

Ein Prototyp der „einladenden Vergebung“? Zum theologischen Konzept des Briefwechsels der polnischen und deutschen Bischöfe 1965 – nicht nur aus protestantischer Perspektive

Ulrike Link-Wieczorek

Einleitung

In der Besinnung auf das Jahr 1965 und die damaligen Geschehnisse in den deutsch-polnischen Beziehungen ist mir wieder bewusst geworden, dass dies auch meine eigene Familiengeschichte betrifft: Mein Vater stammte aus Königsberg und mein Schwiegervater aus Schlesien. An die Publikation der EKD-Ostschrift und die Aufregung danach an unserem Küchentisch kann ich mich – ich war damals 10 Jahre alt – noch sehr gut erinnern. Inzwischen haben unsere Töchter ihr Studium beendet. Während ihrer Schulzeit hatten beide einige Wochen in polnischen Gastfamilien gelebt und zwei Schülerinnen aus Polen lebten danach auch bei uns. Das war von den Schulen organisiert worden. Die Freundschaften, die daraus entstanden, werden noch heute per Facebook und auch durch weitere gegenseitige Besuche gepflegt. Ich selbst hatte ähnliche Kontakte als Schülerin in Frankreich erhalten. Meine Töchter haben aber weit mehr internationale Kontakte durch die Schulen bekommen als ich. Jedes Jahr zu Weihnachten bekommen wir ein großes Paket aus China mit Geschenken für die ganze Familie. „Von meiner Chinesin“, sagt meine Tochter dann.

Nun muss ich aber sagen: Mit Kirche, Religion oder Christentum haben all diese Freundschaften erst einmal nichts zu tun. Auch die (katholischen) polnischen Freundinnen aus Danzig (Gdańsk) zeigen kein besonders großes Interesse am kirchlichen Leben. Aber schon meine Gastschülerschaft in Frankreich war nicht kirchlich geprägt. Trotzdem ist es sicher richtig, zu sagen, dass es vor allem im deutsch-polnischen Verhältnis die Kirchen waren, die den Weg frei gemacht haben für eine gemeinsame Arbeit an der Verarbeitung der Geschichte, deren Spuren mein Mann und ich in unseren elterlichen Familien sehr wohl spürten, und die auch den Weg frei gemacht haben für die Entwicklung von solchen Freundschaften, wie sie heute meine Töchter pflegen. Obwohl bei ihnen die Kirche nicht mehr so thematisiert wird wie in meiner Jugendzeit, denn der Weg der Versöhnung führte sie in eine neue Zeit, wie wir ja alle wissen.

1965: Zwei kirchliche deutsch-polnische Versöhnungsinitiativen

Einen Hauch eher als der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe erschien in Deutschland die evangelische Ostdenkschrift.¹ Interessanterweise weisen beide Texte ein sehr unterschiedliches Konzept auf. Gemeinsam ist ihnen: Beide sind ganz klar Initiativen kirchlicher „Akteure“. Die evangelische Schrift aber wendet sich als Kirchenstimme an die gesamte deutsche Gesellschaft, sie ist somit kein Brief über die Grenze. Die katholische bleibt zunächst im innerkirchlichen Diskurs unter Amtsbrüdern, aber dies nun über die Grenze hinweg. Die unterschiedliche Form ist zum Teil der unterschiedlichen politischen Situation der beiden Länder geschuldet, zum Teil aber auch den unterschiedlichen ekklesiologischen Strukturen und Möglichkeiten. Tatsache ist jedoch, dass beide Texte eine große Wirkung weit über die Kirchenmauern hinaus entfalteten. Wenn ich das Thema der EKD-Ostdenkschrift auf einen Punkt zusammenfassen sollte, so würde ich von dem Diskurs über den Begriff „Heimat“ sprechen, der von ihr in der bundesdeutschen Gesellschaft und durchaus auch in unserer Familie entfacht wurde.² Die 44 Seiten umfassende Denkschrift versucht sowohl eine ersthafte theologische wie eine völkerrechtliche Reflexion dieses Begriffs und nimmt damit bewusst die öffentliche Auseinandersetzung mit den damals noch sehr starken Vertriebenenverbänden auf sich, innerhalb wie außerhalb der Kirchen. Sie greift dafür auf eine mindestens dreijährige Vorarbeit und immer wieder organisierte Tagungen und Debatten in den evangelischen Akademien zurück, an denen nicht nur Theologen (und Theologinnen), sondern vor allem Fachleute aus Politik, Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft teilnahmen.³ Die EKD-Ostdenkschrift löste nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern

¹ Der Text ist jüngst in Polen in einer zweisprachigen Ausgabe neu publiziert worden: *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift (1965) / Późnienie wypędzonych i stosunek narodu niemieckiego do wschodnich sąsiadów. Ewangelickie memorandum (1965)*. Bielsko-Biala 2015.

² Vgl. dazu meinen Beitrag in der polnischen evangelischen „Festschrift“ zum 50. Jahrestag der Ostdenkschrift: *Zadania dotyczące pojednania stojące przed Kościołami dzisiaj: Rozważania w nawiązaniu do Memorandum Wschodniego EKD z 1965 roku / Aufgaben der Versöhnung für die Kirchen heute. Überlegungen im Anschluss an die Ostdenkschrift der EKD 1965*. In: Marcin Hintz, Ireneusz Lukas (wiss.Lehrer/red.), *Na drodze pojednania. 50-lecie Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech / Auf dem Weg zur Versöhnung. Zum 50. Jahrestag der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Warszawa 2015, S. 212-229 (poln.), S. 230-247(dt.), hier S. 215-218 (poln.), S. 233-236 (dt.).

³ Vgl. aus der Fülle der Titel z.B.: Kurt Rabl (Hrsg.), *Das Recht auf Heimat. Studien und Gespräche über Heimat und Heimatrecht*. Bd. 1-4. München 1958-1960 (Vorträge von vier Tagungen in der Evangelischen Akademie Arnoldshain; neu publiziert in einem Band, München 1965); Bund der Vertriebenen (Hrsg.), *Das Recht auf die Heimat. Eine Dokumentation zum Ergebnis einer völkerrechtswissenschaftlichen Tagung in Bonn 1961*. Bonn (o.J.); das *Tübinger Memorandum*, unterzeichnet von Carl Friedrich von Weizsäcker, Georg Picht, Ludwig Raiser, Günter Howe, Klaus von Bismarck, Hellmut Becker, Werner Heisenberg, Joachim Beckmann: publiziert in: „Evangelischer Pressedienst“, Zentralausgabe, 47 (1962), 24.02.1962; <http://www.zeit.de/1962/09/das-memorandum-der-acht/komplettansicht> (04.03.2015); vgl. dazu Andrea Strübind, *Das Tübinger Memorandum. Die politische Verantwortung der Nichtpolitiker*. In:

auch in der Politik einen Sturm der Entrüstung aus. Erhard Eppler, Sozialdemokrat und von 1968 bis 1984 Mitglied der EKD-Synode sowie Mitglied der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD zur Zeit der Veröffentlichung der Denkschrift, berichtete, wie der Text 1965 auch in der SPD-Bundestagsfraktion auf überwiegende Ablehnung gestoßen sei. Gemeinsam mit dem katholischen Theologen Peter Nellen habe er schließlich mit Mühe „ein deutliches Nein verhindern“ können.⁴

Der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe konnte aus historisch-politischen Gründen methodisch gar nicht so vorbereitet werden wie die EKD-Denkschrift und nutzte stattdessen geschickt die Möglichkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils als internationale, freilich weitgehend katholische Plattform mit theologischem Diskussionshintergrund.⁵ Die Möglichkeiten der internationalen Ökumene waren noch nicht entdeckt. Das geschieht vielmehr, wenn ich das richtig beobachte, jetzt gegenwärtig im polnisch-ukrainischen Versöhnungsprozess. Ich wünschte, wir wären schon weiter und hätten schon eingefahrene Wege eines umfassenden ökumenischen Netzwerkes im Umgang mit dem aktuellen gegenwärtigen politischen Ukraine-Konflikt.⁶

Auch in unserer damals noch rein evangelischen Familie wusste man 1965 noch nicht sehr viel von Ökumene, und so blieb der Hirtenbrief hier weitgehend unbeachtet. In katholisch-kirchlichen Kreisen war das natürlich anders. Hier kannte man auch das Argument, das die tragende Achse des Hirtenbriefs geworden ist: Nicht der Heimat-Begriff steht im Zentrum, sondern das christliche Abendland

„Internationale Zeitschrift für Kirchliche Zeitgeschichte“, 24/2 (2011), S. 360-395; die von den Bruderschaften aus der Bekennenden Kirche verfassten „Bielefelder Thesen“: *Die Versöhnung in Christus und die Frage des deutschen Anspruches auf die Gebiete jenseits der Oder und Neiße*: eine vom Bielefelder Arbeitskreis der Kirchlichen Bruderschaften zur Diskussion gestellte Thesenreihe. In: „Junge Kirche“, 24 (1963), S. 718-720; sowie die ebenfalls vor diesem theologischen Hintergrund reflektierende Schrift des Heidelberger Systematikers und späteren Referenten im Ökumenischen Rat der Kirchen Wolfgang Schweitzer, *Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen*. Berlin 1964. Diese Texte haben Einfluss genommen auf die Ostdenkschrift.

