

Jabboq

Herausgegeben von
Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann,
Magdalene L. Frettlöh und Michael Weinrich

Band 5

Gütersloher Verlagshaus

» WIE?
AUCH WIR VERGEBEN
UNSERN SCHULDIGERN? «
Mit Schuld leben

Herausgegeben von
Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann,
Magdalene L. Frettlöh und Michael Weinrich

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-579-05334-5

© Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh 2004

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Finken & Bumiller, Stuttgart, unter Verwendung von »Wrestling with
the Angel« von Marc Chagall © VG Bild-Kunst, Bonn 2004 (oben) sowie
»Die Heimkehr des verlorenen Sohnes« von Pompeo Batoni,
Foto © akq-images/Erich Lessing (unten)
Satz: Druckerei Sommer, Feuchtwangen
Druck und Bindung: Těšínská Tiskárna AG, Český Těšín
Printed in Czech Republic

www.gtvh.de

Inhalt

Jabboq 5 Zur Einführung	7
<i>Jürgen Ebach</i> Mit <i>Schuld</i> leben – mit <i>Schuld leben</i> Beobachtungen und Überlegungen zum Anfang und zum Schluss der biblischen Josefsgeschichte	19
<i>Wolfgang Lienemann</i> Nachträgliche Gerechtigkeit? Schuld und Versöhnung im Kontext der südafrikanischen Wahrheitskommission	40
<i>Klara Butting</i> Schuld und Sündenvergebung Überlegungen zu 2 Samuel 12,1-15	59
<i>Susanne Riediger</i> »Ich bin unschuldig!« Erfahrungen einer Konfliktschlichterin mit dem »Täter-Opfer-Ausgleich« – ein kommentiertes Fallbeispiel	74
<i>Michael Weinrich</i> Schuld und Sünde Zusammenhänge und Unterscheidungen	88
<i>Christiane Bastian/Karin Greifenstein</i> »... angenommen mit all' dem Schrecklichen, was ich getan und was ich erlebt habe« Ein Gespräch mit Magdalene L. Frettlöh über Schuld und Strafe, Sühne und Vergebung und das Leben mit den Inhaftierten im Frauengefängnis Frankfurt-Preungesheim	124

6. Hilfe zur Schuldfähigkeit

Horst Eberhard Richter hat unsere gegenwärtige Gesellschaft mit der Diagnose »Krankheit Unverantwortlichkeit«³⁵ charakterisiert. Wer nicht verantwortlich ist, kann auch keine Schuld auf sich laden. Wenn aber in der Fähigkeit, Schuld zu empfinden, die *differentia specifica* zwischen Mensch und Tier zu sehen ist, wie es Max Frisch beschrieben hat³⁶, dann kommt es darauf an – und das greift weit über die Seelsorge im engen Sinn hinaus, ist ebenso Aufgabe der Bildungsbemühungen der Kirche wie auch der Predigt – Menschen wieder dazu zu befähigen.

Schuldfähigkeit kann heißen, so formuliert es der Psychoanalytiker Thomas Auchter, ein Bewusstsein um die Versehrtheit des Menschen, das Unheilbare in ihm, und die Gewissheit seines Sterbenmüssens zu stärken. »Die Aneignung von Begrenzungen, Fehlbarkeit und Schwächen statt ihrer Verachtung fördert die Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme.«³⁷ Dazu erscheint die Auflösung von Selbsttäuschungen wichtig: Wer sich selbst einschließlich des eigenen Schattens (C.G. Jung) einigermaßen realistisch wahrnehmen kann, wird eher in der Lage sein, Verantwortung und Schuld als je eigene zu übernehmen und, wie es Wolfgang Loch, eine Bemerkung Freuds variierend, ausgedrückt hat, »neurotische Schuldgefühle in gemeine Schuld zu verwandeln«³⁸. Schuldfähigkeit in diesem Sinn äußert sich dann auch in der erhöhten Bereitschaft, Vergebung zu gewähren bzw. anzunehmen. In beidem, in der Fähigkeit, die eigene Schuldverstrickung wahrzunehmen, wie in der Bereitschaft, Vergebung zu empfangen bzw. zu gewähren, werden Menschen wahrhaft menschlich.

35. H.E. Richter, *Wer nicht leiden will, muss hassen. Zur Epidemie der Gewalt*, Hamburg 1993, 121.

36. Vgl. K. Kuschel, *Im Spiegel der Dichter*, Düsseldorf 1997, 108ff.

37. Th. Auchter, *Von der Unschuld zur Verantwortung*, a.a.O., 126.

38. Zitiert nach Th. Auchter, *Von der Unschuld zur Verantwortung*, a.a.O., 111.

Magdalene L. Frettlöh

»Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt«?

Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte*

»... Das Verzeihen verleiht dem,
was in der Erinnerungsarbeit und in der Trauerarbeit harte *Arbeit* bleibt,
einen Akzent der *Gnade*.«
Paul Ricoeur¹

»Der Mensch ist nie so schön,
als wenn er um Verzeihung bittet oder selbst verzeiht.«
Jean Paul²

»Das Verzeihen ist die Geste des Menschen,
wie er sein sollte.«

»Doch haben sie uns jemals um Verzeihung gebeten?«
Vladimir Jankélévitch³

1. (K)ein Raum für Vergebung – oder: taugt Vergeben als politisch-ethische Kategorie?

»... nicht nur daß es sittlich keine Schuldabnahme gibt [...], sondern die *Schuldabnahme ist auch ethisch falsch, verkehrt* [...]. Sie wäre, selbst

* Erweiterte Fassung meines unter dem Titel »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt«. Notwendigkeit und Grenzen zwischenmenschlicher Vergebung als *conditio humana*« am 14. Januar 2004 gehaltenen Habilitationsvortrags an der Evang.-theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Für den Druck wurde der mündliche Vortragsstil beibehalten. Das Titelzitat entstammt Herbert Grönemeyers Lied »Mensch«, dem Titelsong seiner gleichnamigen CD aus dem Jahr 2002.

1. Das Rätsel der Vergangenheit. *Erinnern – Vergessen – Verzeihen* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2). Übersetzt von A. Breitling und H.R. Le Saar. Mit einem Vorwort von B. Liebsch, hg. vom *Kulturwissenschaftlichen Institut* im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen Essen, 3. Aufl., Göttingen 2002, 156.

2. Die unsichtbare Loge. Siebzehnter Sektor: Abendmahl – darauf Liebesmahl und Liebeskuß, in: *Sämtliche Werke*. 1. Abteilung: Erzählende und theoretische Werke. Bd. 1, hg. von W. Höllerer, München 1963, 139.

3. Schuld und Vergebung, in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 50 (1998), 375-389, 375. *Ders.*, Verzeihen? (Pardonner? 1971), in: *ders.*, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, hg. von R. Konersmann. Aus dem Französischen übersetzt von C. Brede-Konersmann. Mit einem Vorwort von Jürg Altwegg, Frankfurt a.M. 2003, 243-282, 271.

wenn sie möglich wäre [...] ein Übel, und zwar *das größere Übel* im Vergleich mit dem Tragenmüssen der Schuld; denn sie wäre wirklich ein *moralisches Übel*, die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung. [...] Der sittlich Freie kann sie nicht wollen. Der sittlich Freie muss ihr den Willen zur Schuld, den berechtigten Stolz der Selbstbestimmung entgegensetzen.⁴ Mit diesen Worten bestreitet der Philosoph Nicolai Hartmann (1882-1950) entschieden, dass Vergebung eine Kategorie *philosophischer Ethik* sein kann. Er verweist die Vergebung ausschließlich in den Bereich der Religion und in das (individuelle) Gottesverhältnis des Menschen. *Ethisch* betrachte komme ihr nicht nur kein Wert zu, sie sei geradezu von Übel und sittlich verwerflich, weil sie mit der *Freiheit* des Menschen seine *Personalität* aufhebe.⁵ Weil Schuld als Folge unrechten, aber eben doch selbstgewählten Tuns konstitutiv zum Personsein gehöre und nicht wie eine für sich bestehende Substanz von ihm abgelöst werden könne, werde sich der Mensch nur darin als verantwortliche Person bewähren, dass er seine Schuld übernehme und – sie stolz trage.

Nun übersieht Hartmann keineswegs, dass dem schuldig gewordenen Menschen seine Schuld zur schweren, ja unerträglichen Last werden kann, dass es »auch eine Grenze des Tragenkönnens und ein moralisches Zerbrechen unter der Last«⁶ gibt und die Sehnsucht der Schuldigen, sie abwerfen zu können. Aber ein moralisches Übel sei sie als *Tatfolge* gerade nicht, sondern ein Moment personaler Freiheit. Auch kennt und anerkennt Hartmann durchaus die ethische Valenz einer gewissen Vergebungspraxis, aber allein im Blick auf das Tun des Vergebenden, nicht aber die Situation des Schuldigen.⁷ Für ihn gebe es keinen Ausweg aus der Schuld, auch nicht durch Vergebung anderer. Die Wirksamkeit solchen wie auch immer motivierten Vergebens sei

4. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin/Leipzig 1926, 745.

5. Freiheit ist für N. Hartmann der »stärkste[.] Grundwert[.] der Person« (ebd.), und zwar als Freiheit des Menschen zur Selbstbehauptung und Selbstbestimmung.

6. A.a.O., 744.

7. »Die Vergebung des Anderen ist [...] lediglich ein sittlicher Akt seinerseits, und betrifft einzig sein Verhalten zum Schuldigen, etwa sein sittliches Darüberstehen, oder sein demütiges Wissen um eigenes Nichtbessersein. Die Vergebung mag dem Schuldigen wohl jenen besonderen Stachel der Schuld nehmen, der in verdienter Betrachtung oder Feindschaft seitens des Betroffenen liegt, und ihm den äußeren Frieden wiedergeben, den er verscherzt hat; aber nie kann sie ihm die sittliche Schuld selbst abnehmen« (ebd.).

begrenzt und bewahre die Schuldigen allein vor dem Ressentiment und der Rache der Betroffenen. Die Schuld aber überdauert nach Hartmann auch den schuldig gewordenen Menschen, besteht sie doch fort, solange es die Werte gibt, an denen sie sich bemisst. Sie ist ewig und unaufhebbar.

Dass Schuldfähigkeit und Schuldübernahme zur Bürde wie Würde des Menschen als Person gehören, darin stimme ich Hartmann zu. Dass jemand zu seiner Tat steht, die eigene Schuld erkennt und bekennt, sich verurteilen lässt, seine Strafe verbüßt, Sühne leistet und – soweit diese überhaupt menschenmöglich ist – zur Wiedergutmachung bereit ist, kann einem schuldig gewordenen Menschen unbestritten Würde verleihen.⁸ Und TäterInnen können durchaus auch Vergebung und Begnadigung, je nachdem, mit welchem Gestus diese daherkommen, als Entwürdigung und Demütigung erfahren und dieses Angebot ausschlagen, um für die Folgen ihrer Taten selbst einzustehen.

Mein Einstieg mit einer die Vergebung allein als *religiöse*, nicht aber als *ethische* Kategorie anerkennenden Position ist anders motiviert: Mit der beinahe exklusiven Zuweisung der Vergebung in die Zuständigkeit der Religion gehört auch Hartmann jener breiten philosophiegeschichtlichen Tradition an, für die Vergeben, Verzeihen, Entschuldigen *keine* selbstverständlichen Themen philosophisch-politischer Ethik und Anthropologie sind. Philosophischerseits wurde die Vergebungsthematik häufig marginalisiert oder problematisiert⁹, