 Vgl. Neebe, Gudrun, Art. Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*), in: Religion in Geschichte und Gegenwart 4, <sup>4</sup>2001, 927–929, 928.

6 So das Urteil von Courtois in seiner Einführung in das westliche Denken über die Rache; vgl. Courtois, Gérard, La vengeance, du désir aux institutions. Introduction, in: ders. (Hg.), La vengeance dans la pensée occidentale, La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie 4, Paris 1984, 8–45, 17.

7 Solche Modelle stellen z.B. die ‚Zwei-Stufen-Ethik‘ des Mittelalters oder die Zwei-Reiche/-Regimente-Lehre mit der Unterscheidung von Amtsperson/Christperson in der Reformation dar. Vgl. Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/1, Düsseldorf <sup>5</sup>2002, 394–396.

des Weltlichen gehören etwa das Strafrecht und die Kriegsführung. In beiden Gebieten haben christliche Stimmen dazu beigetragen, Vergeltung als Strafe oder als legitimes Mittel in einem gerechten Krieg zu rechtfertigen.<sup>8</sup> Interessanterweise – und das ist für das Thema dieses Bandes besonders relevant – ist es aber dann gerade die Emotionalität, die eine Unterscheidung zwischen dem Integrierten und dem Abgewiesenen erlaubt. Rache nämlich, die immer die Konnotation des Emotionalen, Impulsiven, Überschießenden mit sich trägt, muss in der *Vergeltungstheorie* der Strafe abgewendet werden. Weil sie emotional ist, ist sie gefährlich und unkontrolliert. Deswegen muss sie in die Vergeltungslogik der Strafe hinein kanalisiert werden, um einen funktionierenden Rechtsstaat aufrechtzuerhalten, der allein das Gewaltmonopol besitzt, anstatt in Fehden von verfeindeten Familien und Gruppen auszuarten.<sup>9</sup> Vergeltung ist dann Teil der Gerechtigkeit, der distributiven, austeilenden Gerechtigkeit, die Lohn und Strafe nach Verdienst und Vergehen verteilt. Diese Art Gerechtigkeit für den weltlichen Bereich konnte die Theologie lange

8 Vgl. für die Lehre vom gerechten Krieg Thomas von Aquin; so eingeordnet bei Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III/1, Ostfildern <sup>2</sup>2012, 325; Courtois (s. Anm. 6), 19. Vgl. für die Vergeltungstheorie der Strafe: Anselm, Reiner, Strafen. Protestantismus, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, 249–254, 251; Herv. i. O.: „Obwohl die Reformation sich strikt gegen die Verschränkung von Kirche und weltlicher Macht ausgesprochen hatte, neigt der Protestantismus, insbesondere das Luthertum zu einer theologischen Überlegitimierung des Staates, der als Garant der von Gott geschaffenen Ordnung der Gesellschaft aufgefasst wird. [...] In der im 18. und 19. Jahrhundert auflebenden rechtsphilosophischen Diskussion um die Legitimation des Strafrechts positioniert sich die Mehrzahl der protestantischen Theologen damit auf der Seite der *klassischen* Strafrechtsschule.“

9 Vgl. Günther, Klaus, Die symbolisch-expressive Bedeutung der Strafe. Eine neue Straftheorie jenseits von Vergeltung und Prävention?, in: Cornelius Prittwitz (Hg.), FS für Klaus Lüderssen. Zum 70. Geburtstag am 2. Mai 2002, Baden-Baden 2002, 205–219, 211f.; Ott (s. Anm. 2), 790: „Im Unterschied z[ur] Vergeltung (Ius talionis) od[er] z[ur] Strafe, wo ein Rechtsrahmen die Wiederherstellung verlorener Ehre od[er] Güter regelt, legitimieren sich Handlungen aus R[ache] v. a. aus dem emotionalen Verletztsein u[nd] können deswegen ungezügelt, maßlos, willkürlich u. unangebracht sein.“

Zeit nicht hoch genug loben.<sup>10</sup> Vergeltung ist gerecht; Rache aber, die emotional ist, moralisch verwerflich.

Wenn Rache und Vergeltung also einerseits ganz verworfen wurden, andererseits Vergeltung zwar anerkannt, aber gerade die Emotionalität im Umfeld des Rächens zum bleibend verwerflichen Punkt wurde – kann es dann zu den *Emotionen* des Retributiven überhaupt einen theologischen Zugang geben oder ist dieser von vornherein verstellt? Auf dem Weg zu einer Antwort sollte zunächst das Phänomen dieser Emotionen genauer erkundet werden (2). Von dort aus werden zwei konträre Bewertungen solcher Emotionen aus der Theologiegeschichte vorgestellt. Nach dem Gesagten ist es kaum verwunderlich, dass es auf der Suche nach einem theologischen Zugang zunächst um einen negativen Zugang gehen wird, nämlich die Tradition, Zorn als „Todsünde“<sup>11</sup> zu verwerfen (3). Danach wird aufgezeigt, wieso unter veränderten Voraussetzungen heute von diesem dezidiert negativen Zugang abgewichen werden müsste, wobei ein zweiter theologischer, nun positiver Zugang einbezogen wird (4). Schließlich wird eine Perspektive entworfen, die für einen gegenwärtigen Zugang der Theologie zu Emotionen des Retributiven angemessen erscheint (5).

## 2 Retributive Emotionen – welche sind das?

Wie schon angesprochen: Wenn Menschen verletzt werden, zeigen sie unterschiedliche emotionale Reaktionen. Reue, Trauer, Wut, Angst, all das gehört zum Spektrum möglicher Reaktionen, das dieser Band breit in den Blick nimmt. Wenn von Rache die Rede ist, stellt die philosophische Entfaltung der „Aggressionsaffekte“, die Christoph Demmerling und Hilge Landweer in ihrer „Philosophie der Gefühle“ vorgelegt haben, einen möglichen Anhaltspunkt dar.<sup>12</sup> Hier handelt es sich um ein bestimmtes Spektrum an Emotionen, das Demmerling/Landweer in einem Zusammenhang behandeln,

---

10 Vgl. Anselm (s. Anm. 8), 251; Bondolfi, Alberto, Art. Rache III. Ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8, 1999, 792.

11 Zur Begrifflichkeit s.u. unter 3.

12 Vgl. Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart/Weimar 2007, 287–310.

aber auch differenzieren. Im Einzelnen zählen sie Ärger, Wut, Hass, Neid, Eifersucht, Zorn und Empörung dazu. Sie alle verbindet eine Ausrichtung nach außen, sie sind aggressiv oder haben aggressive Seiten.<sup>13</sup> Sie unterscheiden sich aber zum einen in ihrem Abstraktionsgrad bzw. der vorausgesetzten Personenkonstellation. Ärger und Wut kann ich auch gegenüber einem defekten Computer empfinden; Hass und Zorn dagegen nur auf Personen. Neid und Eifersucht setzen sogar einen Vergleich zwischen Personen voraus; beim Neid gibt es mindestens zwei – mich und den anderen –, bei der Eifersucht mindestens drei. Eine Stufe weiter geht nach Demmerling/Landweer der Zorn. Denn er setzt die Wahrnehmung von Unrecht voraus. Es ist also nicht nur die eigene Interessenlage betroffen, sondern auch das Recht, oder das, was als recht und unrecht empfunden wird. Damit wird eine abstrakte interpersonale Ebene betreten.<sup>14</sup> Das ist auch bei Empörung so, allerdings geht sie noch eine Stufe weiter, weil ich Empörung auch stellvertretend für das Unrecht, das anderen widerfahren ist, empfinden kann, und weil ich auch über Verhältnisse empört sein kann, nicht nur über Personen.

Zum anderen lassen sich diese Aggressionsaffekte auch entlang ihrer moralischen Wertung differenzieren. Gerade wegen ihres Bezugs zum Gerechtigkeitsempfinden sind Zorn und Empörung moralisch hochgeachtet – die Tradition des „gerechten Zorns“ ist lang und reicht von der Antike bis zum „Empört euch! Stéphane Hessels.<sup>15</sup> Hass und Neid etwa werden hingegen im Allgemeinen verachtet. Dieses polare Spektrum in der Bewertung solcher Emotionen wird im Folgenden noch eine Rolle spielen. Interessant ist außerdem, dass Demmerling/Landweer diese Emotionen trotz ihrer Eigenarten in einem Spektrum sehen, sodass der eine Affekt in den anderen umschlagen kann oder moralisch geächtete Affekte schnell mit einem hochgeachteten Affekt zugedeckt werden: Ich bin dann nicht neidisch, sondern empört. Demmerling/Landweer sprechen hier von Deckaffekten.

13 Vgl. a.a.O., 289.

14 Vgl. a.a.O., 309.

15 Vgl. Hessel, Stéphane, *Empört Euch!*, Berlin 2011; Demmerling/Landweer (s. Anm. 12), 289.301–306; siehe näher unten unter 5.



Was Rache betrifft, legt sich der Bezug zum Zorn besonders nahe<sup>16</sup> – Rache wollen Menschen in der Regel an *Personen* nehmen, von denen sie eine *konkrete Verletzung*<sup>17</sup> erfahren haben (oder das so wahrnehmen), und empfinden dabei die Verletzung als *Unrecht*. Zu denken gibt aber auch die Darstellung der „Aggressionsaffekte“ in einem Kontinuum: Im Erleben liegen diese Affekte nahe beieinander. Wer einen Rachewunsch empfindet, mag sich – im Sinne der „Deckaffekte“ – wegen der höheren moralischen Wertung als gerecht zürnend oder empört ausweisen, kann aber auch schlicht von Wut, Neid oder Eifersucht getrieben sein.

### 3 Zorn als „Todsünde“

Dass sich die christliche Theologie mit retributiven Emotionen besonders schwertut – und nicht nur mit solchen, die explizit einen Rachewunsch enthalten, sondern insgesamt mit aggressiven Emotionen –, hängt mit der Tradition zusammen, den Zorn als eine der „sieben Todsünden“ einzuordnen. Gleich vorweg sei zum Begriff gesagt: hier von „Todsünden“ zu sprechen, gerade was altkirchliche und mittelalterliche Kataloge betrifft, hat sich im Sprachgebrauch eingeschliffen. In der Tradition des Begriffs steht eine „Todsünde“ einer „lässlichen Sünde“ gegenüber.<sup>18</sup> Eigentliches Anliegen der Alten Kirche war allerdings, zu klären, was das „Wesen“ der Sünde ausmacht, woher die konkreten einzelnen Sünden also eigentlich kommen. Dafür wird der Begriff „Wurzelsünde“ gebraucht.<sup>19</sup> Man

16 Aristoteles hat Zorn und Vergeltungswunsch unmittelbar verknüpft, vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, hg. v. Gernot Krapinger, Ditzingen 2019, 79f. (Rhet II 1, 1378a).

17 Das unterscheidet Zorn im Übrigen von Hass, der länger anhalten kann und weniger anlassbezogen ausfällt; vgl. Teuchert (s. Amm. 1), 35 mit Anm. 41.

18 Vgl. Gründel, Johannes, Art. Sünde V. Theologisch-ethisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 2000, 1128–1130, 1129: „Unter Tod-S[ünde] wird jene Grundentscheidung od[er] Zieländerung verstanden, die in einer voll zu verantwortenden, frei bejahten schweren Verfehlung [...] v[on] Menschen gefällt wird, die aber auch in einer zuinnerst erkannten u[nd] bejahten sittl[ichen] wie rel[igiösen] Gleichgültigkeit vorliegen kann. Bei der läßl[ichen] S[ünde] wird die Abwendung v[on] Gott als dem letzten Ziel od[er] die böse Entscheidung gleichsam nur partiell vollzogen.“

19 Vgl. Werbick, Jürgen, Art. Sünde III. Historisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 2000, 1125f, 1125.

versteht die Gedanken der im Folgenden skizzierten Theologen sicher besser, wenn man von diesem Anliegen her denkt.

Die Tradition, Zorn unter dem Blickwinkel der Sünde zu betrachten, geht auf das östliche Mönchtum der Alten Kirche zurück. Bei Evagrius Ponticus (ca. 345–399) findet sich erstmals eine Liste acht solcher Hauptsünden, darunter der Zorn.<sup>20</sup> Evagrius sieht den Zorn als Störung des Gleichgewichts der Seele. Nur wenn der iraszible, der erregbare Teil der Seele (*thymos*) vom Intellekt (*nous*) in Zaum gehalten wird, gelingt ein inneres Gleichgewicht, das die Voraussetzung für das mönchische Leben und besonders das Gebet ist. Zorn aber lässt den erregbaren Seelenteil überhandnehmen und nimmt dem Intellekt die Kontrolle. Der Zorn blendet den Intellekt;<sup>21</sup> das Erkenntnisvermögen des Menschen wird durch den Zorn außer Kraft gesetzt.<sup>22</sup> Auch für moralische Skrupel ist damit kein Platz mehr. Der Zorn wühlt die Seele auf und macht jede Kontemplation, jede Gottesschau, jedes Wachstum in der Tugend unmöglich. Außerdem gefährdet der Zorn nicht nur das eigene Seelenleben und die Gottesbeziehung, sondern auch die *Sozialbeziehungen*. „Denn ein Verlangen nach Rache ist der Zorn.“<sup>23</sup> schreibt Evagrius. Der Zorn führt auch zu nach außen gerichteten Handlungen von exzessivem Gewaltpotential und bedroht das Zusammenleben im Kloster oder in der Familie. Soziale Schranken hält er nicht ein. So ist der Zorn Teil des entstehenden Katalogs von acht, später sieben „Todsünden“, die bis in die westliche Tradition der Sündenlehre Einzug gehalten haben und die „wohl bedeutendste und nachhaltigste Hinterlassenschaft“<sup>24</sup> des alten Mönchtums zur Frage der Sünde darstellen. Während das soziale Destruktionspotenzial aus heutiger Sicht in gewisser

20 Vgl. Stewart, Columba, O.S.B., Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions, in: *Modern Theology* 27 (2011), 263–275, 269: „The system of eight generic thoughts was largely Evagrius' own creation, though he relied heavily on the pioneering work of Origen.“

21 Vgl. Evagrius Ponticus, *Der Praktikos* (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben, hg. v. Gabriel Bunge, *Weisungen der Väter* 6, Beuron <sup>3</sup>2011, 19f.; Gillette, Gertrude, *Four Faces of Anger. Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian, and Augustine*, Lanham 2010, 23.

22 Vgl. Evagrius Ponticus, *Über die acht Gedanken*, eingeleitet, übersetzt und hg. v. Gabriel Bunge, *Weisungen der Väter* 3, Beuron <sup>2</sup>2011, 48.

23 A.a.O., 53. Vgl. auch Gillette (s. Anm. 21), 27.

24 Beatrice, Pier Franco, *Art. Sünde V. Alte Kirche*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 32, 2001, 389–395, 393.

Weise immer noch nachvollziehbar ist, fußt alles andere auf Voraussetzungen, die heute nicht mehr gegeben sind. Darauf ist nun näher einzugehen.

#### 4 Veränderte Voraussetzungen: Der *emotional turn*, moralphilosophische Umwertungen und theologische Meta-Ethik

Besonders gewichtig für die veränderten Voraussetzungen für die Rede von Zorn und anderen Aggressionsaffekten ist die Entdeckung der Emotionen *überhaupt*, die sich seit ca. 30 Jahren nachhaltig auf die Geisteswissenschaften auswirkt: der *emotional turn*. Im Einzelnen weist diese Wende in der Sicht auf Emotionen und ihre Thematisierung selbstverständlich viele Verästelungen auf, die hier nicht ausgeführt werden sollen. Gemeinsam ist allen diesen Strömungen aber, dass Emotionen nicht mehr nur als das Andere zur Rationalität gesehen werden. Kognitivistische Ansätze wie der von Martha Nussbaum sehen eine enge Verbindung zwischen Kognition und Emotion. Eine Emotion ist demnach ein Werturteil, das „Dingen und Personen außerhalb der eigenen Kontrolle eine besondere Bedeutung für das eigene Wohlergehen zuweist“<sup>25</sup>. Emotionen haben einen konstitutiven Anteil daran, wie wir die Welt wahrnehmen und uns in ihr orientieren. Andere verstehen Emotionen eher als leiblich-affektiv, so Antonio R. Damasio. Als Mittelposition in dieser Debatte sehen viele aktuelle Stimmen Emotionen in der Mitte zwischen sinnlicher Perzeption (d.h. leiblich) und prädikativen Urteilen (d.h. intellektuell).<sup>26</sup> Wo immer man sich in dieser Debatte positioniert: Klar ist, dass ein reiner Dualismus von Rationalität und

25 Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 4; Übersetzung nach Biess, Frank, *Republik der Angst. Eine andere Geschichte der Bundesrepublik*, Reinbek bei Hamburg 2019, 28.

26 Vgl. Barth, Roderich, *Dogmatik mit Gefühl? Überlegungen zur Re-Psychologisierung der theologischen Hermeneutik*, in: Annette Haußmann/Niklas Schleicher/Peter Schüz (Hg.), *Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive, Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart* 36, Tübingen 2021, 73–94, 87f.; Döring, Sabine A. (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp Taschenbuchwissenschaft 1907, Frankfurt a.M. 2009, 50f.

Emotionalität nicht mehr vertreten werden kann. Die Verbrämung der Emotionen als primitiv und naturwüchsig, disruptiv und irrational, ohne Urteilsvermögen, ohne Sinn und Verstand, skrupellos und manchmal schockierend geschmacklos – so eine Auflistung von Robert C. Solomon<sup>27</sup> – wurde als leibfeindliche Tradition entlarvt, die auf einem cartesischen Dualismus fußt, der heute nicht mehr aufrechtzuerhalten ist.<sup>28</sup>

Auch *moralisch* lassen sich Emotionen, darunter aggressive Emotionen, nicht mehr einfach nur als Gefährdung darstellen. Im Zuge des *emotional turn* lassen sich Emotionen vielmehr als „Seismographen der Bedeutung“ verstehen, so ein Buchtitel des theologischen Ethikers Christoph Ammann, die uns anzeigen, wo uns Dinge, die wir in der Wirklichkeit erfassen, angehen, weil sie etwas Bedeutsames in uns berühren.<sup>29</sup> In der Moralphilosophie wurde das auch für den Zorn durchgearbeitet. Mit Glenn Pettigrove lassen sich die ethisch achtbaren Funktionen des Zorns wie folgt zusammenfassen:

27 Vgl. Solomon, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis 1993, xvi: „primitive and ‚natural,‘ disruptive and irrational, lacking in judgment and purpose or reason, without scruples, and sometimes shockingly short of taste“.

28 Lange Zeit war ein Leib-Seele-Dualismus in der Theologie, aber auch in der Philosophie vorherrschend. Er wird vor allem auf René Descartes zurückgeführt (1596–1650). Zu seiner Lebenszeit begann sich die Anthropologie als Lehre vom Menschen von der Theologie und Metaphysik zu emanzipieren; vgl. hierzu und im Folgenden Etzelmüller, Gregor/Fuchs, Thomas/Tewes, Christian, Einleitung. Verkörperung als Paradigma einer neuen Anthropologie, in: dies. (Hg.), *Verkörperung. Eine neue interdisziplinäre Anthropologie*, Berlin/Boston 2017, 1–30, 2. Der Mensch wird nun naturwissenschaftlich beschrieben. Natur aber gilt damals als etwas Mechanisches, etwas, was wie ein Uhrwerk funktioniert und nach strengen Kausalitäten abläuft. Entsprechend beschreibt Descartes den Körper des Menschen als Maschine. Was dort abläuft, funktioniert ohne Beeinflussung durch die Seele. Zwar bleibt die Seele, bleiben Moral und Vernunft weiterhin wichtig für den neuzeitlichen Selbstanspruch des Menschen, der Körper wird aber ganz davon losgelöst. Der Dualismus zwischen Leib und Seele, Körper und Geist, der hier beginnt, war lange sehr wirkmächtig. Das wirkt sich auch auf die Sichtweise von Emotionen, die ja körperlich-affektive Anteile haben, z.B. Rotwerden, aus.

29 Im Anschluss an Robert S. Roberts: concern based construals. Vgl. Ammann, Christoph, *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik*, Forum Systematik 26, Stuttgart 2007, 17.

1) Zorn<sup>30</sup> kann uns dabei helfen, wahrzunehmen, wo die eigene Wahrnehmung mit vorherrschenden Konstruktionen von Wirklichkeit kollidiert (‘epistemic claim’). 2) Zorn zeigt die Hochschätzung dessen, was im Vorfeld verletzt wurde (‘evaluative claim’). 3) Zorn kommuniziert wichtige moralische Botschaften: über uns und unsere Werte, aber auch gegenüber dem Aggressor, als Zeichen, dass wir ihn auch anderer Möglichkeiten für fähig halten (‘communicative claim’). 4) Zorn kann zu Veränderung motivieren (‘motivational claim’).<sup>31</sup>

Das bedeutet: Seit Entstehen der Tradition der „Sieben Todsünden“ haben sich die epistemologischen und moralphilosophischen Voraussetzungen grundstürzend verändert. Doch Gleiches gilt auch für die *theologischen* Voraussetzungen. Sie lassen sich an der Denkwelt des Evagrius Ponticus ablesen. Evagrius erhält seine philosophische und theologische Prägung von Platon und Origenes. Das hat deutliche Auswirkungen darauf, wie sich das Verhältnis von Welt und Glaube für ihn bestimmt. Die Welt nämlich muss der Mönch durch Gebet und Kontemplation letzten Endes hinter sich lassen, um zur reinen Gottesschau zu gelangen. Der spirituelle Weg des Mönches führt aus der Welt heraus, hinauf in die Sphäre Gottes.<sup>32</sup> Ähnlich wie heute ein Dualismus von Körper und Geist nicht mehr denkbar ist, ist eine solche Zuordnung von Welt und Gott undenkbar geworden. Das Problematische am Zorn ist in dieser klösterlich-platonistischen Weltsicht, dass der Zorn den Mönch in der Welt hält – während es aus heutiger Sicht gerade das Schätzenswerte am Zorn

---

30 Pettigrove, Glen, Meekness and ‘Moral’ Anger, in: *Ethics* 122 (2012), 341–370 spricht von ‘moral anger’, was gut mit der Charakterisierung von ‘Zorn’ durch Demmerling/Landweer (s. Anm. 12) zusammengeht (s.o., 2).

31 Vgl. Pettigrove (s. Anm. 30), 358f.; Cogley, Zac, A Study of Virtuous and Vicious Anger, in: Craig A. Boyd/Kevin Timpe (Hg.), *Virtues and Their Vices*, New York 2014, 199–224, 199. Den kommunikativen Aspekt nennt Griswold, Charles L., The Nature and Ethics of Vengeful Anger, in: Hilge Landweer/Fabian Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, Neue Phänomenologie 28, Freiburg i.Br. 2018, 145–195, 177, den evaluativen auf 188f.191.

32 Das schließt nicht aus, dass von dort aus eine Zuwendung zur Welt im Dienst der Verkündigung angestrebt werden kann. Vgl. Greschat, Katharina, Sicherheit angesichts der menschlichen Ruhelosigkeit? Askese und Schriftauslegung bei Gregor dem Großen, in: Werner Röske u.a. (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Transformationen der Antike*, Berlin/New York 2010, 175–188, 182–184.186.

sein kann, dass er die Verbundenheit mit der Welt anzeigen kann. Diesen Punkt hat nicht erst der *emotional turn* herausgearbeitet, sondern im theologischen Bereich schon die feministische Theologie und die Befreiungstheologie.

Hier präsentiert sich eine Einschätzung von Wut und Zorn, die in scharfem Gegensatz zur bisher vorgestellten steht. Das lässt sich z.B. bei Beverly Wildung Harrison nachweisen. In ihrer Antrittsvorlesung am *Union Theological Seminary* in New York von 1981 geht sie auf den Ort von *anger* – im Spektrum von Demmerling/Landweer ließe sich das als „Zorn“ oder „Empörung“ übersetzen – in der christlichen Ethik ein.<sup>33</sup> Gerade Frauen sollten angesichts ihrer Erfahrungen der Versuchung widerstehen, sich in eine *Otherworld*<sup>34</sup> zurückzuziehen, und sich vielmehr in die Welt hineinstellen, um sie mit der Kraft der Liebe umzugestalten. Die Kraft (*power*), die existierende Welt zu beeinflussen, dürfe von einer christlichen Metaethik nie unterbetont, sondern müsse bekräftigt und generiert werden. Die *Kraft zur Veränderung* müsse aus dem berechtigten Zorn über die Unterdrückung gewonnen werden. Wie andere kontextuelle Theologien auch bindet dieser Ansatz die Erkenntnis von Glaubenswahrheit an die Erfahrung der Unterdrückung. Der „Locus“ der Offenbarung liegt bei Beverly Wildung Harrison im konkreten Kampf von Gruppen und *communities* um die Gabe des Lebens. Eine feministische Ethik muss in ihrer Sicht daher profoundly weltlich sein.<sup>35</sup> Zorn sei dabei eine Form der Verbundenheit mit anderen, eine lebendige Form des *Caring*. Zorn signalisiere einen gewissen inneren Widerstand zur moralischen Qualität der sozialen Beziehungen, in denen Menschen untereinander stehen. Extremer und intensiver Zorn drücke eine tiefe Reaktion auf die Handlung uns oder anderen gegenüber, mit denen wir verbunden sind, aus.<sup>36</sup> Zorn verweise darauf, dass sich etwas in der Beziehung ändern müsse.

Die vier Leistungen des Zorns von eben lassen sich also mühelos bei Harrison wiederfinden: Die evaluative Leistung des Zorns, die

33 Vgl. Harrison, Beverly Wildung, *The Power of Anger in the Work of Love. Christian Ethics for Women and Other Strangers*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1981), 41–57.

34 So charakterisiert sie das Projekt von Mary Daly.

35 Vgl. Harrison (s. Anm. 33), 45.

36 Vgl. a.a.O., 49.

anzeigt, was wertgeschätzt wird, und die kommunikative und motivationale Leistung im Kampf gegen Unrecht liegen auf der Hand. Aber auch die epistemische Funktion des Zorns findet sich bei Harrison wieder: Zorn gibt nicht nur die Kraft, einmal erkanntes Unrecht zu verändern, sondern ist selbst schon mit der Erkenntnis dieses Unrechts verbunden – einer Erkenntnis, die nicht „kalt lässt“, sondern aus einer Verbundenheit mit der sozialen Welt resultiert, die eine gleichgültige Wahrnehmung gar nicht erst zulässt, weil man ihr zugetan ist. Ein solches Sensorium für Unrecht ist in diesem Denken nicht nur begrüßenswert, sondern sollte auch gefördert und gestärkt werden. Zorn empfinden zu können wird zum Ziel ethischer Bildung. Zorn kann geradezu zur Tugend werden (so bei Mary Daly explizit).<sup>37</sup>

Die gegensätzlichen Sichtweisen auf den Zorn bei Evagrius und Wildung Harrison lassen sich auch mit den Begriffen der dogmatischen Tradition zusammenfassen: Während Evagrius den zornigen Menschen vorrangig als Sünder sieht, sieht Harrison ihn als neuen Menschen, der in Glaube, Liebe und Hoffnung dem Reich Gottes entgegenstrebt. Die theologische Anthropologie heute hat damit aus epistemologischen, moralphilosophischen und theologischen Gründen genug Anlass, die Tradition vom Zorn als Wurzelsünde aufzugeben oder zumindest zu relativieren.

## 5 Ein Zugang von der Ambivalenz des Zwischenmenschlichen aus

Ist damit der richtige theologische Zugang zu retributiven Emotionen nicht schon gefunden? Das hieße: Es sind aggressive Emotionen, die sich zwar mit einem Rachewunsch verbinden können, aber im Grunde doch auf ein hohes ethisches und spirituelles Potenzial verweisen. Haben wir es hier gerade mit dem neuen Menschen und gar nicht mit dem „alten Adam“ zu tun? Trotz aller berechtigten Einwände, die im letzten Abschnitt vorgebracht wurden, lohnt es sich, an dieser Stelle innezuhalten. Denn auch die zuletzt vorgestellte Perspektive bedarf der kritischen Betrachtung.

---

37 Vgl. Daly, Mary, *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*, München 1986.

Das hohe Lob des Zorns, wie es exemplarisch für die feministische Theologie bei Harrison verfolgt wurde, fügt sich ein in die andere Tradition, die sich auch schon seit der Antike mit der Zornthematik verbindet: die *Tradition des gerechten Zorns*. Anders als Evagrius konnte z.B. Lactantius vom gerechten Zorn sprechen, und zwar sowohl in Bezug auf Gott als auch auf die Menschen, und sich bei der relativen Verteidigung des Zorns auf Aristoteles berufen.<sup>38</sup> Auch Augustin kennt einen Zorn, der sich gegen die Sünde richtet und die Besserung des Sünders anstrebt.<sup>39</sup> Thomas von Aquin widmet dem Zorn eine ausführliche Behandlung. Dass der Zorn ein etabliertes philosophisches Thema ist, anders etwa als der Ärger, liegt nach Demmerling/Landweer daran, dass dem Zorn eine moralische und damit „geadelte“ Funktion zugesprochen wird.<sup>40</sup>

Dass wir es hier mit einem so stark polaren Spektrum der Bewertung zu tun bekommen, verweist darauf, wie bedeutsam *moralische Wertungen* bei aggressiven Affekten sind. Das zeigt sich schon daran, dass Demmerling/Landweer sich genötigt sehen, die moralische Wertung in ihre ja eigentlich phänomenologisch angelegte Darstellung einzubeziehen, wie oben angesprochen wurde. Wenn das aber so ist, dass aggressive Affekte schon im Moment ihres Entstehens stark moralisch bewertet werden, weil sie immer schon im Rahmen der Emotionskultur einer Gesellschaft auftreten, dann droht mit hoher Wahrscheinlichkeit jener Mechanismus zu greifen, den Demmerling/Landweer mit *Deckaffekten* beschreiben: Geächtete Emotionen aus dem aggressiven Spektrum werden umgehend mit einer hochgeadelten Emotion aus demselben Spektrum überdeckt. Meinen Neid stelle ich mir selbst als gerechten Zorn dar, meinen Hass als Empörung im Namen der vielen Entrechteten. Diese Darstellung geschieht mir selbst, aber auch anderen gegenüber und kann bis zur emotional aufgeladenen Bewegung im öffentlichen Raum reichen. Für den westlichen Kontext ist zu vermuten, dass dieser Vorgang besonders dann eintritt, wenn die Empfindung mit einem intensiven Rachewunsch verbunden ist, da Rache u.a. durch die christliche Bewertung negativ konnotiert wird. Was aufgrund dieser moralischen

38 Vgl. Wessel, Susan, A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought, in: Journal of Ethics in Antiquity and Christianity 2 (2020), 40–49, 47.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. Demmerling/Landweer (s. Anm. 12), 287f.



Ächtung mit Affekten geschieht, die schnell durch andere überdeckt werden müssen, ließe sich mit jenem Vorgang in Verbindung bringen, den Klaas Huizing als „Verschiebung von Scham in Schuld“ bezeichnet hat: Wenn jemand aus seiner Verletzung heraus versucht, sein Selbstbild „offensiv zu reparieren“, wird er unter Umständen genau dadurch schuldig.<sup>41</sup> Ähnliches wie hier bei der Scham könnte bei aggressiven Affekten geschehen: Gerade im Versuch, vermeintlich verachtenswerte Affekte zu überdecken, liegt die Gefahr, in Verhaltensweisen zu geraten, die erst recht schuldig werden lassen – weil sich der Racheimpuls dann gegen Kritik immunisiert und die „Deckaffekte“ im schlimmsten Fall Gewalt legitimieren. Die erste oben vorgestellte, kritische Tradition der Theologiegeschichte hat ein hohes Sensorium für die Sündenanfälligkeit des Zorns, aber auch der Emotionen insgesamt bewiesen. An solche Effekte zu erinnern, darin könnte ihr Wahrheitsmoment für heute liegen.

Gerade dass sich beides in der theologischen Tradition findet – die Verortung aggressiver Affekte in der Sündenlehre und die Verortung in der christlichen Existenz – spiegelt wider, dass die theologische Anthropologie das Potenzial hat, besonders sensibel für die Ambivalenz im Bereich des Menschlichen, des Zwischenmenschlichen und damit auch der Emotionen zu sein.<sup>42</sup> Denn zumindest für

---

41 Vgl. Huizing, Klaas, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016, 28f. Huizing leitet das aus der paradigmatischen Erzählung von Kain und Abel (Gen 4) her: Kain schämt sich, weil Gott sein Opfer anders als das seines Bruders nicht wohlwollend ansieht, und verschiebt diese Scham letztlich in die Schuld des Brudermords.

42 Vgl. Klein, Rebekka A., Die Inhumanität des Animal Sociale. Vier Thesen zum interdisziplinären Beitrag der theologischen Anthropologie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 51 (2009), 427–444, 443: „Der interdisziplinäre Mehrwert des Beitrags der theologischen Anthropologie besteht darin, dass sie auf Grund ihrer Auseinandersetzung mit der unhintergehbaren Vielfalt der biblischen Sprache und Tradition zu einer außerordentlichen hermeneutischen und phänomenologischen Sensibilisierung für ihren Gegenstand fähig ist. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass sie den phänomenalen Überschuss der menschlichen Sozialität, nämlich die Ambivalenz, Brüchigkeit und Konflikthaftigkeit des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, in ihrer Perspektive zum Leitmotiv der Beschreibung macht und deshalb mit der Sozialität des Menschen nicht methodisch identifizierend (prosozial versus antisozial; egoistisch versus altruistisch), sondern sachlich und differenziert (Beieinander von menschlicher und unmenschlicher Sozialität am Ort des Menschen) umzugehen vermag.“

die evangelisch-theologische Anthropologie ist die *Simul*-Figur die entscheidende: Der Mensch ist zugleich Sünder und Gerechtfertigter (*simul iustus et peccator*), und beides nicht in schieflich-friedlicher Koexistenz, sondern in einem spannungsvollen Ineinander, in dem beide Seiten permanent im Kampf um den Menschen liegen. Diese Dynamik macht eine Zuschreibung des Sündhaften oder Gerechten von außen ganz unmöglich. Genauso wenig gelingt sie von innen. Aus Sicht der theologischen Anthropologie hat der Mensch sich nicht selbst zur Verfügung. Das schließt seine Emotionalität als grundlegenden Teil seines Menschseins ein. Im konkreten Erleben dieser Emotionen ist der gerechte Zorn schwer zu unterscheiden von anderen Emotionen, die im gleichen Spektrum liegen. Die monastische Tradition, die oben skizziert wurde, warnte nicht nur deswegen vor Zorn, Wut und Ärger, weil sie die meditative Einkehr störten, sondern auch, weil sie skeptisch schien, ob es der betroffenen Person selbst oder auch anderen überhaupt einsichtig werden konnte, ob ihre Emotionen gerechtfertigt waren oder nicht. Emotionen, die auf Rache oder Vergeltung drängen, müssen nicht immer aus „niedrigen Beweggründen“ kommen, das hat die Verschiebung in der Bewertung solcher Emotionen deutlich gezeigt. Es ist aber nie auszuschließen, dass instantan Legitimationsstrategien zu den ursprünglichen Emotionen hinzutreten und diese überdecken. Zu der Vielgesichtigkeit aggressiver Emotionen tritt außerdem hinzu, dass sie schlicht als geschöpflich gegeben angesehen werden können. Dafür Zustimmung zu finden, ist nicht besonders schwer; sowohl bei Evagrius als auch bei feministischen Theologinnen finden sich solche Stellen. Die Kunst bei der Suche nach einem theologischen Zugang zu retributiven Emotionen müsste also darin liegen, nicht in Einseitigkeiten abzudriften und damit der polaren Tradition von Verdammung und Verherrlichung in die Falle zu gehen, sondern gerade den Spannungscharakter von geschöpflicher Funktion, sündenanfälliger Gefährlichkeit, gerechtfertigter Annahme vor Gott und Umgangsmöglichkeiten sowie Leidenschaftlichkeit für Gerechtigkeit und Freiheit aufrechtzuerhalten.<sup>43</sup> Dass ein solcher theologischer Zugang vonnöten ist, das scheint mir angesichts der Breite mensch-

43 Vgl. auch Teuchert, Lisanne, Zwischen Todsünde und heiligem Zorn. Ambiguierungspotenziale theologischer Anthropologie in Auseinandersetzung mit dem Diskurs um *resentment*, in: dies./Mikkel Gabriel Christoffersen/Dennis Dietz (Hg.), Verletzt fühlen. Emotionale Verletzungsreaktionen in systematisch-theo-

licher Verletzungsreaktionen, wie sie dieser Band thematisiert, und angesichts der Entwicklungen im Rahmen des *emotional turn* deutlich.

## 6 Ambivalenz und Verletzlichkeit

Die Vulnerabilitätssemantik, die diesem Band als Rahmen zugrunde liegt, lässt sich mit diesem Zugang gut verzahnen. Denn auch Vulnerabilität ist von der theologischen Anthropologie als hochambivalentes, fundamentales Phänomen des Menschseins herausgearbeitet worden. In anderen Herangehensweisen wurde Vulnerabilität vor allem zu Anfang des inzwischen sehr breiten Diskurses als Problem angesehen. Vulnerabilität musste vermieden und Resilienz nach Möglichkeit ausgebildet werden. Demgegenüber hat u.a. die Theologie die grundlegende Vulnerabilität des Menschen als Teil der *conditio humana* herausgearbeitet.<sup>44</sup> Diese lässt sich von einer situativen Vulnerabilität, die etwa bei marginalisierten oder stigmatisierten Gruppen erhöht ist, abgrenzen. In dieser Sichtweise hat Vulnerabilität zwar immer noch eine problematische Seite – es ist die Aufgabe der Ethik, hier den Schutz vulnerabler Punkte in den Vordergrund zu stellen und so konkrete Verletzlichkeiten zu reduzieren. Vulnerabilität hat aber auch eine unvermeidliche Seite, die dauerhaft zum Menschsein dazugehört. Aus der Anerkennung der allgemeinen menschlichen Vulnerabilität, die auch immer die meine ist, kann damit ein Ansatzpunkt für die Ethik werden, um Menschenrechte und Menschenwürde zu begründen.<sup>45</sup> Darüber hinaus birgt sie unter Umständen sogar das Potential, „eine Chance

---

logischer Perspektive, Religion in Philosophy and Theology 119, Tübingen 2022, 185–206.

44 Vgl. Keul, Hildegund, Diskursgeschichtliche Einleitung zur theologischen Vulnerabilitätsforschung, in: dies. (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021, 7–18, 7–9.13.

45 Vgl. Kohl, Bernhard, Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine heuristische Annäherung an die Menschenwürde, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 162–172; Kirchschläger, Peter G., Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründungsweg der Menschenrechte, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 62 (2015), 121–141.

für Empathie, Mitmenschlichkeit und solidarische[s] Handeln<sup>46</sup> zu eröffnen.

Wenn nun Rache-Emotionen aus dieser grundlegenden, ambivalenten Vulnerabilität heraus verstanden werden, offenbaren sie zugleich die Verletzlichkeit des Menschen (wo nichts verletzt wurde, und sei es nur die Eitelkeit, entsteht keine solche Emotion) und ihre Ambivalenz: Einerseits können retributive Emotionen darauf aufmerksam machen, dass hier etwas verletzt wurde, was nicht hätte verletzt werden dürfen. Sie lassen danach fragen, wie andere, nicht-vulnerante (also andere verletzende) Wege des Umgangs nach innen und der Reaktion nach außen gefunden und eingeübt werden können. Medizinische und psychologische Therapie, politische Veränderung und rechtliche Gestaltung wären dann z.B. mögliche Antworten, um Verletzlichkeit an dieser Stelle heilsam zu reduzieren – und zwar sowohl die Verletzlichkeit der Person mit Racheimpuls als auch potentiell die Verletzlichkeit derjenigen, an denen sie sich rächen will. Andererseits lässt die Ambivalenz der Vulnerabilität fragen, wie aus Racheimpulsen eine Quelle des Humanen<sup>47</sup> werden kann – etwa als Anzeige der Bedeutsamkeit verletzter Werte, Güter oder Prinzipien, als Motivation für Veränderung und Rückspiegelung oder auch als Haftbarmachung<sup>48</sup> des anderen. Die Ambivalenz der Vulnerabilität wirft am Ort von Rache außerdem die Frage auf, wie humane Praktiken der negativen Reziprozität gefunden werden können, die dem Gegenüber sein Menschsein belassen.<sup>49</sup>

46 Keul, Hildegund, Die Wunde als Ort von Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz – religionstheoretische Perspektiven, in: Lisanne Teuchert/Mikkel Gabriel Christoffersen/Dennis Dietz (Hg.), Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion, Religion in Philosophy and Theology 119, Tübingen 2022, 69–83, 70; hier allerdings in Bezug auf die Wunde, also die erfolgte Verletzung.

47 Dazu, wie die Menschlichkeit des Menschen theologisch bestimmt werden kann, vgl. unter Referenz auf Eberhard Jüngel: Teuchert (s. Anm. 1), 207–212.

48 Vgl. Strawson, Peter F., Freedom and Resentment, in: ders., Freedom and Resentment and Other Essays, London 1974, 1–25. Strawson arbeitet die Relevanz des Übelnehmens für das gegenseitige Sich-Verantwortlich-Halten in der alltäglichen Interaktion heraus. Für eine nähere Auseinandersetzung mit Strawson vgl. Teuchert (s. Anm. 1), 2.4.1 und öfter.

49 Vgl. dazu Teuchert (s. Anm. 1), 236–240 anhand des Andere-Wange-Hinhaltens in der Bergpredigt.

## 7 Fazit

Abschließend soll das Gesagte in einer These gebündelt werden:

Ein theologisch-anthropologischer Zugang zu retributiven Emotionen heute kann aus guten Gründen die Tradition vom Zorn als Todsünde verlassen, sollte aber angesichts der Tradition des gerechten Zorns und der aktuellen Aufwertung retributiver Gefühle dafür aufmerksam sein, wo moralische Wertungen ins Gefühlsmanagement (individuell und gesellschaftlich) eingreifen, vor Möglichkeiten des Missbrauchs des moralisch hoch geachteten gerechten Zorns warnen und sie dabei doch als geschöpflig gegeben respektieren und ihnen einen Platz im christlichen Leben einräumen.<sup>50</sup> Diese Ambivalenz aufrechtzuerhalten, wird nicht nur der Tradition theologischer Anthropologie gerecht, sondern auch der Ambivalenz menschlicher Verletzlichkeit insgesamt.

---

50 Zu einem solchen Versuch vgl. a.a.O., 98–103. Eine solche christliche Emotionskultur hinsichtlich retributiver Emotionen wird immer auch die Gottesposition mitbedenken, die eine Expression und eine Delegation von Rache-Emotionen und -impulsen zugleich enthält („Mein ist die Rache, redet Gott“). Vgl. dazu näher a.a.O., 87–97.

## Vergebung *revisited* – Plädoyer für eine andere Konfliktkultur

Vergebung hat Konjunktur. Sobald sich uns Mitmenschen in verletzender Weise zumuten, heißt es, man solle nachsichtig und nicht so streng mit den Fehlbarkeiten anderer sein. Irgendwann müsse man es auch „wieder gut sein lassen“. Der allorts hörbare Aufruf zur Vergebung begleitet uns nicht nur in Ratgeberliteratur, Coaching und Therapie, sondern auch in öffentlichen Debatten. So appellierte Jens Spahn als amtierender Gesundheitsminister bereits nach der ersten Welle der Coronapandemie, dass es zur Aufarbeitung dieser politisch und gesellschaftlich herausfordernden Zeit einen kollektiven Kraftakt der Vergebung bedarf: „Wir werden einander viel verzeihen<sup>1</sup> müssen“. Und der Kölner Erzbischof Rainer Maria Cardinal Wölki erinnerte sich zu den Vorwürfen an die in Zweifel geratene Aufarbeitung von Fällen sexuellen Missbrauch in seinem Bistum daran, dass seine Unterstützer den Standpunkt vertraten: „Man muss dann auch mal vergeben können und einen Punkt machen“. Vergebung wird hier selbstverständlich eingefordert. In besonderer Erinnerung geblieben ist auch die Antwort des französischen Satiremagazins *Charlie Hebdo* auf den religionsideologischen Terroranschlag, der 2015 an Mitgliedern des Redaktionsteams verübt wurde: „Tout est

---

1 Auch wenn die Begriffe *Vergebung* und *Verzeihung* im deutschen Sprachgebrauch häufig bedeutungsgleich verwendet werden, ist etymologisch folgende Unterscheidung zu machen: Der Ausdruck Vergebung stammt aus der gotischen Kirchensprache. Gotisch *fragiban* bedeutet, die Schuldforderung oder die Strafab sicht „aufgeben“, „jemand etwas zur weiteren Verwendung überlassen, ein Recht übertragen“ und zeigt schließlich das „fortgeben, hinweggeben“ an. Vgl. Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (Hg.), Deutsches Wörterbuch, Bd. 25, München 1991, 381. Die Verzeihung hingegen steht mit dem „aufgeben, verzichten“ (a.a.O., 2543) in Verbindung. Im vorliegenden Beitrag finden die Begriffe Vergebung und Verzeihung im Kontext ihrer jeweiligen Formulierung in Literatur bzw. empirischen Daten Verwendung.

pardonné“<sup>2</sup> – Alles ist vergeben. Als bedingungsloses Generalangebot ist die Vergebung hier nicht nur Ausdruck für den Umgang mit dem Unfassbaren, sondern auch eine bewusste Botschaft, sich gegen die Logik von Rache und Vergeltung zu stellen.

Mit den Beispielen aus dem öffentlichen Leben macht das Vergeben den Anschein, eine alternativlose Strategie für den Umgang mit Konflikten zu sein. Als etwas, was sich von selbst versteht, wenn sich Mitmenschen verletzend verhalten. Vor allem gilt Vergebung damit als etwas grundsätzlich Gutes. Immer und für alle(s). Das hat einen guten Grund: Ohne Vergebung ist gesellschaftliches Leben nicht möglich. Sie ist unverzichtbarer Bestandteil des „menschlichen Lebens“, das – so Hannah Arendt – „[...] gar nicht weitergehen [könnte], wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben [...]“<sup>3</sup> Mit Vergebung verzichten wir auf einen Ausgleich für erfahrene Verletzungen. Anstatt das Recht auf Wiedergutmachung einzufordern und aus Verletzungen unmittelbar entstehenden Gefühlen Luft zu machen, nehmen wir Abstand von unserem Bedürfnis nach Ausgleich und dem inneren Erleben von Verletzungen. Wir stellen Gefühle – wie Wut, Enttäuschung, Zorn – hintenan. Das macht die Vergebung zu einem „Dementi dessen, was man grade noch selbst war“, schlussfolgert Georg Simmel.<sup>4</sup>

Wie gehen wir in der Gesellschaft mit der prononcierten Gewissheit um, einander vergeben zu müssen, um miteinander leben zu können? Rechtfertigt ihre Unverzichtbarkeit, dass wir Vergebung einfordern oder bedingungslos anbieten können, wie es in den Beispielen aus dem öffentlichen Leben getan wird? In welchem Verhältnis steht dies zu unserem Umgang mit emotionalen Verletzungen? Was für ein Verständnis haben wir von der Vergebung?

Der vorliegende Beitrag widmet sich dem gegenwartskulturellen Verständnis der Vergebung aus soziologischer Perspektive. Ausgangspunkt der Analyse ist die Beobachtung, dass Vergebung in Folge von emotionalen Verletzungen als eine Art soziale Verpflichtung eingefordert oder erwartet wird. Der Beitrag nimmt das Span-

---

2 Charlie Hebdo, Januar 2015, Nr. 1178.

3 Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 306.

4 Simmel, Georg, *Der Streit*, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Bd. 2, Berlin 1908, 186–255, 377.

nungsfeld zwischen gesellschaftlichen Prägungen der Vergebung – wie z.B. Werten oder Normen – und dem individuellen inneren Erleben emotionaler Verletzungen sowie dem Umgang damit in den Blick. Die Darstellungen basieren auf Ergebnissen einer empirischen Studie<sup>5</sup>. Der Beitrag legt zunächst anhand interdisziplinärer Forschungsliteratur dar, was die Vergebung zu einer alternativlosen Strategie im Umgang mit Verletzungen macht (1). Aufbauend darauf richtet sich der Blick auf ihre identitätsprägende Funktion (2). Gezeigt wird, dass Vergebung als ein eng mit Selbstvorstellungen verbundener Anspruch wahrgenommen wird, der in Zusammenhang mit der moralischen Identität und einer erwünschten Seinsweise steht (2). Darauf aufbauend wird der Konflikt beleuchtet, der zwischen dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben und dem unmittelbaren Erleben starker Gefühle wie Wut, Zorn oder Rache entsteht – und bei Betroffenen den Wunsch nach einem rationalen Umgang mit Gefühlslagen erzeugt (3). Ein daraus sichtbar werdender Dualismus von Rationalität und Emotion bildet die Grundlage für Praktiken der Emotionsregulation, die in der Studie als Formen des Fremdverstehens rekonstruiert werden – und Hinweise auf eine zentrale soziale Praxis der Vergebung geben (4). Der Beitrag schließt mit zwei Perspektiven: Zum einen wird gezeigt, was sich aus den empirischen Befunden über unser Gegenwartsverständnis der Vergebung ableiten lässt (5.). Zum anderen plädiert die Autorin auf Basis der Analyseergebnisse für einen veränderten Blick auf die Vergebung. Einer, der ermöglicht, die normativen Vorstellungen, was Vergebung ist oder sein soll, zu überdenken zugunsten einer Konfliktkultur, die das Verstehen menschlicher Fehlbarkeit ins Zentrum rückt (6.).

---

5 Im Rahmen der Studie wurden unter Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden 31 problemzentrierte Interviews und zwei Gruppendiskussionen durchgeführt. In Anlehnung an die phänomenologisch ausgerichtete Wissenssoziologie zielte die Erhebung auf die Rekonstruktion von subjektiven Erfahrungsweisen und Sinnzuschreibungen von Studienteilnehmer:innen zum Themenbereich der Vergebung ab. Die Datenanalyse erfolgte auf Basis eines dreistufigen – der *Grounded Theory* entlehnten – Kodierverfahrens. Vgl. dazu Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L., *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern u.a. 1998.



## 1 Vergebung – Verzicht auf Wiedergutmachung

Das Gebot der Nachsicht legt nahe, uns denjenigen gegenüber, die uns nicht wohlgesonnen sind, wie es uns Kants Goldene Regel („Behandle andere so wie du von ihnen behandelt werden willst“) in die Köpfe und Herzen gebrannt hat, in Demut zu üben. Mit Vergebung verzichten wir auf Wiedergutmachung. Wir geben unsere berechtigten Ansprüche auf, einen Ausgleich für erlittene Verletzungen zu schaffen. Ein Gleichgewicht wiederherzustellen. Der Verzicht auf Wiedergutmachung erhebt die Vergebung für Jaques Derrida<sup>6</sup> zu einem „revolutionären“ Akt. Vergebung ermöglicht eine einseitige, von den Verursacher:innen nicht einzufordernde Umkehr von Krisensituationen und erweist sich mit der unkalkulierbaren Aufhebung von erfahrenem Unrecht als radikal. Radikal deshalb, weil die Ordnung der sozialen Welt sich in nahezu allen Bereichen in einem Rhythmus präsentiert, der von den sozialen Gesetzen der Gegenseitigkeit bestimmt ist. Für erwiesene Gefälligkeiten zeigen wir uns dankbar; wir fühlen uns verpflichtet, Geschenke zu erwidern; und die erhaltene elterliche Fürsorge wird zu gegebener Zeit durch ähnliche Hilfe- und Unterstützungsleistungen in der Regel zurückgegeben. Und entlang dieser Logik hören wir auf, Mitmenschen Geburtstagskarten zu schreiben, die es uns nicht gleichtun, und tendieren dazu, auf Kränkungen und Angriffe von sozialen Anderen mit Gegenangriffen zu antworten, weil wir sie als Mangel an Fairness bewerten. Genauso wie man für die Hilfe, Unterstützung und Freundlichkeit von Mitmenschen etwas zurückzugeben hat, besagt die „Norm der Reziprozität“<sup>7</sup>, dass man denjenigen, die einem etwas angetan haben, Gleiches oder Ähnliches zufügen darf oder soll. Das Reziprozitätsprinzip hat sich als soziale Norm tief in das Beziehungsgeflecht moderner Gegenwartsgesellschaften eingewoben.

---

6 Derrida, Jacques, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wiviorka. Aus d. Franz. v. Michael Wetzels, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, 10.

7 Gouldner, Alvin W., Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze, Frankfurt a.M. 1984.

Als „fait social total“<sup>8</sup> und grundlegende anthropologische Kategorie ordnet es menschliches Zusammenleben.

Dass wir mit Vergebung das soziale Recht ein Gleichgewicht wiederherzustellen aufgeben, hat einen guten Grund: Vergebung ist unverzichtbar für soziales Zusammenleben. Sie ermöglicht, gestörte Beziehungen zu reparieren und wieder ins Lot zu bringen. Sie stellt eine Verbindung her zwischen Menschen, die durch Fehltritte getrennt voneinander sind. Und sie macht es möglich, zwischen Betroffenen emotionaler Verletzungen und denjenigen, die dafür verantwortlich zu machen sind, ein (neues) Band der Annäherung zu schmieden, das auf gerade noch erfahrener Missachtung oder Ablehnung aufbaut. Ohne Vergebung ist Miteinander, weder im ganz Großen (in Gesellschaften) noch im Kleinen (Familie, Beruf, Partnerschaft) möglich. Zu vergeben lässt uns einen Umgang mit Schuld finden.

## 2 Verinnerlichtes Sollen – Zum alltagskulturellen Ethos der Vergebung

Kulturgeschichtlich ist die Vergebung ein Projekt der frühen Neuzeit.<sup>9</sup> In antiken griechischen und römischen Gesellschaften herrschte das Leitprinzip der Vergeltung. Erst mit Überlieferungen der christlichen Evangelien avancierte die biblische Vergebungslehre zu einem Gebot der Barmherzigkeit. Im Sinne der christlichen *agape*, der bedingungslosen, auf andere gerichteten Liebe, setzt die Vergebung den furiosen Gefühlsstatus der Rache außer Kraft. Mit ihr verzichtet man auf Revanche. Und mit ihr verlieren die Spielregeln des *tit-for-tat* ihre Gültigkeit. Auch in säkularisierten Gegenwartsgesellschaften, in denen die Bedeutung von Religion abnimmt beziehungsweise sich verschiebt<sup>10</sup>, hat die Vergebung nicht an Bedeutung eingebüßt. Das Vergeben hat eine so essenzielle Funktion

---

8 Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1968.

9 Konstan, David, Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea, Cambridge 2010.

10 Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg u.a. 2004; Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009.

im alltäglichen Miteinander, das es uns manchmal gar nicht bewusst ist, wie tief verwachsen sie mit unserer Streitkultur ist. Das, was die Vergebung als Möglichkeit der Konfliktbewältigung für Menschen so wichtig macht, ist nicht (mehr) nur einer religiösen Doktrin und damit einem von der Gesellschaft vorgegebenen Regelsystem unterworfen. Vielmehr hat sie sich als Idealvorstellung von Zusammenleben in die Seinsentwürfe von Menschen eingewoben. So entspringt der häufig tiefe ‚Wunsch-zu-vergeben‘ dem eigenen Selbstbild: Man möchte nicht rachsüchtig sein, sondern seinen Mitmenschen mit Nachsicht begegnen. Was uns antreibt, unter dem Vorzeichen von ‚Vergebung first‘ zu leben, ist kein von der Gesellschaft auferlegtes moralisches Korsett. Zu vergeben ist aufs Engste verbunden mit der moralischen Identität und mit dem Bild, das wir von uns selbst haben (wollen) – wie eine Interviewpartnerin eindrücklich darlegt:

Und irgendwie denke ich immer, also mein innerer Prozess, es muss irgendwann ein Abschluss mit Vergebung finden, also. Aber gleichzeitig finde ich eben, also das gehört sozusagen zu meinem Wertesystem, ähm, auch religiös geprägt durch, also weiß ich – immer lies ‚Vater Unser‘-Gebet, zum Beispiel. [...] Und dann denke ich immer, dahin [zur Vergebung, S.F.] muss man doch eigentlich kommen können. [AC\_2303]

Das Gelingen eines solchen Vorgangs zeigt sich bei einer weiteren Befragten beispielsweise mit dem Verweis auf die Tiefe, mit der das Vergebungsprinzip im persönlichen ‚Selbst‘ verankert ist: „Und da verfolgt einen dieser Sündenbegriff und dass Sünden vergeben werden, der verfolgt einen das ganze Leben durch, ne? [...] Das ist so verinnerlicht“ [HH\_2203\_A\_B]. Für die Befragte bildet der religiös geprägte und verinnerlichte Wissensvorrat zur Vergebung eine Allianz mit dem eigenen Gewissen. Es meldet sich im ‚Selbst‘ als eine Art gesellschaftliche Stimme, erlittenes Fehlverhalten sozialer Anderer durch Vergebung bewältigen zu *müssen*. Mit dem Begriff der Verfolgung verleiht die Sprecherin dem Vergebungsprinzip metaphorisch die Bedeutung einer verinnerlichten Pflicht, der man nicht entkommen kann.

Zusammenfassen lässt sich daraus, dass das Vergebungsprinzip zwar aufs Engste mit gesellschaftlichen Normen und Werten verbunden ist, die einen religiösen Ursprung haben. Erfahrungs- und damit handlungsrelevant werden diese aber erst durch den Bezug zur eigenen Identität bei Betroffenen. Als ein verinnerlichter Anspruch, mit Konflikten und Verletzungen umzugehen, steht die Vergebung für

eine erwünschte Art und Weise des ‚Seins‘, die Ausdruck moralischer Lebensführung ist.

### 3 „Irrationale Gefühle“ – Vergebung im Spannungsfeld von Fühlen und Denken

Dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben stehen nicht selten Gefühle entgegen, die aus Verletzungen hervorgehen. Der Ärger, wenn wir uns ungerecht behandelt fühlen, die aufkeimende Wut bei Verletzungen oder das Bedürfnis, sich zu revanchieren für erfahrene Ungerechtigkeiten. Zerstochene Autoreifen von Ex-Partner:innen, die Vollbremsung auf der Autobahn als Revanche für ein Überholmanöver oder Buchtitel wie „Die Rache am Chef“ zeigen, wie stark das Prinzip ausgleichender Gerechtigkeit in unserem Gefühlshaushalt verankert ist. Einerseits; faktisch schlagen zwei Herzen in unserer Brust: Rache- und Wutgefühle stehen quer zu unserem Selbstbild, ein nachsichtiger Mensch zu sein. Sie stehen für das Gegenteil dessen, was wir sein wollen.

Als „Klopfsignal“<sup>11</sup> zeigen Rachegefühle an, wenn wir uns ungerecht behandelt fühlen. Obwohl sie eine wichtige Signalfunktion für die Wahrnehmung von Verletzungen haben und sie überhaupt erst unser Bewusstsein für die Möglichkeit wecken, mit Vergebung auf erfahrene Verletzungen zu antworten, sind Vergeltungsimpulse in dem Spektrum adäquater Gefühle im Grunde passé. Vergebung ist hingegen besseres Wissen und steht dafür, dass wir uns unseres Verstandes bedienen. Während Vergebung zu einer mit unserem Selbst verbundenen inneren Verpflichtung geworden ist, hat die Rache im Zuge dieser Entwicklungen ausgedient. Als „blinder Fleck“ ist sie in modernen Gesellschaften etwas, „was nicht sein soll“ – wie Fabian Bernhard<sup>12</sup> beschreibt. Wut, Zorn und Rachegefühle: Solche unmittelbar und unkontrollierbar entstehenden Gefühlslagen<sup>13</sup> gelten als irrational. Sie stehen gegen die Vernunft und erzeugen deshalb den

---

11 Paul, Axel, Die Rache und das Rätsel der Gabe, in: *Leviathan* 33 (2005), 240–256.

12 Bernhard, Fabian, *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Berlin 2023.

13 Georg Simmel weist in seinen Arbeiten auf die Unkontrollierbarkeit von Gefühlen hin, indem sie „über uns [kommen] wie Regen und Sonnenschein und ohne

Wunsch, sie unter Kontrolle bringen zu können. Ihr unwillkürliches Kommen und Gehen ist in Zaum zu halten. Das Verlangen nach Rache löst Unbehagen aus, was „peinlich ist zu erzählen“ [LK\_2611]. Dass wir uns innerlich zur Vergebung angehalten fühlen und sogar Scham empfinden, wenn wir dem nicht nachkommen können, weil uns Rachegefühle im Weg stehen, ist Ergebnis verinnerlichter Mechanismen der Affektregulierung. Deren Entstehung zeigt Norbert Elias<sup>14</sup> eindrücklich in seinen Studien *Über den Prozess der Zivilisation* auf. Im Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit hat unser nachsichtiges Selbstbild als Folge zunehmender Kontrolle von Trieben und Affekten das gegenwärtige Vergebungsverständnis entscheidend geprägt. Darin zeigt sich die Dialektik von Gesellschaft und Individuum, die uns Elias Genese vor Augen führt: Was wir denken und fühlen (sollen), ist zwar immer zunächst vermittelt durch die Gesellschaft. Wirksam für unser Handeln werden gesellschaftliche Erwartungen – wie der verpflichtende Ruf nach Vergebung und das Tabu der Rache – aber nicht durch einen oktroyierten Fremdzwang. Sie werden vielmehr ein Teil von uns, als Selbstzwang, der unsere Impulse und Affekte beherrschbar macht. Ein empirischer Hinweis auf die Institutionalisierung des Rachetabus ist beispielsweise die Beobachtung, dass in der klinischen und therapeutischen Psychologie „revenge as disease“ lanciert wurde und Vergebung als therapeutische Technik Einzug findet.<sup>15</sup>

Obwohl Rachegefühle ‚quer‘ zum eigenen Selbstbild und dem Anspruch zu vergeben stehen, sind sie trotzdem existent: „Das [rachsüchtig, S.F.] will man eigentlich nicht sein, aber man ist es eben doch“ [CA\_2903]. In Konsequenz wird Rache, Wut und Zorn im Kontext der Vergebung der Status rationaler Gefühlszustände abgesprochen. Als unkontrollierbare Erscheinungen wider besseren Wissens tauchen sie im Körpergedächtnis und -bewusstsein von

---

dass unser Willen über ihr Kommen und Gehen Herr wäre“, Vgl. Simmel (s. Anm. 4), 658.

14 Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1976.

15 DiBlasio, Frederik A./Benda, Brent B., Practitioners, Religion and the Use of Forgiveness in the Clinical Setting, in: *Journal of Psychology and Christianity* 10 (1991), 166–172.

Betroffenen auf, und erzeugen ein Unwohlsein dadurch, dass sie die Handlungsfähigkeit blockieren:

Weil ich glaube auch Eifersucht und Neid und Rache, das sind so [...] manchmal [...] so irrationale Gefühle, die sind nicht immer vernünftig und dann kann ich auch nicht mit vernünftigen Argumenten dagegen halten. [FW\_0211]

Mit der Formulierung „irrationaler Gefühle“ spiegelt sich in dem Zitat eine Gefühlslogik wider, der zufolge Gefühle ‚gut‘, d.h. mit Rückgriff auf die Vernunft begründet sein wollen. Deutlich gemacht wird hier ein rationaler Zugang zu den eigenen Gefühlen. Das Bedürfnis nach einer rationalen Handlungskompetenz entspringt der Überzeugung, dass „Rache nichts ist, was den Schmerz auf Dauer lindert“ [AJ\_2711]. Man möchte in der Lage sein, sich „in einer Beziehung kompetent verhalten“ [FW\_0211] zu können. Auch die eigene mentale Gesundheit wird im Sinne der stoischen Philosophietradition mit einer sachlichen Herangehensweise in Zusammenhang gebracht: „[...] für die Seele selber ist es vielleicht auch viel besser, wenn sie nicht so gleich so arg erregt sind und alles, nicht?“ [SCH\_2803]. So werden gefühlsentladende Handlungstendenzen solchen gegenübergestellt, die den menschlichen Verstand in den Mittelpunkt des Handelns stellen: „[...] wenn Menschen im Schmerz sind, handeln sie anders als bei klarem Verstand“ [AJ\_2711]. Denken und Fühlen, oder: Rationalität und Emotionalität gelten aus Sicht von Studienteilnehmer:innen folglich als zwei unterschiedliche Formen der Welterschließung. Damit wird auf ein dualistisches Verhältnis von Körper und Geist hingewiesen, das auf Descartes<sup>16</sup> zurückgeht und in der Emotionsforschung spätestens seit dem *emotional turn* der 1980er Jahre überholt wurde. Verfestigt hat sich seitdem die Ansicht, dass Emotion und Rationalität in ihren Wechselwirkungen zueinander zu verstehen sind und Gefühle eine wichtige Grundlage für rationale Entscheidungen bilden.<sup>17</sup>

Dass Rationalität als erwünschter Zugang zur eigenen Gefühlswelt kein *Zustand* ist wie unmittelbar und affektiv entstehende Wut oder Racheimpulse, stellt Betroffene vor die Herausforderung, einen

16 Descartes, René, Die Leidenschaften der Seele, Hamburg 1868.

17 Damasio, Antonio R., Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München u.a. 1995; De Sousa, Ronald, Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt a.M. 2009.

steuernden Umgang mit ihren Gefühlen zu finden. Dies ist getragen von dem Wunsch, „Dinge sachlich zu lösen“ [EW\_1403] und der Überzeugung, dass es neben Rache und Vergeltung „vielleicht tatsächlich andere Möglichkeiten gäbe, wenn man wirklich den Verstand einsetzt“ [AJ\_2711]. Der bloße Wille entzieht sich jedoch der inneren Bereitschaft oder Fähigkeit.<sup>18</sup> Studienteilnehmer:innen schildern diese Herausforderung wie folgt:

Ich glaube... also ich hab' ganz lange die Strategie gefahren, ich.. werde da sehr lange drüber nachdenken und mit sehr vielen Personen drüber sprechen. Und jeder hat 'nen unterschiedlichen Ratschlag und am Ende suche ich mir das Beste zusammen (lacht) und.. werd' dann eine gute Entscheidung treffen, aber es funktionierte nicht. Glaub' eben, weil das Gefühl ist eben immer noch da. [FW\_0211]

Trotz eines strategischen Vorgehens bleibt für die zu Wort kommende Sprecherin eine „gute Entscheidung“ aus, die sie letztlich befähigt, vergeben zu können. Eine weitere Interviewpartnerin schildert in ähnlicher Weise, dass es nicht ausreicht, sich die positiven Effekte der Vergebung verstandesorientiert vor Augen zu führen, um vorhandene Gefühle abstreifen zu können: „Also ich habe zumindest schon den Anspruch irgendwie gerecht zu sein und irgendwie mit Anderen gut umzugehen und gute Beziehungen zu haben und das funktioniert eben an der Stelle nicht, weil eben Neid, Eifersucht und Rache voll zusammenkommen.“ [FW\_0211]

Einen Ausweg aus dem Dilemma, Gefühle zu haben, die dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben im Wege stehen, finden Studienteilnehmer:innen mit emotionalen Kontroll- und Regulierungsstrategien. In der Forschungsliteratur steht die Regulierung negativer Emotionen von jeher in engem Zusammenhang mit der Möglichkeit zu vergeben.<sup>19</sup> In der Datenanalyse zeigt sich mit der Rekonstruktion

---

18 Vgl. dazu Simmel (s. Anm. 4), 377: „Dass ich den besiegten Feind schone, dass ich auf jede Rache an meinem Beleidiger verzichte, das kann begreiflicherwise, da es von meinem Willen abhängt, auf eine Bitte hin geschehen; dass ich jenen aber verzeihe, das heißt dass das Gefühl des Antagonismus, des Hasses, der Trennung einem andern Gefühl Platz mache – darüber scheint der bloße Entschluss so wenig verfügen zu können, wie über Gefühle überhaupt.“

19 Vgl. z.B. Rizkalla, Laura/Wertheim, Eleanor H./Hodgson, Lisa K., The Roles of Emotion Management and Perspective Taking in Individuals' Conflict Management Styles and Disposition to Forgive, in: Journal of Research in Personality 42 (2008), 1594–1601.

unterschiedlicher Vergebungspraktiken<sup>20</sup> eine Strategie als besonders hervorstechend: Prozesse des Fremdverstehens. Diese werden im Folgenden skizziert.

#### 4 Fremdverstehen: Zur Kontrolle unerwünschter Gefühle

Praktiken der Emotionsregulation kommen insbesondere dann zum Einsatz, wenn in die Signalfunktion von Emotionen (indem sie z.B. auf Gefahren hinweisen) eingegriffen werden soll.<sup>21</sup> Im Kontext der Vergebung findet dies häufig mit Vorgängen des Fremdverstehens statt, indem man „auch verstehen können muss, um [...] verzeihen zu können“ [AJ\_2711].

Fremdverstehen ist in diesem Zusammenhang zu begreifen als Fähigkeit, die Perspektive anderer Menschen einnehmen zu können: „Dass man sich auch wirklich in den Anderen hineinversetzen kann, warum der [...] so gehandelt hat“ [MK\_1203]. Im Kontext der Vergebung bezieht sich dies auf das Nachvollziehen jener situativen Umstände und subjektiven Beweggründe, aus denen heraus ein Konflikt oder eine Verletzung entstanden ist. Eine befragte Person formuliert dies wie folgt: „[W]enn man die Position des Anderen verstehen kann, also wenn sich der Andere beispielsweise erklärt, warum etwas passiert ist“ [MH\_1211]. Im Zuge von Prozessen des Fremdverstehens wird das ursprüngliches Fehlverhalten somit in einem Modus der Perspektivenübernahme für Betroffene als *nachvollziehbare* Handlungsweise erfahrbar. „Und in dem Moment, in dem, ja, genau, definitiv verstehe, ob ich das begreife warum, aus welcher Intention jemand gehandelt hat, [...] ist es für mich leichter, das zu akzeptieren.“ [AJ\_2711] Der Schlüssel für den einsetzenden Wendepunkt zum Verstehen („Moment“) ist die Nachvollziehbarkeit

---

20 In der Datenanalyse wurden als unterschiedliche Gefühlslogiken die Regulierung („Gefühlsinspektoren“) und Verdrängung („Gefühlsasketen“) von Gefühlszuständen oder das Verharren („Gefühlsarrestanten“) darin herausgearbeitet, die jeweils Auskunft über die Möglichkeit von und verschiedenen Praktiken zur Vergebung geben. Im vorliegenden Beitrag wird auf den Typus der „Gefühlsinspektoren“ Bezug genommen, der in der Datenanalyse besonders dominant hervortritt.

21 Hochschild, Arlie R., *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley 1983, 30.



von Gründen und Motiven, wie und aus welchem Grund eine emotionale Verletzung entstanden sind. Dies steht in Zusammenhang damit, ob etwas auf der Basis geteilter Überzeugungen als gültig oder angemessen begründet werden kann. Neben situationsbedingten Gründen („[...] erklären kann, wie die Umstände sind, wie es dazu gekommen ist“ [MM\_2603]) geben biographische Informationen und persönlichkeitsbezogene Handlungsweisen von Verfehlen:innen Anhaltspunkte dafür: „Und das zu verstehen, wo jeder Mensch einzeln steht und wie er das erlebt, [...] eröffnet 'ne Menge, finde ich“ [AJ\_2711].

Fremdverstehen fungiert somit als Brücke zwischen emotionaler Verletzung und kognitiver Verarbeitung und bildet eine zentrale Voraussetzung für die Möglichkeit zu vergeben. Für eine analytische Herleitung von Prozessen des Fremdverstehens bietet Diltheys hermeneutische Theorieperspektive einen zentralen Verständnisanker.<sup>22</sup> (Hermeneutisches) Verstehen basiert demnach auf dem ‚Sich-Hinein-Versetzen‘ in eine andere Person, verbunden mit der Absicht „[to] relive the state of the other in myself“<sup>23</sup>. Damit unterscheidet sich das Verstehen grundlegend von kausalen Erklärungen, die auf Gesetzmäßigkeiten von Ursache und Wirkung beruhen. So können wir schließlich nicht unter kausalen Gesetzmäßigkeiten das antagonistische Handeln von Mitmenschen *erklären*, die immer auch andere Möglichkeiten gehabt hätten, zu handeln. Erst das fremdverstehende Sich-Hinein-Versetzen in das Gegenüber kann ermöglichen, sich an fremdes Handeln anzunähern.

Das perspektivenübernehmende Verstehen fremder Handlungsweisen beruht auf einer interpretativen Auslegung von Motiven, Gründen und Intentionen – die getragen ist von der Annahme, dass Andere unter gleichen oder ähnlichen Bedingungen die Welt ebenso erleben, wie man selbst. Diese Prozesse vollziehen sich unter dem Vorzeichen einer „Reziprozität der Perspektiven“<sup>24</sup>. Diese speist sich aus der idealisierten Gewissheit, dass wir (1) die Welt immer genauso wahrnehmen und deuten wie unsere Mitmenschen, wenn wir an

---

22 Dilthey, Wilhelm, On Understanding and Hermeneutics, in: ders., *Hermeneutics and the Study of History*, Princeton 1868, 229–234.

23 A.a.O., 229.

24 Schütz, Alfred, Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: ders., *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, Konstanz 2010, 331–379.

ihrer Stelle stünden; und dass wir (2) unter ähnlichen Bedingungen auch genauso handeln würden, wie andere es tun. Verstanden wird damit jeweils dasjenige, was durch eine Ähnlichkeits- oder Gleichheitsunterstellung – vermittelt durch den Abruf eines generalisierten gesellschaftlichen Wissensvorrats – als potenziell eigene Erfahrung denkbar ist. Dieses geteilte Wissen ist jeder menschlichen Erfahrung durch die institutionalisierte Sozialstruktur mitgegeben.

Im Rahmen von „deliberate perspective taking“<sup>25</sup>, also eines beabsichtigten Perspektivwechsels, greifen Betroffene auf einen gesellschaftlich vermittelten Wissensvorrat zurück, der das Handeln Anderer intersubjektiv nachvollziehbar macht. Ein solcher Vorrat, der als „[...] das summum totum all dessen, was jedermann [sic!] weiß; ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen“<sup>26</sup> zu begreifen ist, bildet die Grundlage dafür, dass Individuen ähnliche Deutungsmuster und Sichtweisen auf soziale Ereignisse teilen können. Mit Distanz zu der eigenen Verletzungserfahrung gelingt es Betroffenen auf diese Weise, „sich so, also zu betrachten, als wäre man außenstehend“ [FW\_0211]. Die Fehlbarkeit anderer wird hypothetisch in sich selbst hervorgerufen: „Ja, aber ich kann's verstehen, weil ich bin selber ein Mensch. Und manchmal lass ich mich ja auch zu irgendwas hinleiten“ [IS\_2103]. Im Zuge einer solchen Ähnlichkeitsunterstellung werden erfahrene Verletzungen als denkbar eigenes Fehlverhalten als Möglichkeit im ‚Selbst‘ hervorgerufen. Die (moralische) Schuld wird als hypothetisch eigene und selbst erfahrbare Schuld im Bewusstsein hervorgerufen. Prozesse des (Fremd-)Verstehens gewinnen dadurch den Charakter einer selbsttranszendierenden Erfahrung.

In Ergänzung zu kognitiven Vorgängen des Fremdverstehens, die bisher im Mittelpunkt standen, lässt sich mit Georg Simmel<sup>27</sup> der Blick vertiefend auf die „seelischen Elemente“ richten. Simmel betrachtet das Verstehen als „innerliche Synthese zweier, voneinander getrennter Elemente“, indem eine „tatsächliche Erscheinung“ – also

25 Webb, Thomas L./Miles, Eleanor/Sheeran, Paschal, Dealing with Feeling. A Meta-Analysis of the Effectiveness of Strategies Derived from the Process Model of Emotion Regulation, in: Psychological Bulletin 138 (2012), 775–808.

26 Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 252013, 70.

27 Simmel, Georg, Vom Wesen des historischen Verstehens, in: ders., Das Individuum und die Freiheit. Essays, Berlin 1957, 60–83.

hier: eine Konfliktsituation und ihre emotionalen Konsequenzen – mit einem „seelischen Element“ in Verbindung steht.<sup>28</sup> Dieser seelische Bestandteil von (Fremd-)Verstehen lässt Betroffene ein für die Situation spezifisches Kontextwissen entwickeln. Es ermöglicht, das Geschehen in seiner Besonderheit – also innerhalb eines konkreten Beziehungs- oder Situationsgefüges – zu beurteilen. Auf diese Weise wird es möglich, Konflikterfahrungen durch andere oder neue Erfahrungsinhalte zu verändern. Aus einem solchen Vorgehen können sich erwünschte Zuneigungs- und Empathiegefühle entwickeln und eine neue Gefühlswirklichkeit für Opfer schaffen. Dies illustriert die Erzählung einer befragten Studienteilnehmerin, die auf einen jahrelangen (in der Kindheit begründeten) Konflikt mit ihrem Bruder verweist:

Und da dachte ich dann so, innerlich bei mir ‚Welch‘ eine arme Sau. Entschuldigung, ja? Aber ist einfach wirklich so gewesen. Weil ich dann so nachvollzogen habe, dass er mich eigentlich immer als Konkurrenz gesehen hat – ich war für ihn die Stärkere von uns beiden. Das ist mir da so bewusst geworden. [MK\_1203]

Die veränderte Perspektive auf den langjährigen Anerkennungskonflikt mit Ihrem Bruder erzeugt bei der Sprecherin Mitgefühl („Welch‘ eine arme Sau“) und generiert damit als Anteilnahme an den Erfahrungen eines ihr nahe stehenden Mitmenschen eine neue (emotionale) Erfahrung. Anhand solcher „empathic emotions“<sup>29</sup> versetzen sich Betroffene in die Rolle von den Verursacher:innen ihrer Verletzungen und deren Gedanken- und Gefühlswelten. Arlie Hochschild versteht aus emotionssoziologischer Perspektive solche Formen der Perspektivenübernahme als Emotionsregulation, insofern man trotz der eigenen Gefühlsempfindungen die Wirklichkeit von anderen zu berücksichtigen in der Lage ist und bei erfolgreicher Legitimitätsprüfung dieser fremden Wirklichkeit fähig ist, sich in der Position der oder des Anderen zu sehen.<sup>30</sup>

---

28 A.a.O., 61.

29 Shott, Susan, *Emotion and Social Life. A Symbolic Interactionist Analysis*, in: *American Journal of Sociology* 84 (1979), 1317–1334.

30 Hochschild (s. Anm. 21), 30: Aus Hochschilds Forschung mit Flugbegleiter:innen zeigt diesen Prozess beispielhaft die Schilderung einer Stewardess, die nach einem Konflikt mit einem Passagier erfahren hat, dass dessen Sohn soeben ver-

Und dann hat man ja auf gewisse Menschen eh – ich will nicht sagen Hassgefühle, das würde ich so eigentlich gar nicht nehmen, aber man fühlt sich ungerecht behandelt und bestimmte Dinge. Dann staut sich etwas auf. Und wenn man, wenn man dann Abstand von diesen Dingen bekommt, sieht man diese Dinge vielleicht auch ganz anders. [SBL\_1904]

Aus der Neubewertung einer Konfliktsituation, dem sogenannten „reappraisal“<sup>31</sup> erwächst die Möglichkeit, die emotionalen Auswirkungen von Verletzungen zu verändern, indem man sich in die oder den Anderen einfühlt. Dadurch können sich verletzende Erfahrungsinhalte durch die Einnahme einer anderen, hier: empathischen Gefühlshaltung gegenüber Verfehlen:innen verändern. Auf diese Weise werden Emotionen wie Mitgefühl ‚erzeugt‘, die *ad hoc* nicht oder nicht so intensiv gefühlt werden (können): „we intervene in feelings in order to shape them“<sup>32</sup>. Damit geben die empirischen Befunde Hinweise auf einen robusten Zusammenhang zwischen Empathie und der Fähigkeit zu vergeben, der auch in der Vergebungsforschung hervorgehoben wird.<sup>33</sup>

Einzugrenzen ist das Verstehen im Kontext der Vergebung jedoch auf eine spezifische Dimension: Es richtet sich nicht auf die Handlung selbst, sondern auf die Person, die gehandelt hat. Diese Differenzierung hebt auch Hannah Arendt im Hinblick auf die populäre Redewendung „Alles verstehen heißt alles verzeihen“ hervor. Sollte diese überhaupt Sinn ergeben, so betont sie, „bezieht sich das Verstehen – das aber keineswegs notwendigerweise ins Spiel zu kommen braucht – nicht auf das Getane, sondern auf die Person, die getan hat.“<sup>34</sup> Arendt macht damit deutlich, dass Vergebung nicht

---

storben ist und sie sich von diesem Zeitpunkt an mitfühlend mit der Perspektive des Passagiers auseinandergesetzt hat.

31 Gross, James J., Emotion Regulation. Affective, Cognitive, and Social Consequences, in: Psychophysiology 39 (2002), 281–291.

32 Hochschild (s. Anm. 21), 53.

33 McCullough, Michael E./Rachal, K.Chris/Sandage, Steven J./Worthington Jr., Everett L./Brown, Susan Wade/Hight, Terry L., Interpersonal Forgiving in Close Relationships II. Theoretical Elaboration and Measurement, in: Journal of Personality and Social Psychology 75 (1998), 1586–1603; Paleari, F.Giorgia/Regalia, Camillo/Fincham, Frank, Marital Quality, Forgiveness, Empathy, and Rumination. A Longitudinal Analysis, in: Personality and Social Psychology Bulletin 31 (2005), 368–378.

34 Arendt (s. Anm. 3), 308.

die moralische Bewertung einer Tat zur Referenz macht, sondern die Beweggründe der handelnden Person. Dieser Fokus auf die Person und deren Motive, die Arendt als wesentlichen Referenzpunkt für das Verstehen im Kontext der Vergebung anführt, bringt eine Befragte wie folgt auf den Punkt: „Und wenn man sich dann da so mit beschäftigt [...], da ist bei mir dann so ein Teil Vergebung. Hab' ich so für mich gemerkt, weil ich gesagt hab' ‚Okay, der stand genauso unter Druck, der musste seine Zahlen bringen, deshalb hat er so gehandelt. Ich hab's dann besser verstanden.“ [EW\_1403] Der Kontext, den die Sprecherin hier schildert, bezieht sich auf einen Konfliktverlauf mit einem bis dato geschätzten Arbeitskollegen, der sie hintergangen hat. Das Fehlverhalten des Kollegen ist im Rückblick für die Befragte verständlich, weil er – so ihre Schlussfolgerung – aus situativen Zwängen gehandelt hat, die sich auf die Sicherstellung seines beruflichen Erfolgs und zu vermeidende Sanktionsängste beziehen. Verstehen bedeutet im Sinne Arendts somit, Konflikte und Verletzungen auslösendes Handeln von Mitmenschen in seiner Bedingtheit zu begreifen, ohne es zu rechtfertigen. In diesem Zugang liegt das Potenzial, Vergebung als eine Form der Annäherung zu verstehen – über das Erkennen der eigenen Fehlbarkeit.

## 5 Vergebung revisited

Vergebung setzt aus Sicht der zu Wort gekommenen Studienteilnehmer:innen gelingende Perspektivenübernahme voraus. Der verstehende Blick auf das Gegenüber ermöglicht, unerwünschte Gefühlszustände zu regulieren, und damit, im Einklang mit dem eigenen Selbstbild handeln zu können. Das gelingt in der Regel, weil wir davon ausgehen, die Welt genauso wahrzunehmen wie andere, wenn wir an ihrer Stelle stünden; und dass wir unter ähnlichen Bedingungen auch so oder ähnlich handeln würden. Daraus folgt: Wir vergeben, was wir in der Lage sind zu verstehen, d.h. welche guten oder schlechten Gründe dazu führten, dass sich Mitmenschen verletzend verhalten haben. Und damit, wenn es uns gelingt, unsere Gefühle unter Kontrolle zu bringen.

Was lässt sich aus diesen Befunden über unser gegenwärtiges Verständnis der Vergebung schlussfolgern? Und was sagt das über den Umgang mit Verletzungen und Konflikten aus?

## Vergebung als emotionales Selbstmanagement

Die in der Analyse aufgezeigte Praxis des „emotionalen Selbstmanagements“<sup>35</sup> ermöglicht, dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben zu folgen. Ableiten lässt sich daraus zunächst, dass die Kontrolle über – hier: negativ bewertete – Gefühle zum Imperativ moralischer Vernunft erklärt wird.

Die „psychotherapeutische Ökonomie“<sup>36</sup>, die der Vergebung mit den Worten Jacques Derridas mit einem solchen Verständnis anheimfalle, verweist auf einen fragwürdigen Umgang mit Verletzungen und Konflikten in der Gesellschaft: Sie sollen händelbar, möglichst folgenlos bezwingbar und vor allem schmerzlos sein. Konflikte und Verletzungen werden auf diese Weise nicht bearbeitet oder gelöst, und damit ihres Potentials beraubt, eine Verständigung zwischen Konfliktparteien oder Opfern und Täter:innen herzustellen. Für Nietzsche gilt die Vergebung aus diesen Gründen als Unterdrückungswerkzeug natürlicher Impulse, der eine Form der Selbstverachtung unterliegt.

So ist die in der Analyse dargelegte Entstehung von Mitgefühl als erwünschtes Ergebnis von Fremdverstehens Ausdruck einer normativen (Selbst-)Erwartung, die im Widerstreit zu unmittelbaren Handlungs- und Verhaltensimpulsen steht. Ihren rein erfahrungsbaasierten Gehalt verliert Empathie, wenn sie nicht aus einem unmittelbaren Mitfühlen heraus entsteht, sondern als kognitive Reflexion über das moralisch Gewünschte – als sogenannter „Wunsch zweiter Ordnung“<sup>37</sup> fungiert. In der jüngeren Emotionssoziologie ist es insbesondere Eva Illouz<sup>38</sup>, die die (Selbst-)Verpflichtung zur Empathie und Reflexion der eigenen Emotionalität als therapeutisches Werkzeug kapitalistischer Gesellschaften kritisch hinterfragt. Dass Menschen auf Basis kultureller Deutungsmuster lernen, Emotionen sozialen Situationen anzupassen, anhand derer „emotionale Erfahrungen organisiert, ‚etikettiert‘, klassifiziert und interpretiert werden“,

---

35 Neckel, Sighard, *Emotion by Design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2005), 419–430.

36 Derrida (s. Anm. 6), 16.

37 Frankfurt, Harry G., *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge 1988.

38 Illouz, Eva, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt a.M. 2006.

habe einen Verlust der natürlichen „Indexikalität“ von Gefühlen zur Folge.<sup>39</sup> Der erfahrungsbasierte Sinngehalt von Emotionen wird so einer kontrollierenden Anpassung unterworfen.<sup>40</sup> Dass Empathie zum emotionalen Kapital unserer Zeit gehört, entspricht demnach in ähnlicher Weise unserem Verständnis eines kohärenten Selbst wie die verinnerlichte Verpflichtung, zu vergeben.

Diese kritische Perspektive auf die ‚Arbeit‘ an den eigenen Gefühlen als kulturelle Praxis ist aber nur eine Seite der Medaille. Das strategische Eingreifen in verletzte Gefühlswelten folgt dem Zweck, beschädigte Beziehungsbande zu reparieren oder (wieder-)herzustellen. Emotionales Selbstmanagement ermöglicht es Betroffenen damit nicht nur, sich bewusst für Vergebung zu entscheiden, sondern auch, aus einem *inneren Gefühl* heraus vergeben zu können. Zwar ist es auch möglich, sich qua innerer Überzeugung für die Vergebung zu *entscheiden*. Doch ein solcher Entschluss bedeutet nicht zwangsläufig, dass damit auch die – häufig widersprüchlichen oder unerwünschten – Gefühlszustände bewältigt werden, die aus der erlittenen Verletzung hervorgehen. Psychologische Studien zeigen, dass Vergebungsprozesse, die allein auf einer kognitiven Entscheidung basieren, ohne eine begleitende Veränderung des emotionalen Erlebens, zusätzlichen Stress verursachen können – und somit die seelische Belastung der Betroffenen sogar verstärken.<sup>41</sup>

Mit den dargelegten Formen emotionaler Kontrolle wird der verinnerlichte Selbstanspruch zu vergeben – verstanden als „Wunsch erster Ordnung“<sup>42</sup> – zur Grundlage einer Vergebungspraxis, die Vernunft und Gefühl zu verbinden weiß. Vor diesem Hintergrund lassen sich abschließend Rückschlüsse auf das gegenwärtige Verständnis von Vergebung ziehen – sowohl hinsichtlich ihrer ontologischen Dimension als auch den Hinweisen auf ihre konkrete gesellschaftliche Praxis.

---

39 A.a.O., 28.

40 A.a.O., 62.

41 Davis, Don E./Hook, Joshua N./van Tongeren, Daryl R., Making a Decision to Forgive, in: Journal of Counseling Psychology 62 (2015), 280–288.

42 Frankfurt (s. Anm. 37).

## Fremdverstehen und obsoleete Vergebung

Vergebung zeigt sich mit Blick auf die Studienergebnisse als soziale Praxis, die sich zwischen normativen gesellschaftlichen Erwartungen, individuell verinnerlichten (Selbst-)Ansprüchen und dem unmittelbaren emotionalen Erleben bewegt. Ihr *modus operandi* ist ein emotionsregulierendes Fremdverstehen, durch das Wut- und Rachegefühle kontrollierbar und in eine andere Erfahrung transformiert werden. Die Referenz für Vergebungsangebote sind verletzte Ereigniskontexte oder Handlungsweisen, die man zu ‚verstehen‘ in der Lage ist.

Ins Zentrum von den im Beitrag dargelegten Erfahrungsweisen der Vergebung gelangt in Ricoeurs (1998) Theoriearchitektur das „Verzeihen aus Nachsicht“, das als Form des „leichten Verzeihens“<sup>43</sup> dadurch gekennzeichnet ist, Verursacher:innen von ihrer Schuld zu entlasten. Ein solches Verständnis steht der sozialen Logik der Vergebung entgegen. So kann es im Anschluss an Ricoeur, ‚Vergebung [nur da] geben, wo man jemanden beschuldigen kann, ihn für schuldig halten oder erklären kann‘<sup>44</sup>. Und so kann der Gegenstand von Vergebung nur „eine noch bestehende Schuld“ sein, „nicht also eine Schuld, die gar nicht mehr existent ist“<sup>45</sup>. Jemanden für schuldig zu erklären, setzt voraus, ein bestimmtes Handeln aus moralischen oder justiziablen Gründen ablehnen und einen Ausgleich dafür einfordern zu können. Im Zuge von Praktiken des Fremdverstehens erhält die ursprüngliche Schuld aber einen neuen Wirklichkeitsakzent, indem Betroffene eine Verletzung – *ex post* – so auslegen, dass es gar keine mehr ist oder ihre Auswirkungen weniger stark empfunden werden. Die mitfühlende Anerkennung von der hypothetisch immer auch eigenen möglichen Fehlbarkeit macht eine Wiedergutmachung für das schmerzhaft Erfahrene überflüssig. Hier gilt es schließlich weder, von etwas Abstand zu nehmen, was einem als Betroffenenem zusteht, noch etwas anzubieten, für das auf Wiedergutmachung verzichtet wird. Die Nachvollziehbarkeit von Gründen und Motiven,

43 Das Pendant zum „leichten Verzeihen“ ist das „schwere Verzeihen“, vgl. Ricoeur, Paul, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 699–778.

44 A.a.O., 703.

45 Kodalle, Klaus-Michael, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013, 73.



die Anlass für eine Verletzung gaben, schließt damit die Möglichkeit einer Sanktion aus und stellt Schuld in ein anderes Licht: Schuld wird „restrukturiert“<sup>46</sup> durch Zurückweisung einer Bewertung oder eines Urteils, das einen Ereigniskontext als unrecht, verwerflich und moralisch falsch anzuzeigen weiß. Mit Praktiken des Fremdverstehens blickt man nicht auf die anderen und ihre Schuld, sondern macht sich ihnen ähnlich mit dem Bekennen, dass es die eigene Schuld sein oder in Zukunft werden könnte. Verstehen macht das Vergeben obsolet. Wenn eine Handlung verstehbar ist, muss sie nicht mehr vergeben werden. Schlussendlich schließt das, was es zu vergeben gilt, das Verstehen aus und umgekehrt: „We can forgive those we fail to understand and fail to forgive those we do“<sup>47</sup>. Und somit macht das Verstehen die Vergebung zu etwas anderem, als was unter ihr gemeinhin verstanden wird oder was sie sein soll.

## 6 Plädoyer für eine andere Konfliktkultur: Dann bitte (mehr) Vergebung!

Genauso wie Dissens und Streit Bestandteil sozialen Zusammenlebens sind, gehört auch das Loslassen davon dazu. Vergebung ist dafür unabdingbar. Entscheidend ist, wie und zu welchen Bedingungen von ihr Gebrauch gemacht wird. Ohne Frage: Wir müssen mit den manchmal schwer begreiflichen Handlungen und Haltungen Anderer umgehen. Dafür reicht es aber nicht aus, Vergebung einzufordern oder bedingungslos zu gewähren. Eine Vergebung, die entlang der Gewissheit gefordert wird, dass wir qua kultureller Sozialisation innerlich darauf programmiert sind, nachsichtig zu sein und uns schwer damit tun, es (noch) nicht sein zu können, kann darunter schwerlich fallen. So wie in den skizzierten Beispielen aus dem öffentlichen Leben von Kardinal Wölki und Jens Spahn. Appelliert wird hier an gefühlsoptimierte Individuen, die sich ihrer Vernunft bedienen sollen. Und die damit zu einer Gedächtniskosmetik des ‚Vergebens und Vergessens‘ angerufen werden. Mit Appellen dieser

---

46 Rauen, Verena, *Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Paderborn 2015.

47 Pettigrove, Glenn, *Forgiveness and Interpretation*, in: *The Journal of Religious Ethics* 35 (2007), 429–452, 429.

Art wird aber nicht von der positiven Kraft der Vergebung Gebrauch gemacht, Konflikte und Verletzungen zu bewältigen. Das kann kein wünschenswerter Umgang mit der Vergebung sein. Kurzum entwerfen wir mit einem geforderten *Recht auf* und einer normativen *Verpflichtung zur* Vergebung, ihr Potential für eine gesunde gesellschaftliche Konfliktkultur. Denn wenn Vergebung nicht freiwillig, aus unserer inneren und individuellen Bereitschaft heraus angeboten wird, falle sie – so Derrida – als „Theater des Pardons“ auf ein „mechanisches Ritual der Scheinheiligkeit“ zurück.<sup>48</sup> Wir brauchen eine Vergebung, die den Umgang mit erfahrenen Verletzungen ermöglicht. In der ein Umgang mit Konflikten stattfinden kann.

Die im vorliegenden Beitrag aufgezeigten Praktiken von Fremdverstehen geben Anknüpfungspunkte für eine solche Konfliktkultur. Gezeigt wurde mit den Studienergebnissen eine Vergebungspraxis, mit welcher der verstehende Blick auf andere gerichtet wird und die auf diese Weise ermöglicht, Gefühle zu sortieren. Als ein Werkzeug der Wiederannäherung. Einer Möglichkeit, die Wirklichkeit von Mitmenschen zu teilen. Die Kraft einer solchen Vergebung liegt darin, dass man sich mit ihr den Gesetzen der Wiedergutmachung widersetzen kann, ohne das eigene Gesicht zu verlieren – d.h., ohne sich selbst und das eigene Gefühl zu ‚verraten‘. Dafür müssten wir aber geläufige Vorstellungen von Vergebung aufgeben und einen neuen Blick auf sie richten, der ermöglicht, normative Vorstellungen, was Vergebung ist oder sein soll, zu überdenken.

Kurzum ist die Vergebung von ihrem Thron der Außerordentlichkeit zu entheben: Sie kann kein heroischer Akt der bedingungslosen Selbstüberhöhung sein, mit dem man vermeintlich über den Dingen, sprich: über den eigenen Gefühlen, steht. Wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, Beziehungen zu reparieren, muss sie etwas sein, wozu Menschen fähig sind. Wenn wir vergeben, entheben wir andere nicht von ihrer Schuld. Wir machen uns anderen vielmehr ebenbürtig, stellen uns nicht *über*, sondern *neben* sie. In einem Bekenntnis auf Augenhöhe, das die Botschaft enthält: ‚Ich bin dir ähnlich‘. Die Einsicht, in Erwägung zu ziehen, dass die oder der andere vielleicht keine guten, aber Gründe gehabt haben könnte für das Getane. Und dass man selbst unter bestimmten Umständen hypothetisch ähnlich

48 Derrida (s. Anm. 6), 10.

handeln könnte. Das macht das Geschehene nicht ungeschehen. Es macht aber erfahrbar, dass wir alle fehlbar sind.

Wir können und sollten nicht immer gut mit der Fehlbarkeit von Anderen leben. Da, wo wir daran scheitern, auf Fehltritte mit Empathie und einem verstehenden Blick zu antworten, hat das meist gute Gründe. So werden Opfer von Gewalttaten vielleicht (kognitiv) nachvollziehen können, dass es Ursachen für solche Taten gibt. So beispielsweise, warum Menschen anderen Menschen durch eine entbehrungsreiche Kindheit, widrige Lebensumstände oder schlimme Erfahrungen etwas antun. Deshalb steht aber niemand in der Pflicht, jemanden von der Schuld für ein solches Handeln zu entlasten. Erst recht nicht, wenn keine innere Bereitschaft dazu besteht.

Dass das Vergeben in solchen Fällen mehr überfordern kann, als dass sie Seelenheil bringt, wird bei drastischen Ereignissen und Verbrechen besonders deutlich. Kann oder soll den Tätern des religionsideologischen Terrorakts von *Charlie Hebdo* vergeben werden? Hanna Arendts Antwort auf eine solche Frage fiel im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit den Verbrechen der Nationalsozialisten deutlich aus. Sie kam zu dem Schluss, dass es Taten gibt, die so böse sind, dass sie sich jeder Strafbarkeit entziehen und die wir damit auch außerstande sind zu vergeben.<sup>49</sup> Ähnlich und Bezugnehmend auf das Verstehen argumentiert Vladimir Jankélévitch.<sup>50</sup> Er schließt – ebenfalls – im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Holocaust die Möglichkeit der Vergebung für Vergehen aus, die Menschen nicht in der Lage sind zu verstehen. Unter diesem Vorzeichen kommt er zu dem Schluss, dass es Vergehen gibt, die sich der Möglichkeit der Vergebung entziehen und damit unverzeihlich sind.<sup>51</sup> Die Möglichkeit, ein Unrecht zu vergeben, sei auf solche Vergehen begrenzt, die es auch möglich machen, zu verstehen. Wir brauchen also (gute) Gründe, um zu verzeihen.<sup>52</sup>

---

49 Arendt (s. Anm. 3), 307.

50 Jankélévitch, Vladimir, Verzeihen?, Frankfurt a.M. 2006.

51 In diesem Zusammenhang hat uns Jacques Derrida wohl am intellektuell herausforderndsten mit der Vergebung konfrontiert. Für ihn ist das, was wirklich der Vergebung bedarf, das Unvergebbare – „forgiveness forgives only the unforgivable“, Derrida, Jacques, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London/New York 2001, 32.

52 Boshammer, Susanne, *Die zweite Chance: Warum wir (nicht alles) verzeihen sollten*, Frankfurt a.M. 2020.

Wir können Andere verstehen und Verständnis aufbringen, ohne mit ihrem verletzenden Handeln einverstanden sein zu müssen. Wenn uns eine solche Vergebung gelingt, können wir die Fehlbarkeit anderer anerkennen, ohne Schuld und Verantwortung zu negieren oder auszublenden. Im Verstehen des Anderen liegt – so lautet mein Plädoyer – die positive Kraft einer realen Vergebungskultur. Sie ist in der Bereitschaft begründet, sich auf Andere und ihre Wirklichkeit einzulassen. Schlechtestenfalls bleibt es dabei, die oder den Andere:n als fremd zu betrachten. Aber es besteht auch die Möglichkeit, sich an ihr oder sein Denken heranzutasten und auf diese Weise eine zwar unbekannte, aber für das eigene In-der-Welt-sein mögliche Wirklichkeit in Betracht zu ziehen. Das mindert keine Schuld. Aber es macht verzichtbar, für erlittene Verletzungen Wiedergutmachung zu brauchen. Und ermöglicht damit Rache, Wut oder Groll zu überwinden und zur Vergebung innerlich fähig zu sein. Wenn Vergebung so funktioniert, wenn sie also unseren Gefühlshaushalt aufzuräumen weiß und eben dadurch Konflikte in der Gesellschaft bewältigbar macht, dann ist die (ontologisch) ‚falsche‘ Vergebung die vielleicht nicht nur einzig mögliche, sondern (praktisch) ‚richtige‘.



## Unbeabsichtigt vergeben?

### Zur Problematik des Vergeben-Wollens

In ihrem Roman *Spieltrieb* lässt die Schriftstellerin Juli Zeh eine ihrer Hauptfiguren, Smutek, einen Dialog mit seiner Frau führen, nachdem dieser feststellen musste, dass sie ihm jahrelang einen Teil ihrer Lebensgeschichte verschwiegen hatte, und Zeh versteht diesen Dialog anschließend erzählerisch mit einem bemerkenswerten Kommentar:

„Jeder hat Gründe und ein Recht zu schweigen. Aber wenn man schon spricht, kann man versuchen, bei der Wahrheit zu bleiben, nicht wahr?“

„Du redest, als hättest du mir verziehen.“

„Verziehen?“

Diese Option im menschlichen Miteinander war Smutek entfallen.<sup>1</sup>

Des Bemerkens wert ist dieser Kommentar insofern als er – ganz *en passant* – ein intuitives Vorverständnis von Vergebung bzw. Verzeihen<sup>2</sup> fundamental infragestellt, das auch der Behandlung von Vergebung im Rahmen dieses Bandes zugrunde zu liegen scheint. Dieser Band fragt nach den Bedingungen und der Gestalt von emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen und nach möglichen Modi des *Umgangs* mit beidem. Thematisiert man Vergebung als Umgangsform mit Verletzungen, dann scheint sie als bewusst vollzogene Handlung, als (pro)aktiver Gestus in den Blick zu geraten. Juli Zehs Smutek hingegen scheint Vergebung gar nicht im Sinn gehabt zu haben; erst daraufhin angesprochen fällt ihm dieser Topos wieder ein, und

---

1 Zeh, Juli, *Spieltrieb*, München <sup>21</sup>2006, 436.

2 Entsprechend dem alltäglichen Sprachgebrauch verwende ich die Begriffe des Verzeihens und Vergabens synonym. Zu einer ausführlichen Begründung der synonymen Verwendung vgl. Peisker, Ulrike, *Zwischenmenschliche Vergebung. Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive*, Religion in Philosophy and Theology 128, Tübingen 2024, 8f.

doch lässt seine Art zu reden und sich zu verhalten seine Frau empfinden, als wäre ihr durch ihn vergeben worden. Lässt sich tatsächlich vergeben, ohne dies zu intendieren – lässt sich möglicherweise *nur* vergeben, ohne es zu intendieren? Diese Frage gewinnt auch dadurch an Virulenz, dass die erklärte Absicht, jemandem zu vergeben, einen schalen Beigeschmack hat. Wenn uns jemand als Vergeben-Woller gegenübertritt, mag das ein ungutes Gefühl auslösen und das, obwohl die Vergebung gesellschaftlich eigentlich einen guten Ruf zu genießen scheint. Doch auf das demütige Eingeständnis „Es tut mir leid“ scheint die Zusage „Ich vergebe dir“ seltsamerweise selten angemessen, auch wenn sie sachlogisch selbstverständlich keine unsinnige Antwort auf solch ein Eingeständnis ist. Aber gestünden wir jemandem ein, dass uns irgendetwas ehrlich leidtut, und bekämen zur Antwort „Ich vergebe dir“ – wollten wir unser Eingeständnis nicht am liebsten zurückziehen, weil wir uns fragen würden, was demjenigen eigentlich einfiel, sich uns gegenüber zum großen Vergeber aufzuschwingen, ohne zu erkennen zu geben, dass nicht wir allein verantwortlich für den Lauf unserer gemeinsamen Geschichte sind?

Dieses ungute Gefühl, das einen beschleichen mag, ist recht leicht erklärt: Mit seinem Vergeben-Wollen nimmt der Vergeben-Woller eine Vereindeutigung der Situation vor, die unseren alltäglich sich aufwiegenden Wogen von Streiten, Enttäuschungen, Vertrauensbrüchen und ähnlichem schlicht meist nicht eignet. In der Regel sind die Situationen, die potentiell nach Vergebung rufen, komplexer, als dass einer schuld ist und der andere nicht. Wenn uns jemand eingesteht, dass ihm etwas ehrlich leidtut, wäre es doch sehr häufig angemessen zu antworten, dass es einem selbst auch leidtut und damit eben zum Ausdruck zu bringen, dass man sich der Verwicklungen bewusst ist, die zu dem Verhalten des anderen geführt haben und dass man sich darüber hinaus im Klaren darüber ist, selbst Teil der Geschichte zu sein, die Vorgeschichte zu dem Bruch in der Beziehung ist, den es zu kitten gilt. Ein Vergeben-Woller trägt dem aber nicht Rechnung, sondern zeichnet ein ganz klares Bild von Schuld und Unschuld: „Ich Vergeber, du nichts.“

Doch auch unabhängig davon, ob der Vergeben-Woller die eigene Verstrickung<sup>3</sup> in die Umstände anerkennt, scheint zwischenmenschliche Vergebung in gewisser Weise anfällig zu sein für eine Art Gleichgültigkeit gegenüber den Entstehungsgeschichten der jeweils fraglichen Situation. Das bedeutet nicht, dass Vergebung *per se* blind ist für die jeweiligen Hintergründe, aber sie wirkt nicht selten prädisponiert für eine solche Indifferenz, insofern die Eindeutigkeit in Form des Urteils schuldig/unschuldig, die die Vergebung einer Situation einträgt, ignorant zu sein scheint gegenüber den Gründen, die jemand hatte, so und so zu handeln. Man muss nicht so weit gehen wie Friedrich Nietzsche, der meint, man könne einen Schuldigen bis zur Unschuldigkeit entschulden, wäre man sich nur der jeweiligen Vorgeschichte in vollem Umfang gewahr und könnte dadurch zeigen, inwiefern der für schuldig Befundene notwendigerweise so und so handeln musste:

Wenn die Kenntniss, welche der Vertheidiger eines Verbrechers von dem Fall und seiner Vorgeschichte hat, weit genug reicht, *so müssen* die sogenannten Milderungsgründe, welche er der Reihe nach vorbringt, endlich die ganze Schuld hinwegmildern. Oder, noch deutlicher: der Vertheidiger wird schrittweise jenes verurtheilende und Strafe zumesende *Erstaunen mildern* und zuletzt ganz aufheben, indem er jeden ehrlichen Zuhörer zu dem inneren Geständniss nöthigt: „er musste so handeln, wie er gehandelt hat; wir würden, wenn wir strafen, die ewige Notwendigkeit bestrafen.“<sup>4</sup>

So berechtigt der Hinweis ist, dass die Kausalität einer Handlung theoretisch vollständig nachzuverfolgen ist, so vorsichtig wird man sein müssen, eilig ihre Entschuldbarkeit daraus abzuleiten. Handlungen sind nicht notwendig entschuldbar, wenn wir nur die Gründe für die jeweilige Handlung kennen oder anerkennen, ihnen also nicht ignorant gegenüber wären. Aber eine zu eindeutige Zuschreibung von Schuld und Unschuld, wie sie die Vergebung einträgt, erweckt den Eindruck, als hätte man es in aller Regel mit Menschen der Art von Shakespeare-Bösewichten zu tun, die keinen anderen

3 Zum Verstricktsein in Geschichten vgl. Schapp, Wilhelm, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, RoteReihe 10, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>2012.

4 Nietzsche, Friedrich, Menschliches, Allzumenschliches II, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 2, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München <sup>2</sup>1988, 367–704, 559.



Grund für ihr verletzendes Verhalten haben, als böse sein zu wollen. Menschen treten jedoch in der Regel nicht auf mit einem Ethos von „Huhu, ich bin der Bösewicht und Bösestun ist meine Pflicht.“ Vielmehr haben auch Menschen, die verletzend handeln, ihre Gründe, wenn man mit Rüdiger Bittner Handlungsgründe als Zustände und Ereignisse, als Züge einer Situation versteht, auf die wir reagieren<sup>5</sup>: „ein Grund sein, aus dem jemand etwas tut, das ist soviel wie, etwas sein, auf das die betreffende Handlung eine Reaktion ist“<sup>6</sup>. Vielleicht würden wir urteilen, dass die Gründe dieser Menschen in unseren Augen nicht genügend gut waren, um das verletzende Verhalten zu rechtfertigen, aber Gründe haben sie allemal und die sind in der Regel nicht das Verletzen-Wollen an sich. Tritt uns nun jemand mit der dezidierten Absicht gegenüber, uns zu vergeben, sagt dies etwas aus über die Haltung des Vergeben-Wollers zu uns und unseren Gründen, das der Beziehung möglicherweise ähnlich abträglich sein könnte, wie das vorausgegangene verletzende Verhalten.<sup>7</sup> Was genau könnte also das Problem mit dem Vergeben-Wollen, mit der Absicht zu vergeben sein, und wie ließe sich vor diesem Hintergrund von Vergebung reden, ohne dass diese Rede einen schalen Beigeschmack erhält?

Die Skepsis gegenüber absichtsvollem Vergeben nährt sich allerdings nicht nur aus den ungünstigen Implikationen für das zwischenmenschliche Miteinander, sondern ebenso aus denkerischen Schwierigkeiten. Wie könnte eine Absicht zu vergeben überhaupt gedacht werden, wenn Vergebung zumindest auch, wie weithin angenommen, das Aufgeben negativer Emotionen gegenüber dem Verletzer beinhaltet. So halten Paul M. Hughes und Brandon Warmke in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* etwa fest: „Commonly, forgiveness is thought to involve the giving up of certain negative emotions towards the wrongdoer, the forbearance of negative reactions against the wrongdoer, and possibly the restoration of the

---

5 Vgl. Bittner, Rüdiger, *Aus Gründen handeln, Ideen und Argumente*, Berlin 2005, 81–86.

6 A.a.O., 81.

7 Vgl. Bittner, Rüdiger, *Verwüstung durch Moral*, in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 98–103, 101f.

relationship with the wrongdoer.“<sup>8</sup> Entziehen sich Emotionen jedoch nicht unserer Verfügbarkeit? Unterstehen Emotionen tatsächlich unserem Willen oder ist unser Wollen vielmehr dem Einfluss unserer Emotionen unterstellt? Kann das Aufgeben negativer Emotionen dann überhaupt eine freie und autonome Handlung(-entscheidung) sein? Und gesetzt den Fall, diese Fragen wären zu verneinen, müsste Vergebung dann als reines Abfallprodukt einer Ursache-Wirkungskette verstanden werden, die eben das Entschwundensein (passiver Modus) negativer Emotionen zum Ergebnis hat, nicht aber eine autonom und frei intendierte Handlung ist? Müssten wir dann davon ausgehen, dass zu vergeben uns lediglich zustoßen kann; wenn man diesen Vorgang nicht gleich ganz dem Zufall preisgeben will und sich infolgedessen damit einverstanden zeigen müsste, dass man „aus Versehen“ vergeben kann?

Diesen Fragen werden wir im Folgenden in vier Schritten nachgehen. Erstens: Inwiefern lässt sich mit Vergebung *nichts* beabsichtigen? Zweitens: Inwiefern lässt sich *Vergebung* nicht beabsichtigen? Drittens: Könnte sich – wie für Smutek und seine Frau – Vergebung erst retrospektiv als „Vergebenheit“ erschließen? Und wenn ja, dann wäre viertens die Frage, wie.

---

8 Hughes, Paul M./Warmke, Brandon, Forgiveness, in: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford, Metaphysics Research Lab, Stanford University (2017), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/forgiveness/> (Zugriff:10.08.2018). Susanne Boshammer argumentiert in diesem Band gegen ein solches sentimentalistisches, also auf der Veränderung von Gefühlen basierendes Vergebungsverständnis. Boshammer geht von dem Vergebungsprivileg der „Opfer“ (gegenüber Dritten) aus und sieht dieses Privileg nicht haltbar auf der Grundlage eines sentimentalistischen Vergebungsverständnisses, insofern nicht nur die Opfer einer Verletzung, sondern auch Dritte Empörung empfinden und diese aufgeben können. Zu fragen wäre allerdings, ob die Empörung der direkt Betroffenen nicht von anderer Qualität ist als die Dritter bzw. ob es sich bei dem negativen Gefühl, das sich beim Vergeben ändert, nicht primär um den Schmerz handelt, den das Verletztsein hervorruft, als um moralische Empörung und somit um einen (Gefühls)Zustand, den sehr wohl ausschließlich direkt Betroffene empfinden und insofern als einzige „privilegiert“ wären zu vergeben. Zum Schmerz emotionaler Verletzungen als Gegenstand zwischenmenschlicher Vergebung gegenüber begangenem moralischem Unrecht als ihrem Gegenstand vgl. ausführlich Peisker (s. Anm. 2), 69–75.

## 1 Lässt sich mit Vergebung etwas beabsichtigen?

Beginnen wir also für eine erste Annäherung an eine Verhältnisbestimmung von absichtsvollem Handeln und Vergebung mit der ersten Frage, inwiefern sich mit Vergebung nichts beabsichtigen lässt. Auf den ersten Blick scheint die Annahme, dass man die Vergebung nicht nutzen kann, um mit ihr eine bestimmte (äußere) Absicht zu verfolgen, wohl relativ einleuchtend. Wie so oft, wenn Dinge nur Mittel zum Zweck sind, hat man auch bei der Vergebung den Eindruck, sie werde gewissermaßen ausgehöhlt, wenn man sie gezielt zum Erreichen irgendwelcher Ziele einsetzt. Jemand, der also beispielsweise vergibt, um sich zu rächen, etwa indem er durch sein „Vergeben“ die eigene moralische Überlegenheit demonstriert, vergibt wohl nur in Anführungszeichen.<sup>9</sup> Er legt also ein Verhalten an den Tag, was zwar nach außen hin wie Vergebung aussieht, sich aber nicht aus den Motivationen speist, von denen wir sagen würden, dass es ihrer bedarf, um das, was wie Vergebung aussieht, auch wirklich Vergebung nennen zu können. Und auch wenn dabei noch nicht einmal solch der Vergebung entgegengesetzte Intentionen wie Rachedanken eine Rolle spielen, sondern beispielsweise lediglich das Anliegen, der gesellschaftlichen Achtung teilhaftig zu werden, die sich mit dem Vergeben, weniger aber mit dem Rächen verdienen lässt<sup>10</sup>, scheint doch Vergebung höchstens ihrer Form, nicht aber ihrem Wesen nach vorzuliegen.

Damit von Vergebung die Rede sein kann, scheint kein Kalkül vorliegen zu dürfen, wie Jacques Derrida prominent konstatiert: „Ein ‚zweckbestimmtes‘ Verzeihen ist keine Vergebung, es ist allein eine politische Strategie oder psychotherapeutische Ökonomie“<sup>11</sup>. Doch Derrida würde noch weitergehen. Er hält es nicht nur für ausgeschlossen, dass Vergebung mit der Absicht vollzogen wird, vergebungsuntypische Dinge wie Rache oder Reputationspflege zu erreichen, sondern er hält es genauso ausgeschlossen, noch von

---

9 Sjöström, Arne/Braun, Judith/Gollwitzer, Mario, Rache und ihre Beziehung zu Strafe und Vergebung aus psychologischer Perspektive, in: Thorsten Moos/Stefan Engert (Hg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung, Normative Orders 15, Frankfurt a.M. 2015, 51–68, 60–65.

10 Vgl. den Beitrag von Sonja Fückler in diesem Band.

11 Derrida, Jacques, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbe dingt und jenseits der Souveränität, in: Lettre International 48 (2000), 10–18, 16.

Vergebung zu sprechen, wenn man sie zum Zwecke der Therapie, der Versöhnung oder Beziehungsbesserung praktizieren möchte. „Jedesmal“, so Derrida,

wenn das Vergeben im Dienste eines Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die „Vergebung“ nicht rein – noch ist es ihr Begriff.<sup>12</sup>

Dies dürfte bereits etwas weniger intuitiv sein. Wozu sollte man sonst vergeben, wenn nicht dafür, die Beziehung wieder in Ordnung zu bringen, sich zu versöhnen und den entstandenen Bruch zu reparieren? Was wäre falsch daran, wenn man dies mit der Vergebung beabsichtigt?

Das Problem, das Derrida hier sieht, ist, dass Vergebung durch die Einbindung in eine Mittel-Zweck-Relation einer ökonomischen Logik unterworfen wird und dadurch den Modus des Tausches statt der Gabe annähme.<sup>13</sup> Und ein ökonomisches Verständnis von Vergebung im Modus des Tausches statt der Gabe, hätte weitreichende Folgen für dieses Verständnis, die dem Phänomen möglicherweise nicht gerecht werden: Versteht man die Vergebung als strukturell ökonomisches Geschehen, müsste man nämlich folglich auch die Beteiligten als ökonomisch Handelnde begreifen. Ökonomisches Handeln wiederum ist rationales und planvolles Handeln, das auf der Kalkulierbarkeit von Kosten und Nutzen basiert und dadurch auch selbst kalkulierbar wird. Insofern bietet eine ökonomische Struktur Verlässlichkeit in dem Sinne, dass sie Raum für begründete Erwartungen bezüglich des Handelns des Gegenübers bietet. Eine erbrachte Vorleistung schafft die Grundlage für den Anspruch auf die vereinbarte Gegenleistung und macht sie einforderbar.<sup>14</sup> Derjeni-

12 A.a.O., 10.

13 Vgl. a.a.O.; Derrida, Jacques, Vergeben. Das Nichtvergebbare und das Unverjähbare. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien <sup>2</sup>2022.

14 Vgl. Sedláček, Thomáš, Die Ökonomie von Gut und Böse, München <sup>4</sup>2013, 28f.; Weitz, Bernd O./Eckstein, Anna, VWL Grundwissen, Freiburg <sup>5</sup>2019, 10–13; May, Hermann/May, Ulla, Wirtschaftsbürger-Taschenbuch. Wirtschaftliches und rechtliches Grundwissen, München <sup>8</sup>2009, 5f; Kodalle, Klaus-Michael, Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, München 2013, 65.

ge, der vergibt und dabei auf die Besserung des Gegenübers und der Beziehung sinnt, stellt seine Vergebung gewissermaßen unter einen Vorbehalt. Sie gilt, vorbehaltlich des Eintretens der anvisierten Besserung, der Therapie, wie Derrida sagen würde (s.o.). Aber was geschieht, wenn diese Besserung nicht eintritt. Ist dann die Vergebung nicht mehr gültig? War sie dann nie gültig? Wurde dann überhaupt vergeben, wenn Vergebung zurückgezogen werden könnte? Und umgekehrt: Träte die Verbesserung ein, dürfte dann der, dem Vergebung unter dieser Bedingung in Aussicht gestellt wurde, darauf bestehen, Vergebung zu erhalten? Wäre nicht derjenige, der der Forderung nachkommt, sich zu bessern, infolgedessen in der Position, für die erbrachte Leistung im Gegenzug die Vergebung einzufordern?

Von hier aus dürfte deutlich werden, inwiefern eine ökonomische Struktur der Vergebung problematisch wäre. Der Gedanke, die Vergebung wäre ein einfordersbares Verhalten, auf das man einen (Rechts-)Anspruch haben kann und zu dem man sein Gegenüber quasi verpflichten kann, widerstrebt einem intuitiven Vorverständnis von Vergebung ebenso wie die Vorstellung, man könnte die eigene Vergebung unter einen Vorbehalt stellen und ihre Wirksamkeit nur im Falle der Erfüllung irgendwelcher Bedingungen wirklich wirksam werden lassen.<sup>15</sup> „[Vergabung] ist eben kein Vertrag mit kleingedruckten Klauseln“, wie der Philosoph und Kulturwissenschaftler Thomas H. Macho formuliert. Wäre sie es, wäre sie „nur ein Pakt, eine spezielle Form des Ablaßhandels“<sup>16</sup>. Eine ökonomische Struktur der Vergebung hält sozusagen der Prüfung am Phänomen nicht stand. Wenn sich mit der Vergebung allerdings nichts beabsichtigen lässt, ohne dass Vergebung aufhört, Vergebung zu sein, dann ist zwischenmenschliche Vergebung an einen prekären Ort verwiesen,

---

15 Vgl. beispielsweise Scheiber, Karin, Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Religion in Philosophy and Theology 21, Tübingen 2006, 307f.; Kolnai, Aurel, Forgiveness, in: Proceedings of the Aristotelian Society 74 (1973/1974), 91–106, 101f.; Hallich, Oliver, Can the Paradox of Forgiveness Be Dissolved?, in: Ethical Theory and Moral Practice 16 (2013), 999–1017, 1002–1007; Kodalle (s. Anm. 14), 14 meint, es könne nicht angehen, einen Vergebungsakt als „Einlösung einer moralischen Forderung zu interpretieren“, möchte aber immerhin eine „*schwache Form des Verpflichtetseins* zum Verzeihen einräumen“.

16 Thomas H. Macho, Fragment über die Verzeihung, in: Zeitschrift 4 (1988), 135–145, 143.

denn weshalb sollte man *Vergebung selbst* beabsichtigen, wenn man mit ihr nichts beabsichtigen kann?

## 2 Lässt sich Vergebung selbst beabsichtigen?

Angesichts der vorausgegangenen Erläuterungen stellt sich nun also die zweite der eingangs angekündigten Fragen, die es zu erörtern gilt: Inwiefern lässt sich Vergebung an sich beabsichtigen oder nicht beabsichtigen? Hier lassen sich zwei Aspekte unterscheiden, nämlich erstens: Inwiefern bietet sich Vergebung ihrer Sache nach nicht an, beabsichtigt zu werden und zweitens: Wieso ist es problematisch, wenn wir sie dann doch beabsichtigen? Widmen wir uns zunächst dem ersten Aspekt als unmittelbarer Fortführung der bisherigen Gedanken. Vergebung ist wenig attraktiv, so hatte sich bisher gezeigt, weil man mit ihr nicht beabsichtigen kann, was angesichts von Brüchen in Beziehungen jedoch häufig unser Bedürfnis ist, wenn uns etwas an den fraglichen Personen liegt, nämlich die Beziehung wieder ins Lot zu bringen, eine Besserung zu erzielen und sich zu versöhnen. Dass man also mit Vergebung nichts beabsichtigen kann, trägt dazu bei, dass fraglich wird, wieso man Vergebung selbst beabsichtigen wollen sollte.

Darüber hinaus trägt ein weiterer Aspekt zu dieser Unattraktivität von Vergebung bei: sie läuft Gerechtigkeitsbedürfnissen zuwider. Darin unterscheidet sich die Vergebung von anderen, vergeltenden Umgangsformen mit Schuld *grundsätzlich*: sie folgt einer anderen Logik. Während ausgleichende Umgangsformen mit Verletzungen wie Strafe, Rache oder Wiedergutmachung einer nachvollziehbaren und scheinbar unmittelbar einleuchtenden Logik von ausgleichen-der Gerechtigkeit und Reziprozität folgen, scheint Vergebung dieser Logik gerade nicht zu folgen. Unser Gerechtigkeitsdenken ist geprägt von Entsprechungs- und Gegenseitigkeitserwartungen – eine Logik, die unser gesamtes Zusammenleben zutiefst durchdringt und der unmittelbare Plausibilität eignet.<sup>17</sup> „Auch heute noch, in unserer

17 Vgl. Maes, Jürgen, Gerechtigkeitsmotiv und sozialetische Orientierung. Der Glaube an eine gerechte Welt und seine Implikationen für ethische Werthaltung, in: *Erwachsenenbildung* 3 (2009), 125–128; Maes, Jürgen, Gerechtigkeit und Eigennutz. Macht und Mythos zweier Motive, in: Kai Horstmann/Michael

eigenen Gesellschaft“, so der Philosoph Fabian Bernhardt, „ist die Idee der Gerechtigkeit auf die Idee eines Gleichgewichts bezogen. Justitia hält noch immer eine Waage in der Hand“<sup>18</sup>. Die Logik der Vergebung, die nicht auf der ökonomischen Logik von Austausch, Gegenseitigkeit und Ausgleich zu beruhen scheint, steht dem entgegen und ist nicht in derselben Weise intuitiv ergreifbar: Den Impuls „Das geschieht ihm recht!“ empfinden wir, wenn jemanden die gerechte Strafe ereilt, nicht, wenn jemandem unverhofft vergeben wird.

Wenn es bei der Vergebung aber weder um das Bedürfnis des Verletzten nach einer Beziehungsbesserung oder Versöhnung gehen kann noch um das Gerechtigkeitsbedürfnis des Verletzten, was soll dann das Moment sein, das einen Verletzten zur Vergebung bewegt? Wir kennen es aus eigenen Erfahrungen und zahlreichen Beispielen des Fiktiven: Man kann genüsslich in Rachefantasien schwelgen<sup>19</sup> – wer aber gibt sich stundenlang lebendigen Vergebungsfantasien hin, in denen man sich lustvoll möglichst plastisch ausmalt, wie das ideale Aufeinandertreffen zwischen einem selbst und demjenigen, dem man vergeben möchte, abliefe; was derjenige sagen würde, was man erwidern würde; wie er schauen würde, wenn man genüsslich vergibt und wessen Augen diese Szene bestenfalls beobachten würden, um maximalen Genuss bei der Vergebung zu verspüren? Für das Phänomen der Rachefantasie scheint es keine Entsprechung einer Vergebungsfantasie zu geben. Und entsprechend ist auch das Motiv zur Vergebung nicht in der Weise nachvollziehbar wie das Motiv zur Rache. „Wer einen festen Rachevorsatz unerledigt in sich trägt“, so der Philosoph Peter Sloterdijk, „ist vor Sinnproblemen bis auf weiteres sicher“<sup>20</sup>, denn „[d]ie tiefe Einfachheit der Rache befriedigt das allzu menschliche Bedürfnis nach starker Motivierung. Ein Motiv, ein Agent, eine notwendige Tat: Das ergibt das Formular zum vollkommenen Projekt.“<sup>21</sup> Die Rache, so macht Sloterdijk deutlich,

---

Hüttenhoff/Heinz Koriath (Hg.), *Gerechtigkeit – eine Illusion? Interdisziplinäre Ringvorlesung Saarbrücken WS 2002/3, Symposium. Anstöße zur interdisziplinären Verständigung* 5, Münster 2004, 125–143, bes. 131–136.

18 Bernhardt, Fabian, *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Berlin 2021, 232.

19 Vgl. a.a.O., 254–256. 273–281.

20 Sloterdijk, Peter, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp Taschenbuch 3990, Frankfurt a.M. 52019, 98.

21 Ebd.

hat nicht dasselbe Problem wie die Vergebung, krampfhaft nach einem Motiv suchen zu müssen. Vergebung hat – anders als die Rache – nichts Projekthaftes. Während das Gefühl der Lust auf Rache sich von selbst erklärt, weil es eben eine Lust ist und die beflügelnde Form des Vorhabens annimmt, müsste man für so etwas wie eine „Lust auf Vergebung“ zu Erklärungen anheben, wie sich eine solche Lust anfühlen soll, denn Vergebung hat – soweit wir bisher gesehen haben – nichts Lustvolles an sich und lädt nicht in selber Weise wie die Rache zu fiebrig engagiertem Projektieren ein. Wir hätten manches Mal vielleicht nicht übel Lust, uns zu rächen. Wer aber kennt schon das Gefühl, nicht übel Lust zu haben, zu vergeben? Dies ist jedoch ein nicht unerhebliches Problem für die Vergebung, denn, so erläutert Robert Spaemann in Bezug auf Handlungsmotivationen: „Um etwas zu tun, was an sich gut ist, muß es auch in irgendeinem Sinne für mich gut sein, denn es muß mir zum Motiv werden können, und ich muß darin auf irgendeine Weise eine Befriedigung finden, sonst würde ich es gar nicht wollen können.“<sup>22</sup> In welchem Klima kann Vergebung dann gedeihen, wenn es nicht das der Gerechtigkeit oder des Lustgewinns ist? Wo läge der *benefit* des Vergebens für den Vergebenden, von dem Spaemann meint, es bauche ihn, um zu solchem handeln motiviert zu werden? Wenn man also fragt, inwiefern sich Vergebung nicht beabsichtigen lässt, dann lässt sich zunächst festhalten, dass sich Vergebung gewissermaßen widerspenstig dazu verhält, gewollt zu werden. Sie biedert sich uns nicht an. Ihre Anmutungsqualität ist keine solche, die sich uns unmittelbar und intuitiv erschließt. Es ist nichts Lustvolles an ihr, sie entspricht nicht dem Gerechtigkeitsdenken, kurz: es ist nicht klar, was Vergebung überhaupt in einer Weise attraktiv machen würde, dass wir sie beabsichtigen wollen würden.

Darüber hinaus ergibt sich jedoch ein weiteres Problem hinsichtlich des Vergeben-Wollens. Dass sich Vergebung einer Entsprechungs- und Gegenseitigkeitslogik zu widersetzen scheint, die auf Gerechtigkeit zielt, könnte weiter greifen als nur Vor- und Gegenleistungen für Vergebung auszuschließen und damit das Vergeben-Wollen noch auf andere Weise problematisch machen. Nicht nur, dass schwierig zu erklären ist, was uns vergeben wollen lässt – auch ge-

22 Spaemann, Robert, *Moralische Grundbegriffe*, beck'sche Reihe 256, München 2004, 27.



setzt den Fall, wir würden – warum auch immer – vergeben wollen, könnte das ein Problem für die Vergabung sein. Sie scheint sich auf fundamentalere Weise gegen Intentionalität zu sperren. Schon allein ein Bewusstsein davon zu vergeben beziehungsweise Vergabung zu erhalten könnte die Vergabung womöglich in Reziprozitätsverhältnisse einbinden. Möglicherweise lässt sich zwischenmenschliche Vergabung als bewusster und intentionaler Akt nicht denken, ohne sie in eine ökonomische Struktur einzubinden. Dann ließe sie sich jedoch entweder gar nicht – oder aber nicht als bewusster und intentionaler Akt – denken, denn die Einbindung in eine ökonomische Struktur, so hatte sich gezeigt, würde die Vergabung annullieren. Derrida formuliert dies in ähnlicher Weise für die Gabe. Echte Gabe, so meint Derrida, ist eine Gabe, die durch den Empfänger nicht erwidert und vom Geber nicht mit Blick auf irgendeinen Nutzen gegeben wird.<sup>23</sup> Doch schon die Identifikation der Gabe *als Gabe* durch den Geber und den Empfänger würde dazu führen, weil das Erkennen der Gabe durch den Empfänger, sobald dieser etwas ihm *als Gabe* gegeben erkennt, schon ein Anerkennen der Gabe wäre und eine Art symbolische Erwidern.<sup>24</sup> Und genauso wäre das Bewusstsein des Gebers, etwas *als Gabe* zu geben schon eine symbolische Gratifikation, wenn man sich etwa in seiner Freigebigkeit und Güte gefällt oder auch nur Freude an der Freude des Beschenkten hat. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art selbstgefälliger und narzißtischer Dankbarkeit“<sup>25</sup>, mit der man sich selbst zirkulär Anerkennung erweisen würde. Sobald man sich der Gabe beziehungsweise des Gebens *als solchem* bewusst ist, bindet man die Gabe in ein ökonomisches Tauschgeschehen ein mit allen Folgen, die sich oben bereits gezeigt hatten. Deswegen kann Derrida davon sprechen, dass die Dinge, die notwendig sind, um von einem Gabeereignis sprechen zu können, nämlich Geber, Gabe und Empfänger, zugleich die Dinge sind, die es *unmöglich* machen, noch davon zu sprechen: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend ‚einer‘ irgend ‚etwas‘ irgend ‚einem anderen‘ gibt)“, so Derrida, „bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Un-

---

23 Derrida, Jacques, Falschgeld. Zeit geben I. Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzl, München 1993, 22.

24 A.a.O., 36.

25 Ebd.

möglichkeit der Gabe. [...] [D]iese Bedingungen der Möglichkeit er-geben [produire] oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe“<sup>26</sup>.

Lässt sich dies auf die Vergebung übertragen? Müsste man, um Vergebung nicht automatisch zu annullieren, also eine Vergebung denken, bei der weder dem Vergeber bewusst ist, dass er vergibt, noch demjenigen, dem vergeben wird, dass ihm vergeben wird? Was soll Vergebung dann noch sein, wenn keiner derjenigen, die sie betrifft, etwas von ihr merken darf? Um dieser Problematik zu begegnen, scheint es lohnenswert, Derrida mit Jean-Luc Marion und Bernhard Waldenfels ins Gespräch zu bringen und von dort aus zu modifizieren.

### 3 Kann sich Vergebung erst retrospektiv erschließen?

Erinnern wir uns noch einmal an Smutek und seine Frau. Offenkundig hat Smutek – was auch immer er tat – nicht mit der Absicht getan zu vergeben und doch hat sich seiner Frau durch sein Verhalten eine Wirklichkeit erschlossen, in der es sich so anfühlt, als hätte er ihr vergeben (s.o.). Offenbar hat sich ein Gefühl dessen eingestellt, das ich im Folgenden in Anlehnung an den Begriff der Gegebenheit „Vergebenheit“ nenne. Könnte das In-Erscheinung-Treten von Vergebung in der Wahrnehmung von „Vergebenheit“ durch den Vergebungsempfänger liegen? Könnte diese Wahrnehmung des Empfängers den Vergeber allererst als solchen konstituieren? Wäre dies der Fall, würde sich der Vergeber sein Vergeber-Sein nicht selbst verdanken. Der Vergeber könnte sich entsprechend als ein solcher Vergeber gewahr werden, der sein Vergeber-Sein nicht als eigene Qualität und sein Vergeben nicht als autarken, selbst-initiierten Akt interpretieren kann, sondern gewissermaßen als „fremdverschuldet“. So macht Jean-Luc Marion etwa darauf aufmerksam, dass der „Effekt“ der Gabe nicht in der Hand des Gebers liegt. Ob eine Gabe ihren Effekt entfaltet, das heißt ob sie als Gabe verstanden und empfangen wird, entzieht sich der Kontrolle und Verfügbarkeit des

---

26 A.a.O., 22.

Gebers.<sup>27</sup> Daher meint Marion, „dass also der Effekt keinen Geber für sein Sich-Geben benötigt“<sup>28</sup> und der Empfänger die Gabe und den Geber konstituiere, weil sich in seinem Empfangen der Gabe als Gabe oder eben nicht als Gabe entscheide, ob ein Gabeereignis stattgefunden hat: „In der Tat: Erst darüber, dass es der Gabe-Empfänger ihm bezeugt (was seiner Kontrolle entzogen bleibt), erhält der Geber das Bewusstsein, gegeben zu haben, folglich sein Selbstbewusstsein.“<sup>29</sup> Lässt sich dies auf die Vergebung übertragen? Könnte sich die Frage, ob Vergebung stattfindet, daran entscheiden, ob der Empfänger dessen, was als Vergebung gemeint ist, diese auch als solche erfährt, ob er feststellt, dass ihm vergeben worden ist, das heißt „Vergebenheit“ empfindet? Könnte sich also im Empfänger entscheiden, ob Vergebung sich ereignet und ein Vergeber vergeben hat? Nun ist es bei Marion, der dies in Bezug auf die Gabe, nicht die Vergebung formuliert, so, dass *alles*, was einem erscheint, als *gegeben* erscheinen kann: „Was sich zeigt, gibt sich zuerst.“<sup>30</sup> Das hängt bei Marion damit zusammen, dass sein Interesse nicht eigentlich der Gabe als Phänomen gilt, sondern der Phänomenalität von Dingen überhaupt, das heißt ihrer Art und Weise zu erscheinen. Phänomenalität als solche charakterisiert Marion als Gegebenheit. Aus diesem Grund kann er formulieren, dass alles, was erscheint, als *gegeben* erscheint. Dass es jedoch auf diese Weise erscheint, hängt bei Marion, wie bereits erläutert, ausschließlich vom Empfänger ab.

Ob es sich anbietet, den phänomenologischen Begriff der Gegebenheit so stark vom Akt des Gebens und der Gabe her zu denken, kann für den hier interessierenden Zusammenhang offengelassen werden – möglicherweise erscheint alles, was erscheint, als durch einen Akt des Gebens gegeben, möglicherweise nicht.<sup>31</sup> Offensichtlich dürfte jedoch sein, dass dies in Bezug auf das *Vergeben* nicht

27 Marion, Jean-Luc, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg i.Br. 2015, 179f.

28 A.a.O., 179.

29 A.a.O., 180.

30 Ebd.

31 Derrida gibt allerdings im Gespräch mit Marion zu bedenken: „I am not convinced that between the use of Gegebenheit in phenomenology and [...] the gift, there is a semantic continuity. I am not sure that when, of course, Husserl refers, extensively and constantly, to what is given to intuition, this given-ness, this Gegebenheit has an obvious and intelligible relationship to the gift, to being given as a gift. [...] When Husserl says Gegebenheit, and when phenome-

der Fall ist: Nicht alles, was uns erscheint, kann uns als vergeben erscheinen. Vergebung hat nur in ganz spezifischen Situationen überhaupt ihren Ort, nämlich dort, wo eine ernsthafte, veritable Verletzung stattgefunden hat. Nur wo eine solche Verletzung vorangegangen ist, könnte uns potentiell etwas als vergeben erscheinen. Um das präzise fassen zu können, bietet es sich an, Bernhard Waldenfels' Konzept vom „antwortenden Geben“ beziehungsweise „nehmenden Geben“ zur Hilfe zu nehmen. Und damit kommen wir zu der vierten und letzten Frage, nämlich auf welche Art und Weise eine sich erst retrospektiv durch die Wahrnehmung des Empfängers erschließende Vergebung gedacht werden kann und wie sich Vergebung in diesem Sinne vollzieht.

#### 4 Wie vollzieht sich Vergebung?

Der Gedanke vom Geben und Vergeben als antwortendem Handeln steht bei Waldenfels im Zusammenhang seines Gesamtkonzepts einer „responsive[n] Rationalität“<sup>32</sup>, in dem er das Verhältnis zur Welt als ständiges Antworten auf fremde Ansprüche denkt und von dort aus eine Konzeption des Handelns entwickelt, die die „Responsivität als Grundzug menschlichen Verhaltens“<sup>33</sup> ausweist.

---

nologists in the broad sense say Gegebenheit, something is given, they refer simply to the passivity of intuition“ (Kearney, Richard/Derrida, Jacques/Marion, Jean-Luc, On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney, in: John D. Caputo/Michael J. Scanlon [Hg.], *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington 1999, 54–78, 58). Auf die Konsequenzen eines solchen Phänomeologieverständnisses für das Phänomen der Gabe macht aufmerksam Dalferth, Ingolf Ulrich, Umsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen, in: *Studia Theologica* 59 (2005), 83–103, 83–86; vgl. auch ders., Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe, in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München 2007, 159–191, 161–164.

32 Waldenfels, Bernhard, Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, 35–49, 45.

33 Ebd.; vgl. auch Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 13–19.

In allen unsere Handlungen, so meint Waldenfels, antworten wir auf einen fremden Anspruch, der zuvor an uns ergangen ist. Jede Handlung hat ihren Anfang nicht in uns, sondern außerhalb von uns und unser Handeln ist lediglich eine Antwort darauf.<sup>34</sup> Man ist also im Sinne Waldenfels ein ständig zur Antwort Genötigter. Sofern man in irgendeiner Weise handelt, hat man sich dem Anspruch offenkundig nicht entziehen können, auf den das Handeln eine Antwort ist. Auch das Geben und Vergeben versteht Waldenfels als antwortendes Handeln, also als Antworten auf einen fremden, äußeren Anspruch, der an einen ergeht und dem man sich nicht entziehen kann.

Mithilfe dieser Figur lässt sich die bei Marion eingezogene Universalität alles Erscheinenden als gegeben modifizieren für die Partikularität von Erscheinendem als vergeben. Nur in solchen Situationen ergeht ein Anspruch an den Verletzten zu vergeben, wo eine Verletzung vorausgegangen ist. Das Problem, das jedoch bestehen bleibt, ist jenes, das unter der Chiffre des „Paradoxes der Vergebung“<sup>35</sup> rangiert, nämlich, dass nicht zu plausibilisieren ist, inwiefern eine Situation ernsthafter Verletzung den Verletzten zur Vergebung reizen könnte. Der Ruf nach Vergebung, der fremde Anspruch, Vergebung zu gewähren, müsste schließlich in solchen Situationen als unumgänglich vernommen werden, in denen gerade nichts für die Vergebung zu sprechen scheint, eben weil eine ernsthafte Verletzung stattgefunden hat. Es ist also, mit Waldenfels gesprochen, nach wie vor nicht zu plausibilisieren, weshalb in einer Situation veritabler Verletzung plausiblerweise der Anspruch an den Verletzten ergehen sollte zu vergeben. Das Paradox bleibt irreduzibel bestehen.

Es nimmt daher kaum wunder, dass sowohl Derrida als auch Marion und Waldenfels in diesem Zusammenhang die Kategorie

---

34 Vgl. Waldenfels, Bernhard, Das Un-Ding der Gabe, in: Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Suhrkamp Taschenbuchwissenschaft 1336, Frankfurt a.M., 1997, 385–409, 395; ders. (s. Anm. 32), 47.

35 Zur Begrifflichkeit vgl. Kolnai (s. Anm. 15); der Sache nach vgl. Derrida (s. Anm. 11); vgl. auch Hallich (s. Anm. 15); Zaibert, Leo, The Paradox of Forgiveness, in: Journal of Moral Philosophy 6 (2009), 365–393; Schleiff, Matthias, Paradox und Praxis der Vergebung, in: Hans-Peter Großhans u.a. (Hg.), Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 357–371, 363.

des Ereignishaften einführen, das einen unvorhersehbar trifft.<sup>36</sup> Der unbegründete, widervernünftige Anspruch, auf den das Vergeben eine Antwort ist, und die sich nicht nachvollziehbar aufdrängende „Vergebbarkeit“<sup>37</sup>, die sich dem potentiellen Vergeber zeigt, sind so bestimmt als das „Möglich-Unmöglich“<sup>38</sup>, das einen gleich einem „Spuk“<sup>39</sup> heimsucht. „Diese Heimsuchung ist die gespenstische Struktur der Erfahrung des Ereignisses, und sie ist absolut wesentlich“<sup>40</sup>, denn das Ereignis ist als „absolute Überraschung“<sup>41</sup> unvorhersehbar und bricht unerwartet über einen herein. „Bevor es sich ereignet, kann das Ereignis mir nur als unmögliches erscheinen. Das heißt aber nicht, dass es nicht stattfinden kann, dass es nicht existiert; es heißt nur, dass ich es weder auf theoretische Weise aussagen noch es vorhersagen kann.“<sup>42</sup>

In diesem Sinne können wir der Vergebung nicht habhaft werden. Aber genau darin könnte die Chance der Vergebung liegen. Dadurch, dass sich dem Verletzten die Verletzung unvorhersehbar und unkalkulierbar als vergebbar aufdrängt und ihn als fremder Anspruch zum Vergeben nötigt, ist das Vergeben-Wollen nichts, was sich der Vergeber zu seiner eigenen Gloria anrechnen kann. Im Gegenteil wird er sich seines Vergebens erst durch die Wahrnehmung von „Vergebenheit“ durch den Vergebungsempfänger bewusst. Ein Vergeber wäre kein Vergeben-Woller und damit könnte viel gewonnen sein. Die Ereignishaftigkeit der Vergebung wäre insofern die Bedingung ihrer Möglichkeit. Nur, wo Vergebung einen unvorhersehbar ereilt, ist sie davor gefeit, in eine Ökonomie oder Gönnerhaftigkeit umzuschlagen.

36 Vgl. Derrida, Jacques, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003, 27–31; Waldenfels (s. Anm. 34), 391; Marion (s. Anm. 27), 188–212.

37 In Anlehnung an Marions Begriff der „Gebbarkeit“ der Gabe, mit dem er darauf abhebt, dass sich irgendetwas einem Geber als gebbar gleichsam aufdrängt: „Gebbarkeit gestattet nicht nur ein Sich-Geben(-lassen). Sie verlangt danach. Es geht um die Gabe als das, was gegeben werden muss“ (Marion [s. Anm. 27], 196).

38 Derrida (s. Anm. 36), 51.

39 A.a.O., 36.

40 A.a.O., 38.

41 A.a.O., 35.

42 Ebd.

Versteht man Vergebung allerdings in diesem Sinne, dürfte zweierlei deutlich sein: *Erstens* entzieht sich das Vergeben dann der Be- und Empfehlbarkeit. Wo zu vergeben kein intentionaler Akt ist, kann man einen Menschen auch nicht sinnvoll dazu verpflichten. *Zweitens* handelt es sich bei Vergebung entsprechend um ein absolutes Spitzenphänomen, das einigermaßen rar sein dürfte. Vergebung könnte also möglicherweise realiter viel seltener stattfinden als – vor allem, aber nicht nur, in christlichen Foren – die Rede von ihr ist. Entsprechend würde es sich meines Erachtens empfehlen, sparsamer von Vergebung zu sprechen. Ginge uns viel verloren, wenn wir anerkannten, dass wir seltener vergeben als wir uns und anderen angesichts gesellschaftlicher Vergebungsideale (s.o.) gerne glauben machen würden? Wohl kaum. Unser Handlungsrepertoire umfasst etliche Formen des Umgangs mit entstandenen Verletzungen. Wir können versuchen, uns über das Schließen von Kompromissen einander wieder anzunähern und zu vertragen, wir können Wiedergutmachungs- und andere Ausgleichsversuche<sup>43</sup> unternehmen, wir können versuchen das Verhalten unseres Gegenübers nachzuvollziehen<sup>44</sup>, nachsichtig sein<sup>45</sup> oder aber getrennter Wege gehen. Es muss nicht immer Vergebung sein.

---

43 Vgl. die Beiträge von Ulrike Link-Wieczorek und Lisanne Teuchert in diesem Band.

44 Vgl. den Beitrag von Sonja Fückler in diesem Band.

45 Vgl. den Beitrag von Susanne Boshammer in diesem Band.

## Moralische Verletzungen und die normative Kraft des Verzeihens

In seinen 1851 erstmalig erschienenen *Aphorismen zur Lebensweisheit* erzählt der Philosoph Arthur Schopenhauer die kurze Geschichte von den Stachelschweinen im Winterwald.<sup>1</sup> Es ist bitterkalt und die Tiere rücken nah aneinander, „um sich durch die gegenseitige Wärme vor dem Erfrieren zu schützen.“ Doch die Nähe hat einen Preis, denn „bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln, welches sie dann wieder voneinander entfernte“, bis „das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammenbrachte“ usw. Schopenhauers Parabel bietet ein anschauliches Bild für einen Lebensumstand, der in den letzten Jahrzehnten zunehmend philosophische Aufmerksamkeit erfährt. Gemeint ist die menschliche Vulnerabilität, eine Verletzbarkeit, die mit unserem Dasein naturgemäß einhergeht und uns vom Moment unserer Geburt bis zum Tag unseres Todes begleitet. Die Kälte des Waldes, die existentielle Angewiesenheit auf die Nähe anderer, die fremden und eigenen Stacheln – sie symbolisieren die Kulisse der Widrigkeiten, vor der sich unser Leben abspielt und die uns anfällig für Verletzungen machen. Kein Mensch ist unverwundbar.

Für das Gelingen unseres Zusammenlebens ist es daher entscheidend, dass wir Wege finden, angemessen mit den Verletzungen umzugehen, die wir einander unweigerlich zufügen, und das gilt insbesondere für die Art von Verletzungen, um die es im Folgenden gehen soll. Der Philosoph Jeffrie Murphy bezeichnet sie als „moral injuries“<sup>2</sup> und meint damit Situationen, in denen Menschen die

---

1 Schopenhauer, Arthur, Die Stachelschweine, in: ders., Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Stuttgart 1965, 765.

2 Murphy, Jeffrey, Forgiveness and Resentment, in: ders./Jean Hampton (Hg.), Forgiveness and Mercy, Cambridge 1988, 14–34, 25.



moralischen Rechte anderer bewusst missachten, ihnen also nicht nur *weh*, sondern schuldhaft *Unrecht* tun. In den Leidtragenden kann diese Erfahrung neben Enttäuschung und Schmerz spezifische Gefühle von Groll und Empörung hervorrufen und das aus gutem Grund:

One reason we so deeply resent moral injuries done to us is not simply that they hurt us in some tangible or sensible way; it is because such injuries are also messages – symbolic communications. They are ways a wrong-doer has of saying to us ‚I count but you don’t‘ [...]. Intentional wrong-doing [...] involves a kind of injury that is not merely tangible and sensible. It is moral injury and we care about such injuries.<sup>3</sup>

Tatsächlich bedeutet die Erfahrung von Unrecht eine ganz eigene Herausforderung für unseren Umgang miteinander und sie kann Menschen nachhaltig prägen. Manche moralischen Verletzungen hinterlassen Narben, die dauerhaft spürbar und oft auch für diejenigen erkennbar sind, die den Betroffenen nahestehen. Das gilt interessanterweise für beide Seiten: Menschen, die anderen Unrecht getan haben, tragen mitunter lange an ihrer Schuld, denn längst nicht jeder Schaden lässt sich wieder gut machen und niemand kann die Zeit zurückdrehen. Wie also sollen wir mit moralischen Verletzungen umgehen – denen, die wir selbst erleiden und denen, die wir anderen zufügen?

Eine traditionsreiche Antwort auf diese Frage verweist auf die menschliche Fähigkeit zu verzeihen. Die Philosophin Hannah Arendt hat sie als ein „Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit“ bezeichnet, „dagegen, dass man Getanes nicht rückgängig machen kann“. Verzeihen könne „von den Folgen der Vergangenheit sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie den, dem verziehen wird“. Auf diese Weise verhindere Vergebung<sup>4</sup>, dass die Folgen unseres Tuns „uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfol-

---

3 Ebd.

4 Ich benutze im Folgenden die Begriffe *verzeihen* und *vergeben* bzw. *Verzeihen* und *Vergebung* austauschbar und in ihrer säkularen Bedeutung. Die mit dem Begriff der Vergebung häufig verbundene religiöse Konnotation, wonach Vergebung – im Unterschied zum Verzeihen – Gott vorbehalten ist, bleibt hier unberücksichtigt.

gen [...], im Guten wie im Bösen.“<sup>5</sup> Hannah Arendt steht mit dieser Auffassung nicht allein. Viele betrachten das Verzeihen als eine Art Therapeutikum für „Wunden, die die Zeit nicht heilt“<sup>6</sup>. Doch was verbirgt sich hinter der befreienden Kraft des Verzeihens? Was tun wir, wenn wir jemandem verzeihen, und was ändert sich, wenn uns verziehen wird? Diesen Fragen gehe ich im Folgenden nach.

Dazu werde ich zunächst erläutern, worin sich das Verzeihen von anderen Formen des entlastenden Umgangs mit Unrecht unterscheidet. Dazu gehören das Vergessen, die Nachsicht und das Entschuldigen. In der Betrachtung dessen, was Verzeihen *nicht* ist, zeichnen sich erste Konturen dieser Praxis ab (1). Im zweiten Teil des Textes geht es dann darum, diese Konturen mit Inhalt zu füllen, um die Frage zu beantworten, was den Vorgang des Verzeihens als solchen auszeichnet. Dabei will ich deutlich machen, inwiefern es beim Verzeihen um mehr geht als einen emotionalen Sinneswandel: Wenn wir verzeihen, beschließen wir nicht nur, Wut und Groll hinter uns zu lassen, sondern machen Gebrauch von einer uns eigenen normativen Autorität.<sup>7</sup> Wer verzeiht, so meine These, entbindet die andere Person von der Verpflichtung, sich ihr Fehlverhalten ihm gegenüber zum Vorwurf zu machen, und erlaubt ihr, mit sich selbst ins Reine zu kommen (2).

## 1 Was Verzeihen nicht ist: Erste Konturen

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erforschte der Physiologe Walter Cannon, wie Menschen sich in Situationen verhalten, die sie als bedrohlich empfinden, und er prägte in diesem Zusammenhang den Begriff der „Kampf-oder-Flucht“-Reaktion: Werden wir angegriffen oder verletzt, setzt unser Organismus bestimmte Stoffe frei, die uns physiologisch in die Lage versetzen sollen, entweder zurückzuschla-

---

5 Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1952, 301.307.302 (in der Reihenfolge der zitierten Passagen).

6 Schimmel, Solomon, *Wounds not Healed by Time. The Power of Repentance and Forgiveness*, Oxford 2004.

7 Siehe dazu auch: Bennett, Christopher, *The Alteration Thesis. Forgiveness as a Normative Power*, in: *Philosophy and Public Affairs* 46 (2018), 207–233.

gen oder das Weite zu suchen.<sup>8</sup> Gleichzeitig richtet sich die Wahrnehmung neu aus: Der sprichwörtliche Tunnelblick sorgt dafür, dass wir nahezu ausschließlich auf die Gefahr fokussiert sind, die von unserem Gegenüber ausgeht.

Im Fall von moralischen Verletzungen zeigt sich etwas ganz Ähnliches. Werden wir getäuscht, hintergangen, betrogen oder herabgesetzt, sehen wir in der Person, die uns beispielsweise bestohlen hat, fortan vor allem die Diebin und erleben die Missachtung unserer Rechte wie einen Angriff. Das kann den Wunsch nach Vergeltung in uns wecken, aber auch den Impuls, auf Distanz zu gehen, um uns vor weiteren Wunden zu schützen. Allerdings sind beide Strategien nur bedingt hilfreich: Häufig können wir Menschen, die uns verletzt haben, nicht dauerhaft aus dem Weg gehen, und auch die Möglichkeit, andere für ihr Fehlverhalten büßen zu lassen, steht uns – selbst wenn wir das wollten – nicht immer offen. Sowohl Abstand als auch Gegenwehr erweisen sich zudem nicht selten als kontraproduktiv: Statt Entlastung zu bringen, führen sie oft eher dazu, dass sich Spannungen und Konflikte verstetigen, zumal wir im Zorn oft überreagieren und uns dann selbst ins Unrecht setzen.

Die Bereitschaft zu verzeihen, bildet einen deutlichen Kontrast zu solchen „Kampf- oder Flucht“-Reaktionen. Verzeihen setzt voraus, dass wir unser Gegenüber nicht ausschließlich als Angreifer wahrnehmen, und es beinhaltet den Entschluss, weder zurückzuschlagen noch Abstand zu suchen. Im Gegenteil: Wer verzeiht, kommt der Person, die ihn verletzt hat, entgegen und statt sie mit Kälte oder Verachtung zu strafen, trägt er zu ihrer Entlastung bei. Um genauer zu verstehen, worin diese Entlastung besteht und worauf sie beruht, ist es hilfreich, das Verzeihen von anderen Umgangsweisen mit moralischen Verletzungen zu unterscheiden, die ähnlich befreiende Effekte haben können. Dazu zählt neben dem bewussten Vergessen und der Nachsicht auch das Entschuldigen.<sup>9</sup>

---

8 Siehe dazu und zum Folgenden: Boshammer, Susanne, Vergelten – Verstehen – Verzeihen? Begriffliche Klärungen des Umgangs mit Unrecht aus philosophischer Sicht, in: *Konfliktodynamik* 12 (2023), 180–186.

9 Die Liste ist nicht abschließend. Zum Unterschied zwischen Verzeihen und weiteren damit verwandten Phänomenen wie Rechtfertigung, Billigung, Gnade und Versöhnung siehe mit jeweils weiterführender Literatur Hughes, Paul M./Warmke, Brandon, Forgiveness, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

## 1.1 Vergessen statt Vergeben

Auf die Frage nach dem richtigen Umgang mit moralischen Verletzungen gibt es keine allgemeingültige Antwort. Welche Reaktion im konkreten Einzelfall angemessen ist, hängt immer auch von den jeweiligen Umständen ab, etwa davon, wie schwerwiegend der entstandene Schaden ist, oder davon, ob unser Gegenüber aus Unachtsamkeit, aus Gleichgültigkeit oder aus Niedertracht gehandelt hat. Wenn es sich um eine Person handelt, die wir kennen, spielt zudem meist eine Rolle, ob wir früher schon ähnliche Erfahrungen mit ihr gemacht haben oder ob ihr Fehlverhalten eher untypisch für sie ist. Unrecht ist ein weites Feld und auch hier gibt es Bagatelldelikte, moralische Blessuren, die kaum der Erwähnung und weniger noch der Erinnerung wert sind. Dass meine Kollegin bei meiner Abschiedsfeier nicht aufgetaucht ist, obwohl sie mir schon vor Wochen versprochen hatte, früh genug zu kommen, um das Buffet mit aufzubauen, war nicht in Ordnung. Aber schnell fanden sich genug andere helfende Hände und das Fest war auch ohne sie rundum gelungen. In Fällen wie diesem entscheiden sich Menschen mitunter, den Vorfall einfach zu vergessen und ihn getreu der *Maxime* „Schwamm drüber!“ aus dem Gedächtnis zu streichen. Dem chinesischen Philosophen Konfuzius wird der Satz zugeschrieben „To be wronged is nothing unless you continue to remember it“, und die Chancen stehen gut, dass unerfreuliche Erlebnisse, die keinen bleibenden Schaden verursacht haben, früher oder später in Vergessenheit geraten, wenn wir die Erinnerung daran nicht bewusst wachhalten. Im Erfolgsfall hat solch gezielte Vergesslichkeit etwas Befreiendes: Was wir nicht erinnern, ist wie nie passiert und kann uns selbst und unsere Beziehung zu anderen nicht weiter belasten.

Die Kunst des bewussten Vergessens besteht dabei vor allem darin, sich so zu verhalten, als sei nichts weiter geschehen. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf andere Dinge und schenken dem unerfreulichen Ereignis keinerlei Beachtung. Darin besteht ein erster Unterschied zwischen dem Vergessen und dem Verzeihen, denn Verzeihen beinhaltet, dass wir uns klar vor Augen führen, was vorgefallen

---

(Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta/Uri Nodelman (Hg.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/forgiveness/> (Zugriff: 12.05.2025).

ist, und dass wir es als Unrecht benennen.<sup>10</sup> Wer verzeiht, richtet den Blick gezielt auf die moralische Verletzung und macht sie ausdrücklich zum Thema. Anders als das Vergessen ist Verzeihen zweitens ein Vorgang, der eine bestimmte Person oder Gruppe adressiert: Wir vergessen etwas, aber wir verzeihen immer *jemandem*.<sup>11</sup> Das ist insofern bedeutsam, als es in Sachen Vergebungsbereitschaft mitunter eine gewichtige Rolle spielen kann, wer uns verletzt, i.e. *wem* wir etwas zu verzeihen haben. So machen viele Menschen ihre Vergebungsbereitschaft etwa davon abhängig, wie sich die betreffende Person zu dem Vorfall verhält, ob sie ihr Fehlverhalten eingesteht, aufrichtige Reue zeigt oder versucht, den Schaden wieder gut zu machen. All das kann entscheidend dafür sein, ob wir uns dazu entschließen, vergebungsbereit zu sein, und darin liegt ein dritter Unterschied: Vergebung ist ein bewusst initiiertem Vorgang – nicht selten denken Betroffene lange darüber nach und mitunter müssen sie sich dazu erst überwinden –, während sich Vergessen auch ganz ohne unser Zutun und völlig unbeabsichtigt einstellen kann. Das ist beim Verzeihen anders: „Forgiveness rests on a decision to forgive. One cannot forgive without intending to forgive or without knowing that one has done so.“<sup>12</sup> Zwar kommt es vor, dass wir rückblickend feststellen, dass unser Zorn auf eine Person, die uns Unrecht getan hat, mit der Zeit von selbst verraucht und der Groll mittlerweile verfliegen ist, doch dieser Gefühlswandel bedeutet nicht, dass wir ihr verziehen hätten, ohne es zu wissen.<sup>13</sup>

Es gibt also eine ganze Reihe von Unterschieden zwischen dem Verzeihen und dem Vergessen. Gleichwohl besteht zwischen beidem eine sprichwörtliche Nähe. Jeder kennt die Formulierung „Vergeben

---

10 „Im Verzeihen finden wir eine klare negative Stellungnahme, eine Ablehnung des sittlichen Unwerts der Zufügung eines Übels.“ (Crespo, Mariano, Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung, Heidelberg 2002, 21).

11 „Vergebung findet normalerweise zwischen zwei Menschen statt, von denen sich der eine in der Position des Opfers befindet und der andere in der des Täters.“ (Brachtendorf, Johannes, Vergebung – eine Begriffsanalyse, in: ders./Stephan Herzberg (Hg.), Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik, Münster 2014, 15–34, 15).

12 Horsbrugh, H. J.N., Forgiveness, in: Canadian Journal of Philosophy 6 (1974), 269–282.

13 So auch Crespo (s. Anm. 7), 33: „Die Tatsache, dass gewisse Emotionen nach einer langen Zeit nicht mehr bestehen, heißt noch nicht, dass ich dem mir Unrecht Tuenden verziehen habe.“

und Vergessen!“ auch als Redewendung, mit der wir einen Schlussstrich unter unerfreuliche Erfahrungen der Vergangenheit ziehen und den Neuanfang besiegeln. Im Fall der Unversöhnlichkeit ist der Zusammenhang fast noch deutlicher: Wer auf eine Verletzung mit der Ankündigung reagiert „Das vergesse ich dir nie!“, macht deutlich, dass sein Gegenüber nicht auf Vergebung hoffen kann. Das legt den Gedanken nahe, dass die Bereitschaft zu vergeben nur dann aufrichtig ist, wenn sie mit dem Vorsatz einhergeht, das Vorgefallene aus dem Gedächtnis zu streichen, und diese Auffassung ist weit verbreitet: „Ob jemand schließlich tatsächlich *vollständig* vergessen wird, was ihm angetan wurde, mag dahingestellt bleiben. Aber der *Wille* es zu vergessen, ist doch Ausdruck der Vergebungsbereitschaft.“<sup>14</sup> Dafür scheint auch zu sprechen, wie wir üblicherweise reagieren, wenn jemand unsere Bitte um Verzeihung akzeptiert, aber offenbar nicht willens ist, das Geschehene auf sich beruhen zu lassen. Es ist mindestens befremdlich, wenn mein Partner mich immer mal wieder daran erinnert, dass ich ihn damals betrogen habe, obwohl er mir ausdrücklich versichert hat, er habe mir meinen Fehltritt längst verziehen.

Dass wir in solchen Fällen zu Recht irritiert sind, deutet meines Erachtens jedoch nicht darauf hin, dass Vergebung an die Bereitschaft gebunden ist, erlittenes Unrecht zu vergessen. Was uns stutzig macht, ist vielmehr, dass der andere uns nach wie vor nachträgt, was wir ihm angetan haben. Es ist die Vorwurfshaltung, die befremdet und die tatsächlich nicht zum Verzeihen passt. Vergebung hat, wie wir noch sehen werden, ganz wesentlich mit dem Verzicht auf Vorwürfe zu tun. Ein Versprechen, nach Möglichkeit zu vergessen, was geschehen ist, ist damit nicht verbunden. Wir können jemandem auch dann verzeihen, wenn wir sicher sind, dass wir niemals vergessen werden, was die Person uns angetan hat, und mitunter kann Vergebungsbereitschaft sogar hilfreich sein, wenn uns etwa

14 Kodalle, Klaus-Michael, *Verzeihung denken*, München 2013, 213. Auch der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch hat sein prominentes Plädoyer gegen das Verzeihen wesentlich auf die Auffassung gestützt, dass Vergeben und Vergessen zwangsläufig miteinander verbunden sind: Die Grausamkeiten des Holocaust sind für ihn auch darum unverzeihlich, weil es „ein neues Verbrechen gegen die menschliche Gattung“ wäre, dieses „gewaltige Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu vergessen.“ (Jankélévitch, Vladimir, *Das Verzeihen. Essays zur Moral- und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M. 2004, 250).

daran liegt, aus schmerzhaften Erfahrungen zu lernen. Verzeihen ermöglicht, dass die Beteiligten ohne Groll und ohne Scham zurückblicken können und der Erinnerung an das, was geschehen ist, nicht ausweichen müssen. Auch aus moralischen Fehlern kann man klug werden, wenn man sie nicht vergisst. Verzeihen und Erinnern sind also durchaus miteinander vereinbar, denn Vergebung zielt nicht auf das Auslöschen der Vergangenheit, sondern auf deren Bereinigung. Es geht beim Verzeihen nicht darum, die Last der Erinnerung abzuwerfen, sondern die Erinnerung von dem zu lösen, was an ihr belastend ist.

## 1.2 Nachsichtig sein

Eine weitere, beidseitig entlastende Form des Umgangs mit moralischen Verletzungen ist die Nachsicht. Anders als beim Bemühen um Vergessen blenden Menschen, die sich nachsichtig zeigen, nicht gänzlich aus, was geschehen ist. Aber sie betrachten den Vorfall mit einer gewissen Milde. Wer Nachsicht übt, drückt gleichsam ein Auge zu und sieht bewusst darüber hinweg, dass der andere ihm mit seinem Verhalten Unrecht getan hat. Wenn wir eine Angelegenheit mit Nachsicht betrachten, verliert sie an Gewicht. Zwar tun wir nicht so, als sei nichts passiert, doch wir verhalten uns, als sei das, was passiert ist, nicht weiter gravierend.

Wie die Verggebungsbereitschaft ist auch Nachsicht eine Haltung, die Menschen bewusst einnehmen. Wir drücken nicht zufällig oder versehentlich ein Auge zu, sondern wir *üben Nachsicht* und wie beim Verzeihen gibt es auch hier in der Regel ein konkretes Gegenüber. Gleichwohl besteht zwischen Vergebung und Nachsicht ein wichtiger Unterschied und der betrifft unsere Einstellung gegenüber der moralischen Verletzung, die uns zugefügt wurde. Vergebung setzt voraus, dass wir das Verhalten einer anderen Person als Unrecht wahrnehmen und benennen, als eine schuldhafte Missachtung unserer Rechte. Wer sich nachsichtig zeigt, schenkt diesem Umstand hingegen keine Beachtung. Er lässt ‚Fünfe grade sein‘ und blickt über den Unrechtscharakter des Geschehenen bewusst hinweg. Während Vergebung darauf abzielt zu verhindern, dass die Folgen unseres Tuns uns endlos verfolgen, sorgen wir im Fall der Nachsicht dafür, dass das Fehlverhalten anderer folgenlos bleibt. Für den Philosophen

Mariano Crespo hat die nachsichtige Person Ähnlichkeit mit dem stoischen Weisen:

Die Verletzungen, die ein Unrechttuender dem Weisen verursachen kann, gelten ihm als Schrammen. Die Nachsicht gegenüber dem zugefügten Übel macht das Verzeihen überflüssig. [...] Der Unerschütterliche ist in einer Verfassung, in der er die Zufügung von objektiven Übeln nicht als solche „wahrnimmt“.<sup>15</sup>

In dieser Haltung kommt eine Form von Gelassenheit zum Ausdruck, die wir üblicherweise an Menschen schätzen. Wir alle sind gelegentlich auf die Bereitschaft unserer Umgebung angewiesen, uns den ein oder anderen Fehler nachzusehen, und in schwachen Momenten bei unserem Gegenüber auf Nachsicht zu stoßen, kann sehr erleichternd sein. Das Wissen um die eigene Fehlbarkeit ist denn auch ein erster möglicher Grund, sich im Ernstfall selbst nachsichtig zu zeigen. Ein zweiter hat etwas mit Verständnis zu tun. Nehmen wir das Beispiel der Kollegin, die mich bei meiner Abschiedsfeier im Stich lässt. Sie hat nicht Wort gehalten und im ersten Moment bin ich wirklich empört, dass sie mich einfach so hängen lässt. Aber dann fällt mir ein, dass sie derzeit mit der Vorbereitung ihres Umzugs beschäftigt ist und viel um die Ohren hat. Möglicherweise hat sie in all dem Trubel das Wochenende verwechselt oder schlicht vergessen, dass sie versprochen hatte, mir zu helfen. So etwas kann passieren. Verständnis für die Lage des anderen zu entwickeln, macht es leichter, moralische Verletzungen nicht persönlich zu nehmen. Bisweilen zeigen Menschen sich aber auch nachsichtig, weil sie vermuten, dass sie am Zustandekommen der Situation nicht ganz unbeteiligt sind. Vielleicht hätte ich die Kollegin ja nochmals an den Termin erinnern sollen, schließlich ist es schon eine ganze Weile her, dass wir darüber sprachen. All das sind gute Gründe, den moralischen Verletzungen, die wir durch andere erleiden, erst gar keine spezifische Bedeutung beizumessen. Wenn wir in diesem Sinne nachsichtig sind, heißt das allerdings nicht, dass wir billigen, *was* die andere Person getan hat. Es bedeutet lediglich, ihr nicht vorzuwerfen, *dass* sie es getan hat, und dasselbe gilt im Fall der Vergebungsbereitschaft. Die jeweiligen Umstände mögen erklären, wie es zu einem Vorfall gekommen ist, doch dass etwas verständlich ist,

15 Crespo (s. Anm. 10), 46.



macht es nicht unbedingt besser und schon gar nicht weniger falsch. Auch wenn wir bereit sind, der Person zu verzeihen, die uns Unrecht getan hat, ändert das nichts an unserem moralischen Urteil über ihr Verhalten. Verzeihen heißt weder Gutheißen noch Rechtfertigen.<sup>16</sup>

Im Umgang miteinander ist der Unterschied allerdings oft nicht klar erkennbar. Sowohl Nachsicht als auch Verzeihen beinhalten, dass wir gegenüber der Person, die uns schuldhaft verletzt hat, auf Vorwürfe verzichten, und diese Zurückhaltung kann durchaus missverstanden werden. Insbesondere im Fall der Nachsicht besteht die Gefahr, dass unser Gegenüber den falschen Eindruck gewinnt, wir seien nicht sonderlich empfindlich oder hätten nichts dagegen, in dieser Weise behandelt zu werden. Beim Verzeihen ist diese Gefahr weniger groß, da Vergebung zwar nicht immer aber doch häufig explizit erfolgt.<sup>17</sup> Wenn wir jemandem ausdrücklich zu verstehen geben, dass wir bereit sind, ihm zu verzeihen, kommt darin zugleich unsere moralische Kritik an seinem Verhalten zum Ausdruck. Zudem geht dem Verzeihen häufig eine entsprechende Bitte um Verzeihung voraus, die schon als solche mit dem Eingeständnis von Schuld verbunden ist. Nachsicht hingegen erfolgt in der Regel stillschweigend und lädt insofern eher zu Missverständnissen ein. Der Bürgerrechtler Martin Luther King hat davor gewarnt und er hat darauf hingewiesen, dass allzu nachsichtige Personen sich schlimmstenfalls den Vorwurf der Komplizenschaft gefallen lassen müssen: „He who passively accepts evil is as much involved in it as he who helps to perpetrate it. He who accepts evil without protesting against it is really cooperating with it.“<sup>18</sup> Auch wenn sich diese Mahnung vorzugsweise an diejenigen richtet, die nachsichtig auf Unrecht reagieren, das anderen widerfährt, lässt sie sich auch als Warnung vor zu viel Nachsicht mit denen verstehen, unter deren Fehlverhalten wir selbst

---

16 „To regard conduct as justified [...] is to claim that the conduct, though normally wrongful, was – in the given circumstances and all things considered – the right thing to do.” (Murphy, s. Anm. 9, 13) Im vorliegenden Fall würde das Fernbleiben der Kollegin etwa dann als gerechtfertigt gelten, wenn sie auf dem Weg zum Fest auf eine schwerverletzte Person gestoßen wäre, die dringend ihre Hilfe brauchte.

17 S. dazu: Hallich, Oliver, Verzeihen, laut und leise, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 48 (2023), 355–376.

18 King Jr, Martin Luther, *Stride Toward Freedom*, San Francisco 1958, 91.

zu leiden haben. Zu protestieren, wenn jemand uns Unrecht tut, kann durchaus gefordert sein.

### 1.3 Entschuldigen

Es gibt jedoch auch Situationen, in denen andere unsere Rechte verletzen und sich dennoch jeder Vorwurf ihnen gegenüber verbietet. Das ist immer dann der Fall, wenn sich zeigt, dass die betreffende Person keine Schuld an dem Ereignis trägt, weil sie für das Geschehene nicht im eigentlichen Sinne verantwortlich ist. Unter solchen Umständen ist eine andere Form des entlastenden Umgangs mit Unrecht angebracht, die wiederum vom Verzeihen zu unterscheiden ist. Gemeint ist das Entschuldigen.

Um deutlich zu machen, worin der Unterschied zwischen Entschuldigen und Verzeihen besteht, kehre ich ein letztes Mal zum Beispiel der Kollegin zurück, die mich bei meiner Abschiedsfeier versetzt. Nehmen wir an, sie hat ihr Versprechen keineswegs vergessen. Tatsächlich ist sie frühzeitig aufgebrochen, um mich bei den Vorbereitungen für das Fest zu unterstützen. Doch auf dem Weg zu mir wird sie in einen Unfall verwickelt, bricht sich den Arm und muss im Krankenhaus behandelt werden. Sie kommt also nicht. Ich habe von dem Vorfall keine Ahnung und ärgere mich sehr über ihre Unzuverlässigkeit. Doch dann ruft sie an und informiert mich über das Missgeschick und mein Groll verfliegt. Ganz offensichtlich konnte sie nichts dazu, dass sie ihr Versprechen nicht gehalten hat. Zwar ist sie wortbrüchig geworden, aber die Verantwortung dafür liegt nicht bei ihr. In Situationen wie dieser wäre es völlig unangemessen, Verständnis zu zeigen und nachsichtig darüber hinwegzusehen, dass die Kollegin meine berechtigten Erwartungen enttäuscht hat. Doch ebenso wenig ist hier Vergebungsbereitschaft gefragt, und das hat nichts damit zu tun, dass der Vorfall vergleichsweise harmlos und der entstandene Schaden überschaubar ist. Es liegt schlicht daran, dass es unter solchen Umständen nichts zu verzeihen gibt. Niemand trägt die Schuld an dem, was geschehen ist, denn Schuld setzt Verantwortung voraus und die gibt es hier nicht. Die einzig angemessene Reaktion besteht in solchen Fällen darin, die Person beziehungsweise die Tatsache, dass sie uns verletzt hat, zu entschuldigen: „To excuse is to say this: what was done was morally

wrong, but because of certain factors [...] it would be unfair to hold the wrongdoer responsible or blame him for the wrong action.“<sup>19</sup>

In der Frage von Schuld und Verantwortung liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem Verzeihen und dem Entschuldigen. Um jemandem verzeihen zu können, muss es etwas geben, das wir der Person zu Recht verübeln und ihr berechtigterweise zum Vorwurf machen. Das aber setzt voraus, dass sie tatsächlich Verantwortung für das Geschehene trägt: „[I]f a person was not responsible for what he did, there is *nothing to resent* (though perhaps much to be sad about). Resentment – and thus forgiveness – is directed toward *responsible wrongdoing*“.<sup>20</sup> Verzeihen und Entschuldigen sind also nicht nur voneinander zu unterscheiden, sondern schließen sich wechselseitig aus. Jemandes Verhalten zu entschuldigen, bedeutet anzuerkennen, dass die Person für das Geschehene nicht verantwortlich und in diesem Sinne unschuldig ist. Verzeihen hingegen setzt Schuld voraus und ist nur möglich, wenn das, was die betreffende Person getan hat, eben nicht zu entschuldigen ist. Meine Kollegin kann also auf meine Vergebungsbereitschaft verzichten. Sie hat eine gute Entschuldigung dafür, dass sie nicht Wort gehalten hat, und Vergebung braucht nur, wer keine Entschuldigung geltend machen kann.

Dieses Verständnis von Entschuldigen deckt sich ganz offensichtlich nicht mit dem umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes. Im Alltag machen wir für gewöhnlich zwischen Entschuldigen und Verzeihen keinen Unterschied und wenn wir jemanden verletzt haben, bitten wir meist eher um Entschuldigung als um Verzeihung. Beim Wort genommen macht die Bitte um Entschuldigung jedoch wenig Sinn. Denn wenn wir tatsächlich keine Verantwortung für den Vorfall tragen, *sind* wir entschuldigt und müssen nicht erst darum bitten. Haben wir uns hingegen wirklich etwas zuschulden kommen lassen, wäre es, wenn überhaupt, eher angebracht, um Verzeihung zu bitten. Unter bestimmten Umständen kann die Bitte um Entschuldigung allerdings auch wörtlich gemeint sein, nämlich dann, wenn wir zwar anerkennen, etwas falsch gemacht zu haben, aber die Verantwortung dafür von uns weisen. So bitten wir beispielsweise um Entschuldigung, wenn wir verspätet zu einem Termin erscheinen,

---

19 Murphy (s. Anm. 2), 20.

20 Ebd.

weil die Bahn gestreikt hat. Unsere Bitte ist dann im wörtlichen Sinne zu verstehen, also als Hinweis darauf, dass wir für die Unpünktlichkeit nicht verantwortlich sind und keine Rüge verdienen. Um in Zweifelsfällen eine Auseinandersetzung mit der oft strittigen Frage zu ermöglichen, welche Umstände tatsächlich als entschuldigende Faktoren anzuerkennen sind und welche nicht, kann es durchaus hilfreich sein, den Unterschied zwischen dem Entschuldigen und dem Verzeihen begrifflich klar zu markieren.

## 2 Verzeihen als normative Fähigkeit

Wir haben nun gesehen, worin sich Vergebung von anderen Formen des Umgangs mit moralischen Verletzungen unterscheidet. Dabei ist deutlich geworden, dass es beim Verzeihen nicht darum geht, belastende Erinnerungen hinter sich zu lassen, die Situation zu entspannen oder andere von Schuld freizusprechen. Zugleich hat sich gezeigt, dass Verzeihen ein Vorgang ist, den wir bewusst vollziehen, und zwar in Reaktion auf Verletzungen, die wir als Unrecht wahrnehmen und für die wir unser Gegenüber verantwortlich machen. Doch was heißt es nun konkret, Menschen zu verzeihen, die uns schuldhaft verletzt haben?

Auf diese Frage gibt es nicht nur eine Antwort. Verzeihen ist eine kulturübergreifende soziale Praxis, die ganz unterschiedliche Varianten kennt, denen jeweils eigene Auffassungen davon zugrunde liegen, was der Prozess der Vergebung beinhaltet, was er erfordert und was er bewirkt. Die Vorstellung, darunter ließe sich die eine, einzig richtige Form des Verzeihens oder das eine, für alle verbindliche Konzept von Vergebung ausmachen, ist verfehlt, wie nicht nur die Philosophin Margaret Urban Walker deutlich gemacht hat: „I have come to find it odd to there being a single correct idea of forgiveness, in the way that there is a correct theory of the structure of the DNA. Forgiveness is a variable human process and a practice with culturally distinctive versions.“<sup>21</sup> Inmitten dieses Variantenreichtums sind gleichwohl Grundzüge des Verzeihens erkennbar, auf die auch Walker Bezug nimmt. Dazu gehört die verbreitete Annahme, dass

---

21 Walker, Margaret Urban, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge 2006, 152.

Verzeihen in wesentlicher Hinsicht mit unseren Gefühlen zu tun hat. Es ist diese Annahme, die das sogenannte sentimentalistische Verständnis von Vergebung kennzeichnet.<sup>22</sup>

## 2.1 Vergebung als emotionaler Haltungswechsel

Nicht nur in philosophischen Kontexten wird Verzeihen häufig als ein emotionaler Haltungswechsel verstanden, als ein „change of heart“<sup>23</sup>, der im Kern darin besteht, dass wir uns entschließen, bestimmte negative Gefühle gegenüber einer Person, die uns verletzt hat, zu überwinden. Die entsprechenden Empfindungen werden als *retributive Emotionen* bezeichnet und sie sind insofern unrechtsspezifisch, als sie eine emotionale Reaktion auf das schuldhafte Fehlverhalten anderer darstellen. Neben Wut und Groll gehören dazu auch Gefühle von Rache oder der Drang, es dem anderen heimzuzahlen. Verzeihen, so der Gedanke, bedeutet, solche Empfindungen bewusst hinter sich zu lassen:

[F]orgiveness is best understood as fundamentally a change in emotion. According to such views, were you to be wronged, your forgiving the wrongdoer fundamentally involves your overcoming (or abating, or eliminating, or forswearing) some relevant negative emotion (e.g., resentment, hatred, rancor) that you experience because you were wronged.<sup>24</sup>

Diese Vorstellung prägt auch das Alltagsverständnis von Vergebung. Menschen, die bereit sind, erlittenes Unrecht zu verzeihen, beschließen demnach, ihre Vorwurfshaltung aufzugeben und den gerechten Zorn hinter sich zu lassen, und dieser Gefühlswandel spielt sich zunächst im eigenen Innern ab. Vergebung ist damit etwas eher Privates und Höchstpersönliches. Doch Verzeihen hat zugleich eine soziale Dimension, denn Groll und Empörung sind Empfindungen, die sich gegen jemanden, i.e. in der Regel eine *andere* Person, rich-

---

22 Zur Bezeichnung: Kutz, Christopher, Forgiveness, Forgetting, and Resentment, in: California Law Review 103 (2015), 1647–1656. Die entsprechenden Ansätze werden auch als „emotion accounts“ bezeichnet, siehe Hughes/Warmke (s. Anm. 9).

23 Calhoun, Cheshire, Changing One's Heart, in: Ethics 103 (1992), 76–96.

24 Hughes/Warmke (s. Anm. 9).

ten.<sup>25</sup> Indem wir sie bewusst verabschieden, verändern wir also nicht unsere Einstellung zu uns selbst oder zu dem, was uns widerfahren ist. Stattdessen vollziehen wir einen emotionalen Sinneswandel gegenüber der Person, die uns verletzt hat. Verzeihen hat insofern viel mit Affektkontrolle zu tun, und wenn wir Menschen für ihre Vergebungsbereitschaft bewundern, dann oft auch dafür, dass sie sich ihren Emotionen nicht ausliefern. Dabei wird das Verzeihen häufig als ein *Prozess* beschrieben, also als ein Vorgang, der Zeit braucht und sich schrittweise vollzieht.<sup>26</sup> Die vielfältigen feindseligen Gefühle, die die Erfahrung von Unrecht in den Betroffenen auslösen kann, lassen sich nicht ohne Weiteres abschütteln<sup>27</sup>, zumal wir im Bemühen darum neben psychologischen Hürden oft auch moralische Bedenken überwinden müssen: Unter bestimmten Umständen kann es durchaus als ein Gebot der Gerechtigkeit erscheinen, Menschen, die uns bewusst verletzt haben, für ihr Fehlverhalten büßen zu lassen oder sie jedenfalls mit unserem Zorn und unseren Vorwürfen zu konfrontieren. Mitunter halten wir auch an unserem Groll fest, um auf diese Weise unsere Rechte zu markieren und unser Gegenüber davon abzuhalten, uns erneut zu verletzen. Aus gutem Grund machen Menschen ihre Vergebungsbereitschaft daher oft davon abhängig, dass die betreffende Person sich zu ihrer Schuld bekennt, Reue zeigt und Besserung gelobt. Eine aufrichtige Bitte um Verzeihung ist geeignet, entsprechende moralische Vorbehalte zu zerstreuen.

Sollten wir uns dann tatsächlich dazu entschließen, der anderen Person zu verzeihen, kann diese Entscheidung durchaus etwas Befreiendes haben. Verzeihen gilt gemeinhin als eine beidseitig entlastende Form des Umgangs mit Unrecht und dafür liefert das senti-

25 Davon zu unterscheiden sind Selbstvorwürfe, die wir durchaus gegen die eigene Person richten können (s.u. 2.3). Ob wir uns selbst verzeihen können, wird philosophisch kontrovers diskutiert. Siehe dazu etwa: Dillon, Robin S., Self-Forgiveness and Self-Respect, in: *Ethics* 112 (2001), 53–83.

26 „Forgiving should be understood as a process that continues, often over a considerable period of time. To forgive is not something one can simply do in a moment. Although a person may say to another, ‘I forgive you’ – and may say this on Tuesday afternoon at three o’clock — forgiving is not just something that can simply happen at three o’clock. Saying ‘I forgive you’ does not amount to forgiveness.“ (Govier, Trudy/Verwoerd, Wilhelm, The Victim’s Prerogative, in: *South African Journal of Philosophy* 21 [2002], 97–111, 98).

27 Siehe dazu Garrard, Eve/McNaughton, David, *Forgiveness*, Durham 2010, 96.

mentalistische Verständnis von Vergebung eine einfache psychologische Erklärung: Die feindlichen Gefühle, die wir im Zuge des Verzeihens überwinden, sind erfahrungsgemäß für alle Beteiligten bedrückend. Die meisten Menschen leiden darunter, wenn ihre Mitmenschen ihnen grollen. Selbst wenn wir uns nicht vor Vergeltungsmaßnahmen fürchten, vermeiden wir es nach Möglichkeit, unsere Umgebung gegen uns aufzubringen. Wie die Stachelschweine im Winterwald sind wir existentiell darauf angewiesen, dass andere unsere Nähe nicht meiden. Groll, Zorn und Empörung sind aber nicht nur für diejenigen von Nachteil, gegen die sie sich richten, sondern belasten auf Dauer auch denjenigen, der sie hegt. Oft heißt es, dass entsprechende Empfindungen die Erinnerung an das Geschehene in uns wachhalten und uns an die Person binden, auf die sie zielen. Solange wir dem Übeltäter grollen, bleibe er in unserem Fühlen und Denken präsent. Zudem kann es durchaus kraftraubend sein, die entsprechenden Empfindungen über die Zeit hinweg aufrecht zu erhalten – retributive Emotionen sind keine Ausnahme von der Regel, dass Gefühle versiegen, wenn wir sie nicht mit Nahrung versorgen – und es ist zusätzlich herausfordernd, dem damit oft verbundenen Vergeltungsdrang nicht nachzugeben. Dass die Überwindung solcher Empfindungen für alle Beteiligten Erleichterung bringt, ist insofern gut nachvollziehbar.

Das sentimentalistische Verständnis von Verzeihen ist innerhalb der philosophischen Debatte vielfach präzisiert worden. So vertreten manche die Auffassung, dass der entsprechende emotionale Sinneswandel auf eine bestimmte Weise gestaltet oder zustande gekommen sein muss, um ihn als Ausdruck von Vergebung bezeichnen zu können: Die Frau, die den Groll auf ihren gewalttätigen Vater loswird, indem sie Tabletten schluckt, die ihre Gefühle beruhigen, verzeiht nicht, auch wenn sie bewusst dafür sorgt, dass ihr Zorn verraucht.<sup>28</sup> Andere haben betont, dass Menschen nur dann im eigentlichen Sinne verzeihen, wenn sie die feindseligen Gefühle aus moralischen

---

28 „Ridding oneself of resentment by taking a specially-designed pill, for example, would not count as forgiveness. Genuine forgiveness must involve some revision in judgment or change in view.” (Hieronymi, Pamela, *Articulating an Uncompromising Forgiveness*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 62 [2001], 529–555, 530).

Gründen oder *um des anderen willen* überwinden.<sup>29</sup> Demnach hat es nichts mit Vergebung zu tun, wenn ich der Person, die mich verletzt hat, nicht mehr grolle, um sie mit meiner Großzügigkeit zu beschämen oder um von anderen dafür bewundert zu werden. Die Philosophin Joanna North ist darüber hinaus der Ansicht, dass der bewusste emotionale Sinneswandel beim Verzeihen nicht nur beinhaltet, negative Gefühle loszuwerden, sondern zugleich erfordert, dass wir sie durch positive Gefühle ersetzen: „Forgiveness is a matter of a *willed* change of heart, the successful result of an active endeavor to replace bad thoughts with good, bitterness and anger with compassion and affection.“<sup>30</sup>

Auch wenn sich die Ansätze im Detail unterscheiden: Sie alle betrachten Vergebung als einen Vorgang, der vor allem unser Empfinden betrifft. Dieses Verständnis von Verzeihen ist aus meiner Sicht mindestens ergänzungsbedürftig. Auch wenn es sicher zutrifft, dass Vergebung etwas mit unserem Empfinden zu tun hat, geht es beim Verzeihen letztlich um mehr als einen „change of heart“.

## 2.2 Verzeihen als Privileg

Die Auffassung, dass Vergebung im Kern in der bewussten Überwindung negativer Emotionen besteht, ist auch jenseits akademischer Debatten weit verbreitet, und sie ist zweifellos einer der Gründe dafür, warum Vergebungsbereitschaft kulturübergreifend als eine soziale Tugend gilt. Groll, Zorn und Empörung können im Zusammenleben der Menschen viel Schaden anrichten, wohingegen die Bereitschaft, diese Gefühle hinter sich zu lassen, einem gedeihlichen

29 So beispielsweise Murphy (s. Anm. 2), 23f: „I suggest, my ceasing to resent will not constitute forgiveness unless it is *done for a moral reason*. Forgiveness is not the overcoming of resentment *simpliciter*; it is rather this: forswearing resentment on moral grounds.“ (Hervorhebungen im Original) Zur Kritik an diesem Vorschlag siehe Nelkin, Dana Kay, Freedom and Forgiveness, in: Ishtiyaque Haji/Justin Caouette (Hg.), Free Will and Moral Responsibility, Cambridge 2013, 165–188.

30 North, Joanna, Wrongdoing and Forgiveness, in: Philosophy 62 (1987), 499–508, 506. So auch Garrard, Eve/McNaughton, David, In Defense of Unconditional Forgiveness, in: Proceedings of the Aristotelian Society 103 (2003), 39–60, 44: „[F]orgiveness requires something more positive – an attitude of good will (or even love) towards the wrongdoer.“



Miteinander förderlich scheint. Daneben gibt es jedoch eine weitere Annahme in Sachen Verzeihen, die von vielen Menschen geteilt wird und die, wie ich deutlich machen möchte, ein anderes Licht auf die Praxis des Verzeihens wirft. Es ist der Gedanke, dass Verzeihen ein Vorrecht derjenigen ist, denen das Unrecht jeweils zugefügt wurde.

Tatsächlich gehen wir üblicherweise davon aus, dass wir unsere Bitte um Verzeihung an die Person adressieren müssen, die unter unserem Fehlverhalten zu leiden hatten. Das lernen wir meist schon im Sandkasten, wenn wir unseren Spielkameraden beiseite schubsen und umgehend aufgefordert werden, uns *beim ihm* dafür zu entschuldigen. Die Lektion ist nachhaltig und prägt unser Verständnis von Verzeihen. Wenn ich meinen Mann betrogen habe und auf Vergebung hoffe, muss ich mich mit diesem Anliegen wohl oder übel an ihn wenden, denn er ist der Einzige, der mir gegebenenfalls verzeihen kann. Auch wenn es sicher angenehmer wäre, meiner toleranten Schwägerin zu ‚beichten‘, dass ich mein Treueversprechen gebrochen habe: Solange ich nicht nur auf Verständnis, sondern auf Vergebung aus bin, wird mir ein Gespräch mit ihr nicht weiterhelfen. Sie kann mir nicht im eigentlichen Sinne verzeihen, was ich ihrem Bruder angetan habe, weil ihr dazu die Berechtigung fehlt.

Die Philosophin Trudy Govier und ihr Kollege Wilhelm Verwoerd haben diese Überlegung im Prinzip des „victim’s prerogative“ verdichtet: *„Other things being equal, it is the victim of a wrong who is entitled to offer or refuse forgiveness to the perpetrator who committed that wrong.”*<sup>31</sup> Den Opfern von Unrecht kommt demnach in Sachen Verzeihen eine besondere Rolle zu, was jedoch nicht heißt, dass es immer nur eine Person gibt, die vergebungsberechtigt ist. Mitunter fügen wir mit ein und derselben Handlung gleich mehreren Menschen Unrecht zu. Dann haben wir Grund, jede und jeden Einzelnen von ihnen um Verzeihung zu bitten. Entscheidend ist lediglich, dass sich unsere Bitte an diejenigen adressiert, deren Rechte wir verletzt haben.<sup>32</sup> Sie, so die verbreitete Überzeugung, haben als einzige das „standing to forgive“<sup>33</sup>.

31 Govier, Trudy/Verwoerd, Wilhelm (s. Anm. 28), 97. Hervorhebung im Original.

32 Siehe dazu auch Pettigrove, Glenn, The Standing to Forgive, in: The Monist 92 (2009), 583–603. Pettigrove selbst ist einer der wenigen, der die These vom Opfer-Privileg in Sachen Verzeihen nicht für überzeugend hält.

33 Siehe zur Debatte um das „Standing to Forgive“ auch: Hughes/Warmke (Anm. 9).

Aus meiner Sicht liegt darin ein wichtiger Hinweis darauf, dass es beim Verzeihen nicht allein um einen „change of heart“ geht. Vergebung kann sich schon deswegen nicht in einem emotionalen Sinneswandel erschöpfen, weil sowohl die Empfindung als auch die Überwindung von retributiven Emotionen gerade *kein* Vorrecht der Unrechtsoffer sind. Wir brauchen kein spezifisches „standing“, um Menschen zu grollen, die die Rechte anderer verletzt haben. Dazu sind alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft berechtigt und gegebenenfalls sind sie dazu sogar aufgefordert. Denn Groll und Empörung sind, wie die Philosophin Pamela Hieronymi deutlich gemacht hat, Formen des Protests und des Widerstands gegen Unrecht: „Resentment, I believe, should be understood as protest. In resentment the victim protests the trespass, affirming both its wrongfulness and the moral significance of both herself and the offender.“<sup>34</sup> Es gibt keinen Grund, anzunehmen, dass sich dieser Protest auf die Opfer selbst beschränken muss. Menschen, deren Rechte verletzt werden, dürfen erwarten, dass Dritte nicht ignorieren, was ihnen widerfährt, sondern Solidarität zeigen und sich ihrem Protest anschließen. Es kann sogar sein, dass die Empörung der Zeugen von Unrecht deutlich lautstärker ausfällt als die der unmittelbar Betroffenen. Wenn Menschen, die uns besonders nahestehen, von anderen mutwillig verletzt werden, reagieren wir oft empfindlicher als wenn es um uns selbst geht und zeigen deutlich mehr Mut in Sachen Protest. Das ist mitunter von Vorteil, etwa dann, wenn die Betroffenen selbst scheinbar unberührt erdulden, dass ihnen Unrecht widerfährt. Manche Opfer von Gewalt haben sich längst daran gewöhnt, verlacht, erniedrigt oder geschlagen zu werden. Sie sind emotional verstummt oder sogar der Ansicht, sie hätten keine bessere Behandlung verdient. Dann ist es umso wichtiger, dass auch andere ihre Stimme gegen das Unrecht erheben und die Betroffenen ermutigen, sich ihrer Empörung anzuschließen und für sich einzustehen. Groll und Empörung sind insofern kein Monopol der Opfer. Und dasselbe gilt für die Entscheidung, die entsprechenden Gefühle zu überwinden, wenn die Zeit dafür gekommen ist und es angemessen erscheint, Entgegenkommen zu zeigen. Wenn es also tatsächlich zutrifft, dass nur die Opfer das Recht haben, zu verzei-

34 Hieronymi (s. Anm. 28), 530.

hen, muss es beim Verzeihen um mehr gehen als diesen emotionalen Sinneswandel.

### 2.3 Mit sich ins Reine kommen dürfen – Die normative Kraft von Vergebung

Das Opfer-Privileg in Sachen Verzeihen weckt Zweifel daran, dass es beim Vergeben vor allem um einen emotionalen Haltungswechsel geht, und es gibt weitere Gründe, diesbezüglich skeptisch zu sein.<sup>35</sup> Tatsächlich erscheinen einige Phänomene, die mit der Praxis des Verzeihens verbunden sind, eher rätselhaft, wenn man das sentimentalistische Verständnis von Vergebung zugrunde legt. Manche davon sind bereits zur Sprache gekommen. So gehört zum Verzeihen nicht nur, dass wir im Umgang mit der Person, die uns Unrecht getan hat, faktisch auf Vorwürfe verzichten. Es scheint vielmehr so zu sein, dass Vergebungsbereitschaft entsprechenden Vorwürfen die Berechtigung entzieht. Haben wir jemandem verziehen, ist es nicht mehr angemessen, uns darüber zu beklagen, was die Person uns angetan hat. Der andere erwartet zu Recht, dass wir ihm sein Fehlverhalten nicht mehr nachtragen, und zwar *weil* wir ihm verziehen haben.<sup>36</sup> Viele sind zudem der Ansicht, dass der Entschluss, jemandem zu verzeihen, Konsequenzen für Fragen der Entschädigung hat. Demnach wären wir nicht länger berechtigt, von einer Person Wiedergutmachung zu fordern, der wir bereits verziehen haben.<sup>37</sup> Ähnliches gilt für die Bitte um Verzeihung. Wenn jemand uns schuldhaft Unrecht getan hat, ist es nicht unangemessen, zu erwarten, dass er uns für sein Verhalten um Verzeihung bittet. Das ändert sich, sobald wir

---

35 Vgl. dazu: Nelkin, Dana Kay, *Forgiveness and Letting Go. Ways of Changing the Normative Landscape*, in: *Revista de Estudios Sociales* 86 (2023), 29–43.

36 So beispielsweise Bennett (s. Anm. 7) und Pettigrove, Glenn, *Forgiveness and Love*, Oxford 2012. Ähnlich Pereboom, Derk, *Forgiveness as Renunciation of Moral Protest*, in: Brandon Warmke (Hg.), *Forgiveness and Its Moral Dimensions*, Oxford 2021, 83–100.

37 So etwa Warmke, Brandon, *The Normative Significance of Forgiveness*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 94 (2016), 687–703.

verzeihen, und zwar auch dann, wenn es eine solche Bitte bisher nicht gegeben hat.<sup>38</sup>

Der Akt der Vergebung hat insofern eine ganze Reihe von normativen Konsequenzen und es scheint eher fraglich, dass ein bloß emotionaler Sinneswandel diese Art von Folgen hervorrufen kann:

How could my giving up resentment towards someone else have an effect not only on how I am morally permitted to treat that someone, but also on how that person is morally obliged to treat me? I see no way of linking my overcoming of resentment to the inappropriateness of, say, asking for apologies or engaging in other forms of overt blame. Nor can I see how my overcoming resentment would release you from certain personal obligations to, say, apologize to me [...].<sup>39</sup>

Diese Hinweise legen es nahe, Verzeihen nicht im sentimentalistischen Sinne zu verstehen, sondern es stattdessen als eine normative Fähigkeit zu betrachten, also eine Form des Umgangs mit Unrecht, mit der wir bewusst Einfluss darauf nehmen, was wir einander schulden.<sup>40</sup> Für ein solches Verständnis von Vergebung spricht nun auch das Opfer-Privileg. Es bringt zum Ausdruck, dass wir eine spezifische Form von normativer Autorität ausüben, wenn wir verzeihen, und zwar eine Autorität, die uns nur dann zukommt, wenn wir zu den direkten Leidtragenden gehören. Für diese privilegierte Stellung gibt es eine naheliegende Erklärung. Denn was die Opfer des Unrechts faktisch von allen anderen unterscheidet und was sie zugleich normativ auszeichnet, ist, dass es *ihre* Rechte sind, die verletzt wurden, und dieser Umstand spielt meines Erachtens eine wichtige Rolle mit Blick auf die Frage, was wir tun, wenn wir jemandem verzeihen.

Die Überlegung ist die folgende: Wenn Menschen andere schuldhaft verletzen, hat das neben allen anderen Folgen immer auch normative Konsequenzen.<sup>41</sup> Unrecht generiert moralische Pflichten,

---

38 Dana Kay Nelkin fasst die unterschiedlichen Positionen, die jeweils entsprechende normative Veränderungen als zentral für das Verzeihen betrachten, unter der Bezeichnung „the normative landscape changing camp“ zusammen: „What unites all members of this camp is that they see as central the alteration of the obligations and rights of various parties.“ Nelkin (s. Anm. 35), 31.

39 Warmke (s. Anm. 37).

40 Siehe Owens, David, *Shaping the Normative Landscape*, Oxford 2012.

41 „When one person harms or transgresses another, this action effectively creates an interpersonal debt. Forgiveness involves the cancellation of the debt by

und diese Pflichten sind – mindestens teilweise – den jeweiligen Opfern geschuldet.<sup>42</sup> Dabei steht aus meiner Sicht eine Verpflichtung im Zentrum, und diese Pflicht besteht darin, das eigene Fehlverhalten nicht auf die leichte Schulter zu nehmen, sondern es sich zum Vorwurf zu machen, und zwar *um der anderen Person willen*.<sup>43</sup> Wir schulden Menschen, denen wir Unrecht getan haben, salopp gesagt, ein schlechtes Gewissen. Mit Blick auf diese Schuldigkeit befinden sich die Opfer von Unrecht in der Rolle der Gläubiger und als solche haben sie ein Privileg: Es sind die Gläubiger, die die Schuldner von ihren Verpflichtungen entbinden und sie von ihren Schulden entlasten können.<sup>44</sup> Eben das ist es, was wir aus meiner Sicht tun, wenn wir jemandem verzeihen: Wir befreien die andere Person von der Verpflichtung, sich um unseretwillen ihr Fehlverhalten zum Vorwurf zu machen. Soweit es uns betrifft, kann sie ihr Gewissen entlasten. Sie schuldet uns keine weiteren Selbstvorwürfe und darf mit sich ins Reine kommen.<sup>45</sup> Was sie getan hat, war falsch, und sie war dafür verantwortlich. Wir sind nicht bereit, darüber hinwegzusehen

---

the person who has been hurt or wronged.“ (Exline, Julie/Baumeister, Roy, Expressing Forgiveness and Repentance. Benefits and Barriers, in: Michael McCullough/Kenneth Pargament/Carl Thoresen (Hg.), *Forgiveness. Theory, Research, and Practice*, New York 2000, 133–155, 133.

- 42 Es gibt unterschiedliche Auffassungen darüber, was genau der Gegenstand dieser Pflichten ist. Dana Kay Nelkin nennt insbesondere zwei: „[W]hen we wrongfully and culpably harm others, we incur at least two sorts of obligations: the obligation to make restitution for the loss or harm suffered [...], and the obligation to somehow make up for or in some way address the wrong itself.“ (Nelkin [s. Anm. 35], 34).
- 43 Diese Pflicht ist also nicht schon dann erfüllt, wenn wir uns das eigene Verhalten zum Vorwurf machen, weil die Tatsache, dass wir aufgeflogen sind, für uns selbst von Nachteil war (uns Sympathien gekostet hat, Sanktionen zur Folge hatte etc.).
- 44 Zu einem, wenn auch inhaltlich anders gefüllten „Debt-Release Model of Forgiveness“ siehe Nelkin (s. Anm. 35), 35f. Zur Analogie zwischen „moral forgiveness and economic debt-cancellation“ siehe Warmke, Brandon, *The Economic Model of Forgiveness*, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 97 (2016), 570–589.
- 45 Das heißt nicht, dass es keinerlei Grund für Selbstvorwürfe mehr gibt, nachdem uns verziehen wurde. Vergebung macht Selbstvorwürfe nicht irrational, sondern bestenfalls überflüssig. Wenn ich meine Kollegin vor allen anderen bloßgestellt habe und sie mir verzeiht, dann erlaubt sie mir, *ihr gegenüber* deswegen kein schlechtes Gewissen mehr zu haben. Ich mag dennoch auch weiterhin Grund haben, mir selbst für mein Verhalten Vorwürfe zu machen. Doch *ihr* bin ich diese Selbstvorwürfe *nicht mehr schuldig*.

und vielleicht werden wir beide nicht vergessen, was geschehen ist. Von der Last der Verantwortung und der Erinnerung können wir niemanden befreien. Aber wir verfügen über die normative Fähigkeit, dazu beizutragen, dass Menschen, die schwere Schuld auf sich geladen haben, sich selbst eine zweite Chance geben. Wenn wir verzeihen, machen wir von dieser Fähigkeit Gebrauch.



## Verzeichnis der Autor:innen

Brigitte Boothe, Prof. em. Dr. phil., bis 2013 Professorin für Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse an der Universität Zürich.

Susanne Boshammer, Prof. Dr. phil., Professorin für Praktische Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Osnabrück.

Sonja Fücker, Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld.

Ulrike Link-Wieczorek, Prof. em. Dr. theol., bis 2023 Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Maria-Sibylla Lotter, Prof. Dr. phil., Professorin für Ethik und Ästhetik mit Schwerpunkt auf der Philosophie der Neuzeit am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum.

Ulrike Peisker, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Michael Roth, Prof. Dr. theol., Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Gerhard Schreiber, Prof. Dr. theol., Professor für Evangelische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozial- und Technikethik an der Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg.



## Verzeichnis der Autor:innen

Lisanne Teuchert, Prof. Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik am Fachbereich Evangelische Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.