⁴ Vgl. Gerhard Eplers Gastbeitrag für das Nachrichtenblatt der Württembergischen Landeskirche 2005, zugänglich online unter <http://www.binder-online.de/2012/05/16/vonder-ostdenkschrift-zu-den-ostvertragen/> (11.03.2016) sowie seinen Beitrag in der Podiumsdiskussion im selben Jahr, publiziert in: Friedhelm Boll (Hrsg.), *„Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“*. 40 Jahre deutsch-polnische Verständigung. Veranstaltung am Mittwoch, den 19. Oktober 2005 in der Friedrich-Ebert-Stiftung Berlin in Kooperation mit dem Deutschen Historischen Institut Warschau, der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Katholischen Akademie in Berlin. Bonn 2006, S. 61-64, hier S. 64; zugänglich online unter <http://library.fes.de/pdf-files/historiker/03789.pdf> (11.03.2016).

⁵ Dennoch hatte Erzbischof Kominek versucht, deutsche Bischöfe in den Entstehungsprozess des Briefes einzubinden; vgl. dazu z.B. Włodzimierz Borodziej, *„Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“*. Entstehungsbedingungen und Nachwirkungen des polnischen Bischofsbriefes von 1965. In: Friedhelm Boll u.a. (Hrsg.), *„Wir gewähren Vergebung...“*, a.a.O., S. 21-32, hier S. 26.

⁶ Vgl. dazu Polska Rada Ekumeniczna (Hrsg.), *Pojednanie w Europie środkowo-wschodniej. Nowe wyzwania / Versöhnung in Mitteleuropa. Neue Herausforderungen / Примирение в Центральной и Восмочной Европе*. Warszawa 2013.

und seine gemeinschaftsbildende, lebenstragende Substanz, die es für die deutsch-polnische Versöhnung zu aktivieren gelte, allen herrschenden politischen Strukturen des Kalten Krieges und des kommunistischen Regimes in Polen zum Trotz. Die polnische katholische Kirche hat sehr wohl anschließend zahlen müssen für diese nicht regimetreue Geschichtsschau,⁷ die Polen statt dem Warschauer Pakt dem Westen zugehörig und nicht in einen historischen Antagonismus zu Deutschland gebunden sieht. Die deutschen Bischöfe haben diesen Ansatz in ihrer Antwort durchaus dankbar gewürdigt und ihn als ein Angebot der Versöhnung verstanden, weil er nicht bei der Aufforderung zur Aufarbeitung gegenseitiger Schuld beginnt, sondern bei dem, was man – theologisch gesprochen – schon erhalten hat: bei der christlichen Lebensgemeinschaft, die sich getragen weiß von der zuvorkommenden Versöhnung Gottes. Interessanterweise aber gehen sie auf die polnischen Ausführungen zum christlichen Abendland kaum ein. Vielmehr verteidigen die deutschen Bischöfe das „Recht auf Heimat“ der deutschen Vertriebenen, bemühen sich aber dabei ausdrücklich, revanchistische Untertöne zurückzuweisen. Recht auf Heimat heißt ihnen zufolge, dass die deutschen Vertriebenen „Rechters in ihrer alten Heimat gewohnt haben und daß sie dieser Heimat verbunden bleiben. Dabei ist ihnen (den Vertriebenen, U.L.-W.) bewußt, daß dort jetzt eine junge Generation heranwächst, die das Land, das ihren Vätern zugewiesen wurde, ebenfalls als ihre Heimat betrachtet.“ Die EKD-Ostdenkschrift hatte hier – an die deutsche Leserschaft gewandt – nicht nur die Differenziertheit der aktuellen Lebensumstände innerhalb der Gruppe der deutschen Vertriebenen vor Augen gestellt, sondern vor allem eine ausführliche theologische Reflexion des Heimatbegriffs entwickelt, die in die These mündet: „Die theologischen Elemente des Heimatbegriffes können [...] nicht dazu dienen, ein unabdingbares Recht des Menschen auf seine, auf die Heimat zu begründen.“⁸ Ein dezidiert christologischer Ansatz mit kritischer Perspektive auf eine christologisch ungefilterte Schöpfungstheologie – der evangelisch-katholische Streit um die „natürliche Theologie“ lässt grüßen! – hatte zu diesem Ergebnis geführt.⁹ Die deutschen katholischen Bischöfe hingegen lassen in ihrem Schreiben zwei konkurrierende Heimatrechts-Ansprüche in Deutschland und Po-

⁷ Vgl. dazu: Włodzimierz Borodziej, *„Wir gewähren Vergebung ...“*, a.a.O., S. 28-31, sowie Otto B. Roegele, *Einführung*. In: *Versöhnung oder Haß? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation mit einer Einführung von Otto B. Roegele*. Osnabrück 1966, S. 9-78, hier S. 27-78; sowie Robert Żurek und Basil Kerski, *Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen von 1965. Entstehungsgeschichte, historischer Kontext und unmittelbare Wirkung*. In: Basil Kerski, Thomas Kycia, Robert Żurek, *„Wir vergeben und bitten um Vergebung“*. *Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe von 1965 und seine Wirkung*. Osnabrück 2006, S. 7-53, hier S. 42-46.

⁸ EKD-Memorandum V, 3.

⁹ Vgl. dazu meine Ausführungen in *Aufgaben der Versöhnung / Zadania dotyczące pojednania stojące*, a.a.O. (s.o., Anm. 2), S. 234-236 (dt.) / S. 216-218 (poln.), sowie die in Anm. 3 genannte Literatur. Lesenswert in diesem Zusammenhang ist auch das Plädoyer des jüdischen Autors Jean Améry gegen die Vorstellung einer „neuen Heimat“: Jean Améry, *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* In: ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München 1966, S. 71-100, hier bes. S. 82.

len explizit noch offen. Aber durch den Hinweis auf die in den polnischen Westgebieten heranwachsende „junge Generation“ wird man Otto Roegele recht geben dürfen, wenn er schreibt:

Es ist klar, was die deutschen Bischöfe damit sagen wollen: Nur durch eine Verständigung über die konkreten Folgerungen, die aus diesen beiden konkurrierenden Heimatrechten gezogen werden können, ist eine gerechte Lösung zu finden.¹⁰

Es ist keine Frage: Sowohl die Ostdenkschrift der EKD als auch der Briefwechsel der polnischen und der deutschen katholischen Bischöfe leben aus dem christlichen Credo der zuvorkommenden Versöhnung Gottes, mit der auch die Botschaft der stetigen Basis der Möglichkeit und Wirklichkeit von Vergebung (der Sünden) verbunden ist und die zu einem gemeinsamen Versöhnungsprozess ermutigt. Beide, evangelische und katholische Autoren, entwickeln aus diesem Credo in der Konsequenz – ob sie es so nennen oder nicht – eine politische Theologie der Vergebung bzw. eine Theologie der Vergebung im öffentlichen Raum. Es wäre ein interessantes Forschungsprojekt, gerade den Briefwechsel der Bischöfe, der ja auf die Vergebungsformel fokussiert ist, durch die jüngeren Reflexionen einer politischen Theologie der Vergebung, wie sie in Bezug auf die jüngeren Kontexte der transitorischen bzw. postkonfliktnären gesellschaftlichen Prozesse (Südafrika, Ruanda, aber auch DDR-Bundesrepublik usw.) stattfinden, zu analysieren. Dazu kann ich jetzt im Folgenden nur Anregungen geben. Ich möchte mich dabei auf die Frage konzentrieren, welchen Sinn eine vor jedem konkreten Versöhnungsprozess öffentlich ausgesprochene Einladung zur Vergebung haben kann, wie sie in der Debatte um die „einladende Vergebung“ [invitational forgiveness] gestellt wird, die im folgenden Abschnitt vorgestellt wird. Die Frage nach dem Sinn einer vorauslaufenden Vergebung in politischen Prozessen erhält freilich ein besonderes Gewicht, wenn sie verbunden wird mit der Einsicht, dass in schweren Konflikten und zwischenmenschlichen Verwundungen auch die Erfahrung der empirischen Unmöglichkeit von Vergebung eine Tatsache ist. Zwischenmenschlich ist Vergebung eine Sache der Opfer, und nicht immer sind diese in der Lage, zu vergeben. Sind Christen und Christinnen also solcher Realität gegenüber blauäugig? Oder sind sie durch ihr Credo verleitet, die konkreten Opfer von Gewalt einem Vergebungsterrorismus auszusetzen und sie zur Vergebung gegenüber den Tätern zu nötigen? Um dieses Problem wird es im dritten Abschnitt über das Unvergebbar gehen. All diese Fragen werden in dem Briefwechsel der Bischöfe in einem konkreten kulturellen Kontext assoziiert und angesprochen: dem Lebenskontext des christlichen Abendlandes, den die Bischöfe als gemeinsamen Boden der Wirklichkeitsperspektive Deutschlands und Polens anbieten. Dieser vorausgesetzte Verstehenshintergrund soll abschließend im vierten Abschnitt mit einem kurzen Blick auf gegenwärtige Probleme der Versöhnung in pluralistischen Gesellschaften reflektiert werden.

¹⁰ Otto B. Roegele, *Einführung*, a.a.O., S. 26.

Einladende oder einseitige Vergebung?

Die polnischen und die deutschen Bischöfe verstehen sich also in dem Ansatz, nicht bei der Aufforderung zur Aufarbeitung gegenseitiger Schuld zu beginnen, sondern sich zuerst gegenseitig dessen zu vergewissern, aus dem man lebt und das man schon erhalten hat: der christlichen Lebensgemeinschaft, die sich getragen weiß von der zuvorgekommenen Versöhnung Gottes. Diese theologische Struktur hat sich auch in andere jüngere polnisch-ukrainische Versöhnungsdokumente fortgepflanzt.¹¹ Vor diesem Hintergrund wird an die 5. Vaterunser-Bitte angeknüpft, in der ja bekanntlich in eindrucksvoller Weise die göttliche und die zwischenmenschliche Vergebung miteinander verbunden werden.¹²

Es ist nun interessant, dass auch in der jüngeren sozialphilosophischen Diskussion um den Begriff der Vergebung das Phänomen der „einladenden Vergebung“ entdeckt wird.¹³ Historisch wurde dies vermutlich angeregt durch die Konstruktion der südafrikanischen Wahrheitskommission und der hier leitenden theologischen Versöhnungskonzeption des anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu.¹⁴ Bas van Stokkom, Neelke Doorn und Paul van Tongeren unterscheiden im sozialphilosophisch-theologischen Vergebungs-Diskurs einen minimalistischen und einen maximalistischen Ansatz.¹⁵ Im Grunde geht es dabei um eine Verhältnisbestimmung von Vergebung und Versöhnung. Der minimalistische Ansatz ist skeptisch gegenüber der „einladenden Vergebung“ und möchte Versöhnung auch ohne Vergebung denken und erfahren können. Hier wird die Realität des Unvergebbareren in den Vordergrund gerückt.¹⁶ Der maximalistische Ansatz ist, so die drei Autoren, vornehmlich religiös begründet und findet sich besonders, aber

¹¹ Vgl. das Dokument der polnisch-ukrainischen Deklaration über Versöhnung vom 28. Juni 2013, publiziert in: Polska Rada Ekumeniczna (Hrsg.), *Pojednanie*, a.a.O., S. 71-73 (poln.), S. 151-155 (dt.), S. 191-197 (ukr.).

¹² Vgl. dazu Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh, Michael Weinrich (Hrsg.), *„Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ Mit Schuld leben*. Gütersloh 2004; Ulrike Link-Wieczorek, *Kann Gott unseren Schuldigern vergeben? Über die Schwierigkeiten der Vergebung*. In: Veronika Hoffmann, Ulrike Link-Wieczorek, Christof Mandry (Hrsg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*. Freiburg-München 2016, S. 326-345; dies., *Die Verantwortung der Nachgeborenen. Überlegungen zur Soteriologie im Umgang mit historischer Schuld*. In: Britta Konz, Ulrike Link-Wieczorek (Hrsg.), *Vision und Verantwortung. Festschrift für Ilse Meseberg-Haubold*. Münster 2004, S. 121-138.

¹³ Vgl. aus der Fülle der Titel: Bas von Stokkom, Neelke Doorn, Paul van Tongeren (Hrsg.), *Public Forgiveness in Post-Conflict Contexts*. Cambridge-Antwerpen-Portland 2012; Claire Moon, *Prelapsarian State: Forgiveness and Reconciliation in Transitional Justice*. In: „International Journal of the Semiotics of Law“, 17 (2004), S. 185-197; Trudy Govier, Colin Hirano, *A Conception of Invitational Forgiveness*. In: „Journal of Social Philosophy“, 39 (2008), H. 3, S. 429-444; Pauz van Tongeren, *Impossible forgiveness*. In: „Ethical Perspectives“, 15 (2008), H. 3, S. 369-379.

¹⁴ Desmond M. Tutu, *No Future without Forgiveness*. New York 1999.

¹⁵ Bas van Stokkom, Neelke Doorn, Paul van Tongeren, *Public forgiveness: Theoretical and practical perspectives*. In: dies. (Hrsg.), *Public Forgiveness*, a.a.O., S. 1-21, hier S. 6-9.

¹⁶ Ebd., S. 6-7.

nicht nur, in der christlichen Versöhnungsarbeit.¹⁷ Hier wird ein Versöhnungsprozess vorwegnehmend eingerahmt von einer Vergebungsinitiative, genauer: von einem Vergebungszuspruch. Vergebung wird in der Hoffnung ausgesprochen, eine Zukunft in Versöhnung ansteuern zu können, ohne dies jedoch mit dem Vergebungszuspruch verbunden einzufordern. Der Zuspruch von Vergebung ist also gleichzeitig eine Bitte, eine Einladung zum Versöhnungsprozess. Man kann auch sagen: Der Zuspruch der Vergebung ist erst der Anfang. Vergebung und Versöhnung gehören so sehr zusammen, dass Vergebung als solche, so der Ansatz, erst im Folgenden konkret realisiert werden kann in einem *Prozess* der Versöhnung, in dem versucht wird, sich dem Geschehenen gemeinsam zu stellen.¹⁸

In diesem Verständnis von Vergebung wäre es also eigentlich gar keine Vergebung, wenn ein Opfer von Gewalt dem Täter Vergebung zuspricht, öffentlich oder auch allein im Inneren des Selbst, ohne jedoch mit ihm weiter in Kontakt sein zu wollen. Man könnte dies einen Radikalfall von einseitiger Vergebung nennen. Sie könnte als ein Akt der Befreiung von der entwürdigenden bzw. quälenden Opfer-Situation geschehen und ist nicht selten Ziel psychologischer Therapie. Ein zur Erläuterung häufig gebrauchtes Beispiel ist die Zerrüttung zwischen Täter und Opfer im Fall des sexuellen Missbrauchs, so etwa bei Jeffrie Murphy:

Image a battered woman who has been repeatedly beaten and raped by her husband or boyfriend. This woman – after a religious conversion, perhaps – might well come to forgive her batterer (i.e. stop hating him) without a willingness to resume her relationship with him. “I forgive you and wish you well” can, in my view, sit quite consistently with “I never want you in this house again”. In short, the fact that one has forgiven does not mean that one must also trust or live again with a person.¹⁹

Berühmt in der deutschen Diskussion wurde ein öffentlicher Vergebungsakt dieser Art, nämlich der von Eva Mozes Kor, einer Überlebenden des Konzentrationslagers Auschwitz, in dem sie als „Versuchskind“ des Arztes Mengele über Jahre misshandelt worden war. 1995, nachdem ihre ebenfalls von Mengele misshandelte Zwillingschwester zwei Jahre früher verstorben war, sprach sie während der Gedenkfeier zur Befreiung des KZs vor 50 Jahren öffentlich „in meinem eigenen Namen allen Nazis“ Vergebung zu. Das Ereignis zog eine Kontroverse zwischen Micha Brumlik und Harald Welzer nach sich, in der über die Berechtigung dieses Vergebungsaktes gestritten wurde.²⁰ Die Geschichte des Vergebungsaktes von Eva

¹⁷ Ebd., S. 8-9.

¹⁸ Theologisch ist dieses Konzept vergleichbar der evangelischen Konzeption, das Abendmahl / die Eucharistie als ein Sakrament der von Gott vorgegebenen Einheit zu verstehen, aus dessen ökumenischer Wirksamkeit auch tiefere ökumenische Einheit wachsen werde.

¹⁹ Jeffrie G. Murphy, *Getting Even. Forgiveness and its Limits*. Oxford 2003, S. 14-15.

²⁰ Frau Kor hatte diesen Vergebungsakt kombinieren können mit einem Schuldbekenntnis des ehemaligen Lagerarztes in Auschwitz Hans Münch. Vgl. dazu ausführlicher und mit weiteren Literaturangaben: Magdalene L. Frettlöh, „Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt“? Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte. In: Jürgen Ebach u.a. (Hrsg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“, a.a.O., S. 179-215, hier S. 186-187.

Mozes Kor wird immer wieder neu von den deutschen Medien aufgegriffen. In der Regel steht dann die These von der Selbstbefreiung der Opfer durch Vergebung im Vordergrund. Der Vergebungsakt wird im Zusammenhang mit Hinweisen auf Erfahrungen in Medizin und Psychologie also als ein Akt von therapeutischer Relevanz für das Opfer gesehen.²¹

Diese radikal-einseitige Vergebung also ist keine „einladende Vergebung“, und sie wäre im Kriterien-Arsenal des maximalistischen Ansatzes eigentlich gar keine Vergebung, weil sie nicht auf Versöhnung der Beteiligten zielt. Man könnte nun fragen, ob der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe in seiner Rhetorik der bedingungslosen, einseitigen Vergebungsinitiative auch ohne einen folgenden Versöhnungsprozess auskommen zu können meint. Könnte die Struktur der Berufung auf die Basis der bereits geschehenen, zuvorkommenden Versöhnung Gottes und auf den Hintergrund der christlichen Gemeinschaft des Abendlandes zu diesem Schluss führen? „Alles menschliche Unrecht ist zunächst eine Schuld vor Gott, und Verzeihung muss zunächst von ihm erbeten werden“, schreiben die deutschen Bischöfe in ihrer Antwort.²² Man hat den Eindruck, dass sie meinten, auf dieser theologischen Basis müsste die Vergebung, um die die polnischen Amtsbrüder ja auch gebeten hatten, nicht so direkt gewährt werden: „Die Bitte um Verzeihung ist ein Anruf an jeden, dem Unrecht geschah, dieses Unrecht mit den barmherzigen Augen Gottes zu sehen und einen neuen Anfang zuzulassen.“²³ Durch die Konzentration auf die Gott-Mensch-Ebene wirkte der deutsche Brief auf viele enttäuschend „abstrakt“.²⁴ Das politisch heiße Eisen der Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als polnische Staatsgrenze wurde umschifft und der Konflikt mit den deutschen Vertriebenen vermieden. Erst das Memorandum des Bensberger Kreises 1968 veränderte diese Perspektive entschieden: Die katholischen Theologen und Laien entwickelten in diesem Text unter Rückgriff auf einen Ansatz präsentischer Eschatologie eine theologische Konzeption, in der der Gott-Mensch-Dual auf die zwischenmenschliche Ebene hin geöffnet wurde.²⁵ Gregor Feindt konstatiert in der katholischen theologischen Entwicklung im Anschluss an die Antwort der deutschen Bischöfe eine „Wende von der naturrechtlichen Interpretation der Welt hin zu einer gegenwartsbezogenen Eschatologie [...], die die deutschen Versöhnungsbemühungen gegenüber Polen grundlegend veränderten“.²⁶

²¹ So zum Beispiel erst jüngst in der Illustrierten „Stern“ (Nr. 52 vom 17.12.2014, S. 77), in der Eva Mozes Kor mit dem Satz zitiert wird: „Es ist ein großartiges Gefühl zu vergeben. Ich habe diese Macht, und ich verletze niemanden damit.“ Vgl. auch ebd., S. 82 sowie Magdalene L. Frettlöh, *„Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt“?*, a.a.O., S. 189.

²² *Die Antwort der deutschen Bischöfe*. In: *Versöhnung oder Haß?*, a.a.O., S. 96-103, hier S. 98. Vgl. dazu: Gregor Feindt, *Semantiken der Versöhnung*. In: „Kirchliche Zeitgeschichte“, 24 (2011), H. 2, S. 396-414, hier S. 402.

²³ *Die Antwort der deutschen Bischöfe*, a.a.O., S. 98-99.

²⁴ Gregor Feindt, *Semantiken*, a.a.O., S. 402.

²⁵ Vgl. ebd., S. 405-411.

²⁶ Ebd., S. 413.

Die Rezeption der Antwort der deutschen Bischöfe schwankt zwischen der Interpretation, hier werde ein einseitiger Vergebungsakt als politische Bemächtigung der Vergebung Gottes vorsichtig zurückgewiesen, und der Konstatierung, dass die deutschen Bischöfe das Vergebungsangebot der polnischen Amtsbrüder dankbar angenommen hätten, wie es ja auch am Schluss des Briefes heißt: „Mit brüderlicher Ehrfurcht ergreifen wir die dargebotenen Hände.“²⁷ Vermutlich ist – nicht zuletzt in der konkreten politischen Situation des Kalten Krieges – aus Angst vor politischer Manipulation eine Mitwirkung der ersten Perspektive nicht auszuschließen. Die zweite Perspektive allerdings interpretiert den Akt der polnischen Bischöfe als Akt der „einladenden Vergebung“. Theologisch dient dabei die Gemeinsamkeit der Geschichte der Christianisierung Europas als eine Art Nährboden, auf dem man meint, dieses Wagnis nun beginnen, und auf dem man hofft, die jüngsten Erfahrungen der massiven Aggression und der gegenseitigen Verwundung aushalten zu können. Sie zeigt sich, wenn die deutschen Bischöfe in der Initiative der polnischen Bischöfe einen „wahrhaft christlichen Großmut“ sehen, diese dankbar annehmen „und hoffen, den begonnenen Dialog in Polen und in Deutschland miteinander fortsetzen zu können“.²⁸ Sie zeigt sich dann darin, dass sich die deutschen Bischöfe als Repräsentanten der (deutschen) Täter sehen, denen vor dem Hintergrund der christlichen Gemeinschaft das Angebot der einladenden Vergebung gemacht wird, in deren Wirkung sie ein Schuldbekenntnis ablegen („Furchtbares ist von Deutschen und im Namen des deutschen Volkes dem polnischen Volke ange-tan worden“²⁹) sowie auch für die Opfer auf der Täterseite, also die Vertriebenen, eine Bitte um Vergebung annehmen können. In der Perspektive der einladenden Vergebung sehen sie dann allerdings auch die Erlaubnis zu dem Satz: „Eine Aufrechnung von Schuld und Unrecht – darin sind wir einer Meinung – kann uns freilich nicht weiterhelfen.“³⁰ Vergebung soll bedingungslos sein.

Ganz ähnlich, allerdings ohne Bezug auf das christliche Abendland, plädiert Miroslav Volf – ein aus Jugoslawien stammender, ehemals baptistischer, inzwischen anglikanischer amerikanischer Theologe – 2006 für ein Konzept von bedingungsloser Vergebung, die nicht an Strafe und Wiedergutmachung gebunden werden dürfe. Aber deutlicher als die Bischöfe 1965 verbindet Volf mit der bedingungslosen Vergebung die Ermöglichung der Klärung des Geschehenen und der parallelen staatlichen juristischen Aufarbeitung durch Prozess und Bestrafung.³¹

²⁷ *Die Antwort der deutschen Bischöfe*, a.a.O., S. 101.

²⁸ Ebd., S. 98 und S. 96.

²⁹ Ebd., S. 97.

³⁰ Ebd., S. 98.

³¹ Miroslav Volf, *Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Michigan 2005, S. 160-171; dt. Ausgabe: *Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur*. Gießen-Basel 2012, S. 206-224. Dieses Konzept der Verbindung von bedingungsloser Vergebung und paralleler staatlicher juristischer Aufarbeitung hat eine neue Aktualität bekommen in der Debatte um die Fälle von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche; vgl. dazu Franz-Josef Bormann, *Sexueller Missbrauch: Daten, Fakten, Hintergründe aus ethischer Sicht*. In: „Theologische Quartalsschrift“, 191 (2011), H. 4, S. 385-405.

Er rezipiert dabei ausdrücklich die sozialphilosophischen Reflexionen zum Phänomen der Gabe und die hier – im Anschluss an die ethnologischen Forschungen von Marcel Mauss 1925 – geführte Debatte, ob eine Gabe nur eine Gabe sei, wenn sie bedingungslos und „frei“ geschehe, oder ob sie nicht als Element eines reziproken Geschehens von Geben, Empfangen und Wieder- bzw. Weiter-Geben zu verstehen sei – wie der Gabenkreislauf, in dem sich archaische Gesellschaften als solche strukturierten. Diese Debatte ist in jüngster Zeit – erstaunlich spät – auch in der Theologie aufgenommen worden. Sie erhält darin sogar ein konfessionstypologisches Profil, indem sich die protestantische Rechtfertigungslehre im Modell der freien Gnaden-Gabe wiederfindet, während die katholische Version mit der Betonung der menschlichen Mitwirkung im Gnadengeschehen den Gabentausch als Beziehungsmodell auch als Analogie des Verhältnisses von Gott und Mensch erkennt.³² Miroslav Volf plädiert in seinem Konzept von Vergebung für ein Modell der bedingungslosen Vergebung in Analogie zur Vergebung Gottes, von der gehofft wird, dass sie eine zwischenmenschliche Verarbeitung des schädigenden Geschehens befreit von Schuld und Scham ermöglicht. Dieses Modell stand letztlich auch der südafrikanischen Wahrheitskommission unter der Leitung des anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu Pate, das ja bekanntlich den Tätern und Täterinnen Amnestie ermöglichte, wenn sie der Wahrheitsfindung und der Bekundung ihrer Reue dienlich vor der Kommission öffentlich – zumeist in Anwesenheit der Opfer – aussagten.³³ Auch hier wird also die freie Gabe der meta-personalen, kollektiven Vergebung verbunden mit einem prozesshaften Geschehen der Weiterwirkung der Gabe der Vergebung, die sich so in Reue und Bitte um Vergebung des Täters bzw. der Täterin weiterentwickelt bzw. weiterentwickeln kann.

Ob sich dies empirisch tatsächlich in jedem Fall so zutragen mag, liegt freilich nicht in der Hand des Konzepts – was nicht zuletzt einen empirischen Plausibilitätsgrund des christlichen Credo darstellt, demzufolge letztlich Gott allein Vergebung ermöglicht und realisiert. In der Philosophie führt die Erfahrung, dass Vergebung nicht per Konzept regelbar ist, bei Jacques Derrida zur These von der Unmöglichkeit der Vergebung vor allem im politischen Kontext, weil hier die Machtverhältnisse immer verfälschend auf die freie Gabe der Vergebung einwirken.³⁴ Dennoch

³² Zur theologischen Rezeption der Gabeforschung vgl.: John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and pardon*. London-New York 2003; Veronika Hoffmann (Hrsg.), *Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?* Frankfurt a.M. 2009; dies., *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*. Freiburg i.Br. u.a. 2013; dies., Ulrike Link-Wieczorek, Christof Mandry (Hrsg.), *Die Gabe*, a.a.O.; Bo Kristian Holm, Peter Widmann (Hrsg.), *World – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*. Tübingen 2009; Risto Saarinen, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*. Minnesota 2005; Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, *Ökumenische Theologie der Gabe*. In: „Ökumenische Rundschau“, 56 (2007), H. 2, S. 229-247; *Gabe und Rechtfertigung*. Themenheft der „Ökumenischen Rundschau“, 60 (2011), H. 2.

³³ Versöhnung braucht Wahrheit: *Der Bericht der südafrikanischen Wahrheitskommission*, hrsg. ausgew. und eingeleitet von Joachim Braun (aus dem Engl. übers. von Klaus Kochmann). Gütersloh 1999.

³⁴ Vgl. Jacques Derrida, Michel Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*. Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka.

gibt es sie ganz offenbar: Derrida zufolge wird sie als ein „Wunder“ erfahren, als ein „Einbruch“ einer „Gabe von oben“, dem „Messianischen“.³⁵ Das bringt ihn zu Formulierungen, die an die Zweinaturenlehre erinnern, wenn er die Vergebung im politischen Raum als ein Paradox beschreibt, in dem die Spannung von Bedingungslosigkeit und doch einer „Ordnung der Bedingung“ in einer „historischen Ökologie“ zusammengehalten werden: „unversöhnlich, aber unzertrennlich“.³⁶ Paul Ricœur spricht von der „schwierigen Vergebung“, für deren Ereignishaftigkeit er zur Rede vom „Eschatologischen“ greift.³⁷ Unter Bezug auf beide genannten Philosophen sieht Claire Moon in der politischen Vergebung eine Kombination aus Narrativem, nämlich dem politischen (Versöhnungs-)Prozess, der durchaus im Schema des Gabentausches in zwischenmenschlicher Reziprozität beschrieben werden könne, und „einem Hauch von freier Gabe“, die in der religiösen Metaphorik von Gottes Vergebung in diesen Prozess hineinstrahle. Dadurch geschehe etwas Neues.³⁸ Auf diese ungeplante Einbruchhaftigkeit setzt die „einladende Vergebung“. Es kann keine Frage sein, dass diese Diskussion um die Möglichkeit, ja, die Legitimität einer einladenden Vergebung, deren implizierte Bedingungslosigkeit die Freiheit des Vergebungsgeschehens erst ermöglicht, schon im Hirtenbrief der polnischen Bischöfe – *Wir vergeben und wir bitten um Vergebung* – vorgezeichnet ist. So ist er auch von den deutschen Bischöfen verstanden worden.

Ich frage mich aber nun, ob die asymmetrische Großzügigkeit dieses Angebots, das ja eigentlich nur als ein Angebot von schuldfreien Opfern kommen kann, nicht auch eine unwillkommene Nebenwirkung gehabt haben könnte: dass in der Großzügigkeit der Vergabungsgeste nämlich die Bitte um Vergebung, die die polnischen Bischöfe ja auch den deutschen Amtsbrüdern gegenüber ausgesprochen haben, etwas abgeschliffen gewirkt haben könnte und man sie stärker als Aufforderung zur Vergebung an die deutschen Vertriebenen gehört haben könnte. Der als etwas spröde empfundene Ton der theologisch-abstrakten Antwort der deutschen Bischöfe könnte auf eine solche emotionale Reaktion zurückzuführen sein. Dies führt zu einem neuen Reflexionsgang über christliche Vergabungskultur: Auffordern zur Vergebung aber kann man eigentlich nicht, und doch wird die 5. Vaterunserbitte oft so empfunden. Vergebung muss konkret, persönlich und freiwillig sein. Die Vergebung Gottes und die Gemeinschaft des Christentums kann helfen, eine Atmosphäre zu erzeugen, in der das gelingen kann, aber ebenso wird sie ihre lebenstragende Wirkung auch darin erweisen, aushalten zu helfen, dass nicht alles im Leben konkret vergeben werden kann. Mir scheint, dass mindestens meine Generation in Deutschland stark vom Bewusstsein geprägt ist, es gebe im Leben konkret Unvergebenes und Unvergebbares.

In: „Lettre International“, 48 (2000), S. 10-18; sowie ders., *On Forgiveness*. In: „Studies in Practical Philosophy“, 2 (2000), H. 2, S. 81-102, hier S. 85.

³⁵ Ebd., S. 14 und S. 18.

³⁶ Jacques Derrida, *Jahrhundert der Vergebung*, a.a.O., S. 14.

³⁷ Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*. München 2004, S. 701.

³⁸ Vgl. Claire Moon, *Prelapsarian State*, a.a.O.

Schwierigkeiten der Vergebung: das Unvergebbare

Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung läßt sich nicht austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen. Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht. Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert. Sie ist es, die fürderhin über ihn das Szepter schwingt. Sie – und dann auch das, was man die Ressentiments nennt. Die bleiben und haben kaum die Chance, sich in schäumend reinigendem Rachedurst zu verdichten.³⁹

Gerade in der jüngeren sozialphilosophischen Diskussion kann man eine Gegenwehr gegen die vornehmlich christliche „Vergebungsrhetorik“ spüren. Der Grund liegt in der Erfahrung, dass sich Opfer in dieser Sphäre einem Vergebungsdruck ausgesetzt fühlen, in dem das ihnen Angetane unter den Teppich gekehrt wird. Dieses Problem steht im Zentrum des oben erwähnten „minimalistischen Ansatzes“.⁴⁰ Die Vertreter und Vertreterinnen dieses Konzeptes wollen Vergebung und Versöhnung voneinander trennen. Vergebung sei eine zu hohe Bedingung für Versöhnung. Gerade in postkonfliktnären Gesellschaften kann man nicht davon ausgehen, dass alle Überlebenden in der Lage sind, einander zu vergeben. Versöhnung wäre dann gesellschaftlich gesehen ein Zustand des Zusammenlebens der Menschen, in dem ausgehalten werden kann, dass Unvergebenes mitgetragen werden muss. Zudem erfordere Versöhnung auch die Realisierung von Gerechtigkeit, damit die Opfer sich durch das Verschweigen ihrer Verwundungen nicht ein weiteres Mal zum Opfer gemacht fühlen müssen. Vergebungsbemühungen dürften nicht auf Kosten von Gerechtigkeit gehen.⁴¹ Trotz der Ermöglichung von Amnestie hat die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission darum die Wahrheitssuche in den Prozess der Versöhnung ausdrücklich zu integrieren versucht. Es fragt sich also, welche Art von Gerechtigkeit im Versöhnungsprozess verfolgt zu werden notwendig ist. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang das Konzept einer „restorative justice“, einer transformativen Gerechtigkeit, deren Intention es nicht ist, aufzurechnen, sondern aufzurichten und eine gemeinsame Zukunft zu ermöglichen.⁴²

³⁹ Jean Améry, *Die Tortur*. In: ders., *Jenseits von Schuld und Sühne*, a.a.O., S. 41-70, hier S. 70.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden Bas van Stokkom, Neelke Doorn, Paul van Tongeren, *Public Forgiveness*, a.a.O., S. 6-8.

⁴¹ Vgl. dazu die Essays des nigerianischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers Wole Soyinka, *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*. Oxford 1999, bes. S. 23-92: Reparations, Truth, and Reconciliation.

⁴² Aus der Fülle der Titel vgl. dazu: Wouter Veraart, *Forgetting, remembering, forgiving, and the mundane legal order*. In: Bas van Stokkom, Neelke Doorn, Paul van Tongeren (Hrsg.), *Public-Forgiveness*, a.a.O., S. 65-89; Fernando Enns, *Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung*. In: „Kirchliche Zeitgeschichte“, 26 (2013), H. 1, S. 23-35; Andres Pacheco Lozano, *Restaurative Gerechtigkeit in Kolumbien: Der notwendige Weg*, a.a.O., S. 36-40.

Auf den deutsch-polnischen Versöhnungsprozess seit 1965 bezogen fragt die Vergebungs-skeptische Sicht, ob nicht die einladende Vergebung der polnischen Bischöfe von den deutschen Bischöfen überhaupt im Sinne einer Einladung zu einem versöhnenden Klärungsprozess über die Vergangenheit verstanden worden ist. Basil Kerski und Robert Żurek zufolge wehrten sie sich damals auch gegen eine polnische Stimmung, die den Deutschen eine Kollektivschuld an den Gräueltaten in Polen vorwarfen. Die deutschen Bischöfe hätten dabei u.U. eine Nachkriegs-Ideologie unterstützt, in der sich die Deutschen als Opfer nationalsozialistischer Machthaber fühlten.⁴³ Wird in dem Briefwechsel, in dem ja die Gräueltaten durchaus angesprochen werden, nicht letztlich an entscheidenden Stellen zu viel und zu schnell von „vergessen“ geredet?⁴⁴ Auch über die Funktion des Vergessens im Versöhnungsprozess wird in der neueren interdisziplinären Debatte nachgedacht. Der entscheidende Punkt scheint mir zu sein, ob der Aufruf zu vergebendem Vergessen Raum gibt für die Wahrnehmung des geschehenen Übels. Vergessen hieße dann: sich das Übel nicht mehr gegenseitig vorzuwerfen, aber dennoch gemeinsam darüber zu trauern, eventuell auch darüber, dass es nicht in allen konkreten Fällen zu Vergebung hat kommen können bzw. kommen kann.⁴⁵

Denn konkrete Vergebung ist schwierig. Im Fall der deutsch-polnischen Versöhnung haben wir es ja auch mit dem Problem zu tun, dass Vergebung, die sich in ihrer Grundform ja ursprünglich auf das Verhältnis zwischen zwei lebenden Menschen bezieht, hier nicht nur transindividuell und transgenerational ausweitet gedacht wird, sondern zusätzlich noch stellvertretend von den Bischöfen „verhandelt“ wird. Dabei tun sich grundsätzliche Fragen nach dem Verständnis von Stellvertretung und Repräsentation auf. Die polnischen Bischöfe haben, wie Gregor Feindt zutreffend sagt, „die theologische Vorstellung der Versöhnung zwischen dem Menschen und Gott aus ihrem individuellen Kontext auf soziale Gruppen und so auf die Verständigung zwischen Nationen“ übertragen.⁴⁶ Wie in der Bitte um Vergebung der Schuld an Gott im Gottesdienst bleibt dabei das Geschehen von

⁴³ Robert Żurek und Basil Kerski, *Briefwechsel*, a.a.O. (s.o. Anm. 7), S. 10-11. Vgl. zur Opfer-Nachkriegs-Ideologie auch die Untersuchungen an Nazi-Tätern von Katharina von Kellenbach, *Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz*. In: dies., Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*. Darmstadt 2001, S. 46-67 sowie dies., *The Mark of Cain. Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*. Oxford 2013.

⁴⁴ Vgl. *Botschaft der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Brüder im Hirtenamt*. In: *Versöhnung oder Haß*, a.a.O., S. 79-95, hier S. 90: „Wir versuchen zu vergessen.“; ebenso S. 92: „Versuchen wir zu vergessen!“

⁴⁵ Vgl. zur Rolle des Vergessens in Vergebung und Versöhnung: Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München 2004; Christian Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München 2010; Curt Stauss, *Vergangen: Vergessen und vergeben?* In: „Evangelische Theologie“, 70 (2010), H. 2, S.130-139; *Wider das Vergessen – Wi(e)der das Erinnern*. Ökumenische Annäherung. Themenheft der „Ökumenischen Rundschau“, 58 (2009), H. 3; Jürgen Moltmann (Hrsg.), *Das Geheimnis der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Entschuldigen – Vergeben – Loslassen – An-fangen*. Neukirchen-Vluyn 2012.

⁴⁶ Gregor Feindt, *Semantiken*, a.a.O., S. 401.

Vergebung zwischen zwei Menschen eine Art grundlegende regulative Idee.⁴⁷ Die Bitte um Vergebung bittet darum, von den Folgen einer schädigenden Tat und von der Identifikation mit ihr gelöst zu werden, auf dass die geschehene Verletzung nicht mehr zwischen den beteiligten Menschen stehe und ihnen eine gemeinsame Zukunft – Versöhnung – ermöglicht wird. Eine nicht geringe Rolle spielt dabei das Verstehen der Tat und nach Möglichkeit ein Mitverstehen des Opfers. Das ist der Sinn der Klärung des Geschehenen in Wahrheitskommissionen. Vergebung ist ein Geschehen zwischen Täter und Opfer. Sie ist zwischenmenschlich sogar an das Opfer selbst gebunden, das allein das Subjekt der Vergebung sein kann. Bei schweren Vergehen und vor allem bei ungleichen Macht-Verhältnissen zwischen Opfern und Tätern stößt genau das an strukturelle Grenzen.⁴⁸ Denn das vergebende Opfer muss bereit sein (können), sich und seine Verletzung in den Hintergrund treten zu lassen – um der Heilung des Täters und der Beziehung willen. Im Macht-Ungleichgewicht und bei starker Verletzung jedoch ist keine weitere Beziehung erwünscht, so dass hier allenfalls eine Vergebung ohne Versöhnung denkbar ist, wie im Fall der Frau, deren Mann die gemeinsamen Kinder missbraucht hat.

Selbst die gottesdienstliche Liturgie, in denen wie in der politischen Vergebung Gott sozusagen kollektiv um Vergebung gebeten und ebenfalls dessen Vergebung kollektiv zugesagt wird, kann diese komplexen Differenzen im konkreten zwischenmenschlichen Vergebungsgeschehen kaum zur Sprache bringen.⁴⁹ So steht das christliche Credo in Gefahr, zu klingen, als werde dem Opfer die konkrete Vergebung als Loslösung der Täter von ihrer Tat in jedem Fall zugemutet, weil dies die Perspektive der Vergebung Gottes ist. Auch dann, wenn dem Täter eine Einsicht in die Verwundung durch seine Tat oder seine Beteiligung an der Verwundung nicht möglich ist. Die Komplexität des Vorgangs erweist sich zudem als noch dichter, wenn man Täter/Täterin und Opfer in ihrem weiteren sozialen Zusammenhang wahrnimmt. Es fragt sich dann, ob ein Opfer – eventuell motiviert durch die Vergebung Gottes – vergeben darf, wenn es weiß, dass es noch viele andere Opfer derselben Person gibt, die nicht vergeben wollen bzw. können. Das war Thema in der Diskussion um den Vergebungsakt von Eva Mozes Kor, und es ist sicher auch im Fall des Briefwechsels der polnischen und der deutschen Bischöfe von mancher und manchem in Polen und in Deutschland als eine Zumutung empfunden worden. Wird ihnen nicht auch durch die Vergebung eines anderen – der Bischöfe – eine Vergebung aufgenötigt und werden sie damit nicht erneut

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden ausführlicher meinen Aufsatz *Kann Gott unseren Schuldigern vergeben*, a.a.O. (s.o., Anm. 12).

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden: Trudy Govier, Colin Hirano, *A Conception of Invitational Forgiveness*. In: „Journal of Social Philosophy“, 39 (2008), H. 3, S. 429-444.

⁴⁹ Vgl. dazu: Alice MacLachlan, *The Philosophical Controversy over Political Forgiveness*. In: Bas van Stokkom, Neelke Doorn, Paul van Tongeren (Hrsg.), *Public Forgiveness*, a.a.O., S. 37-64 (Lit.); sowie Frank Michael Lütze, *Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung von Schuldfähigkeit*. In: Alexander Deeg, Irene Mildenerberger, Wolfgang Ratzmann (Hrsg.), *Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst*. Leipzig 2012, S. 59-76.

zu Opfern gemacht? Den anglikanischen Theologen John Milbank treiben solche Beobachtungen so weit zu sagen, dass man eigentlich nicht erwarten könne, dass Vergebung durch die Vergebung der Opfer zustande käme.⁵⁰

An diesen Problemen setzt also die Skepsis des minimalistischen Ansatzes an, der eine „einladende Vergebung“ ablehnt.⁵¹ Deren Vertreter hingegen verweisen auf ihre religiöse Komponente und verstehen die Einbettung der zwischenmenschlichen Vergebung in den Horizont der Vergebung Gottes als (die einzige) Möglichkeit, mit den Schwierigkeiten der Vergebung und dem Unvergebbareren fertig zu werden.⁵² Trudy Govier und Colin Hirano plädieren dafür, diese Einbettung so zu verstehen, dass eben die Vergebung durch Gott es den beteiligten Menschen ermöglicht, sich in einem Macht-Gleichgewicht wahrzunehmen, dass eventuell in der Welt noch auf dem Weg der Realisierung ist.⁵³ Vergebung, auch und gerade als einladende Vergebung, hat also unbedingt eine eschatologische Dimension. Sie ermöglicht die Verantwortungsübernahme der Menschen, im Sinne der 5. Vaterunserbitte der Vergebungsbereitschaft Gottes zu entsprechen, wie es das Memorandum der katholischen Laien des Bensberger Kreises 1968 herausstellt.⁵⁴ Aber sie kann sich auch auf die Zeit Gottes verlassen und in der Einladung zur Vergebung noch nicht die Vollendung, sondern die Eröffnung eines Geschehens sehen, in dem vergebungsunfähige Beteiligte, Opfer und Täter, zunächst einen Raum zur Verfügung bekommen werden, in dem weitere gemeinsame Versöhnungsbemühungen stattfinden können. Hier wäre auch eine Begleitung Gottes im Durchleben des Unvergebbareren mitzudenken, wie sie etwa in der liturgischen Verwendung der Rache-Psalmen erlebt werden könnte, wenn sich Opfer von Gewalt mit ihnen im Gebet an Gott als Stellvertreter wenden und somit ihre Wut auf die Täter an Gott und sein Gerechtigkeits-Wirken umleiten.⁵⁵ Vielleicht also muss man die Vergebung Gottes nicht univok zur zwischenmenschlichen Vergebung verstehen, sondern als seine Zusicherung, auch menschliche Vergebungsunfähigkeit in sein Heilswirken aufzunehmen. Die Bitte um Vergebung an Gott wäre dann eine Bitte um wirksame Vergewisserung dieser Heilzusicherung. In diesem Sinne wäre die gegenseitige

⁵⁰ John Milbank, *Being Reconciled*, a.a.O. (s.o., Anm. 32), S.51; ebenso ders, *Forgiveness and Incarnatio*. In: John D. Carputo, Mark Dooley, Michael J. Seanlon (Hrsg.), *Questioning God*. Bloomington 2001, S. 92-128, hier S. 99.

⁵¹ Vgl. z.B. Thomas Brudholm und Thomas Cushman (Hrsg.), *The Religious in Responses to Mass Atrocity. Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge 2009.

⁵² Vgl. z.B. Paul Tongeren, *Impossible forgiveness*. In: „Ethical Perspectives“, 15 (2008), H. 3, S. 369-379.

⁵³ Trudy Govier und Colin Hirano, *A Conception*, a.a.O., S. 441-442.

⁵⁴ Der Text des Dokumentes findet sich online unter <http://www.zeit.de/1968/10/das-bensberger-memorandum> (12.03.2016). Vgl. dazu auch Gregor Feindt, *Semantiken*, a.a.O., S. 405-411.

⁵⁵ Vgl. dazu Magdalene L. Frettlöh, *Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller. Notizen zu Schuld und Vergebung, Sühne und Strafvollzug in eschatologischer Perspektive*. In: „Evangelische Theologie“, 74 (2014), H. 5, S. 374-379, sowie Andrea Bieler, *Psalmengottesdienste als Klageräume für Überlebende sexueller Gewalt. Poimenische und liturgische Überlegungen*. In: „Evangelische Theologie“, 60 (2000), H. 2, S. 117-130.

Bekräftigung der Dialogbereitschaft der polnischen und der deutschen Bischöfe so zu verstehen, dass sie sich auf einen gemeinsamen Versöhnungsprozess einlassen, der aus der vergebenden Heilzusage Gottes lebt. In den Worten der deutschen Bischöfe: „Wir wollen alles tun, daß diese Verbindung nicht mehr abreißt.“⁵⁶

Das christliche Abendland, der Pluralismus und der notwendige Raum zur Vergabung

Und das christliche Abendland? Spielt es noch eine Rolle als Raum der Versöhnung? Es gab ja schon einmal eine Zeit in Europa, in der man sich intensiv darauf zu besinnen versucht hat, und gar nicht einmal ausschließlich kirchlich: um die Zweitausendwende herum, nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und der überraschenden Situation, dass Ost- und Westeuropa jetzt wirklich ihre Zusammengehörigkeit entdecken konnten. Ein kulturgeschichtliches Ausstellungsprojekt, das unter kirchlicher Schirmherrschaft und mit Unterstützung des deutschen Auswärtigen Amtes *Europas Mitte um 1000* ins Zentrum rückte, ein historisch-archäologisches inter-europäisches Projekt, von Politik und Kirchen gefördert, ließ zum Beispiel um das Jahr 2000 herum ostmitteleuropäische Länder und Deutschland zusammen ihre christliche Vergangenheit und deren unterschiedliche Ausprägung anschauen.⁵⁷ Dieses Projekt der Rückschau in die Wurzelzeit Europas wurde zeitgleich mit der Neukonstituierung Europas nach der Wende durchgeführt, als es zum Beispiel im sog. katholischen Polen nach der Zeit der *Solidarność* nun eine heftige Debatte um den Gottesnamen in der Verfassung gab. Sie wurde bekanntlich mit der weisen Formulierung entschieden, nach der sowohl die sich angesprochen fühlen dürfen, „die an Gott als die Quelle des Wahren, Gerechten, Guten und Schönen glauben“, als auch diejenigen, „die diesen Glauben nicht teilen, aber universelle Werte respektieren, die aus anderen Quellen kommen“.⁵⁸ „Die polnische Formulierung passt gut zu dem pluralistischen Zustand des heutigen Europa“, schreibt der Politikwissenschaftler und ehemalige Bayrische Kultusminister sowie langjährige Präsident des Zentralkomitees Deutscher Katholiken Hans Maier 2011 in der „Neuen Zürcher Zeitung“ in einem Artikel über die einschlägigen Formulierungen in europäischen Verfassungen, und fährt fort:

Ich gestehe gern, dass ich diesem Versuch wegen seiner größeren Ehrlichkeit den Vorzug gebe vor der grenzenlosen Dehnung des Gottesbegriffs, bei dem der ‚Verfassungsgott‘ – mit Pascal zu reden – leicht zu einem ‚Dieu caché‘, wenn nicht am Ende gar zu einem ‚Dieu perdu‘ werden kann.⁵⁹

⁵⁶ *Die Antwort der deutschen Bischöfe*, a.a.O., S. 100.

⁵⁷ Alfried Wieczorek, Hans-Martin Hinz (Hrsg.), *Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie*. 3 Bde. Darmstadt 2000.

⁵⁸ Verfassung der Polnischen Republik vom 2. April 1997, online unter <http://www.verfassungen.eu/pl/> (11.03.2016).

⁵⁹ Der Text des Artikels findet sich als pdf-Datei online: Hans Maier, *Gottesformeln. Zum Streit um den Namen Gottes in Verfassungen und Verträgen*, <http://hhmaier.de/wp-content/>

Zumindest wurde schon in dieser Debatte deutlich, dass die Formen christlicher Tradition im modernen Europa nicht mehr dieselben sein können wie tausend Jahre zuvor. Mir scheint, dass wir sie heute nicht mehr in der Sehnsucht nach einer homogenen christlichen Nation sehen können – sogar die polnischen Bischöfe fanden hier 1965 schon vorsichtig-skeptische und warnende Worte.⁶⁰ Eher könnte in der Tat die heilige Hedwig, die die polnischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief an die deutschen Amtsbrüder ins Zentrum stellten, ein wegweisendes Symbol sein: sie wollte nichts wegnehmen, stellten die polnischen Bischöfe heraus, sondern gab vielmehr sich selbst, d.h. setzte ihr Engagement für ein gutes gemeinsames Leben ein.⁶¹ Das wäre, so scheint mir, auch heute unsere Aufgabe in Europa, in deren Erfüllung auch den christlichen Wurzeln entsprochen würde – in der Speisung der Hungernden, der Sorge für die Gefangenen und die Frierenden.⁶² Auch hier könnte durchaus wieder kirchliche Initiative den Anfang machen, nicht zuletzt dadurch, dass sie zeigte, dass Grenzen zwischen den Nationen überwunden werden in der ökumenischen Gemeinsamkeit der Sorge um die Menschen in Not – in organisierender und gut planender gemeinsamer Sorge, in der dann auch Prozesse konkreter zwischenmenschlicher Vergebung und Versöhnung weiter vollzogen würden. Sie könnte ihren christlichen Traditionen auch gerade dadurch entsprechen, dass sie auch Raum für Versöhnungsprozesse der anderen ermöglicht.

Prototyp „zachęcającego przebaczenia“? Teologiczna koncepcja korespondencji biskupów polskich i niemieckich z 1965 roku – nie tylko z perspektywy protestanckiej

Niniejszy artykuł koncentruje się na analizie korespondencji biskupów polskich i niemieckich z 1965 roku z perspektywy piątej formuły przebaczącej modlitwy „Ojcze nasz” oraz na podstawie dotychczasowych rozważań teologii politycznej o przebaczeniu w kontekście przemijających i postkonfliktowych procesów społecznych (np. w Afryce Południowej, Rwandzie, ale także w czasach podzielonych

uploads/2014/11/Gottesformeln.pdf, hier S. 7. Vgl. auch den Zeitungsartikel unter <http://www.nzz.ch/gottesformeln-1.13422961> (12.01.2016).

⁶⁰ Vgl. *Botschaft der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Brüder im Hirtenamt*. In: Versöhnung oder Haß, a.a.O., S. 79-95, hier S. 81: „[...] der polnische Religionsstil, in dem seit Anfang an das Religiöse mit dem nationalen eng verwoben und verwachsen ist, mit allen positiven, aber auch negativen Seiten dieses Problems.“

⁶¹ Ebd., S. 84-85.

⁶² Über Probleme und Verengungen im Gebrauch des Terminus „Abendland“ vgl. die Ausführungen des zur Zeit in Dresden lehrenden katholischen Theologen Karlheinz Ruhstorfer, *Eine Rede über das ‚Abendland‘*. In: ders., *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*. Paderborn 2015, S. 51-62.

Niemiec). Celem przyczynku jest próba odpowiedzi na pytanie o znaczenie publicznie ogłoszonego orędzia o przebaczeniu, którego nie poprzedza proces pojednania. To pytanie znajduje się obecnie w centrum debaty interdyscyplinarnej na temat sensu „zachęcającego przebaczenia” [invitational forgiveness], a więc inicjatywa przebaczenia w postkonfliktowych procesach na podłożu politycznym wtórnie poprzedzonych widocznym procesem pojednania, czego przykładem jest proces przejściowy w Afryce Południowej po apartheid. Bez wątpienia również list pasterski biskupów z Polski jest wzorem „zachęcającego przebaczenia”. Jednak w obliczu doświadczanej obecnie rzeczywistości – chodzi m.in. brak umiejętności przebaczenia sobie – ten model uważany jest wśród uczestników debaty interdyscyplinarnej za niewystarczający. Wobec tego zostanie poruszona ważna – szczególnie w dziedzinie teologii – kwestia: w jaki sposób dokonać kolektywnego aktu przebaczenia bądź też kolektywnej prośby o przebaczenie, nie wywłaszczając i antycypując tym z góry konkretnych osób zaangażowanych w dany akt przebaczenia? Nie jest wykluczone, że takie poczucie osobistego wywłaszczenia w wyniku aktu przebaczenia biskupów odegrało istotną rolę w recepcji korespondencji. Czy wobec tego chrześcijanie nie nakłaniają autentyczne ofiary przemocy w odniesieniu do credo – miłosiernego przebaczenia Boga – do nakazanego podporządkowania się reżimowi przebaczenia oraz do przymusowego aktu przebaczenia wobec sprawcy? W korespondencji biskupów widoczne jest nawiązanie do nich w określonym kontekście kulturowym, czyli do chrześcijańskiego Zachodu. Stawia on – według polskich biskupów – wspólny grunt rzeczywistej perspektywy Niemiec i Polski. Zarys tła jest niezbędny dla dalszego pojmowania tego aspektu, bowiem zostanie on zakończony refleksją dotyczącą aktualnych tematów pojednania w społeczeństwach pluralistycznych.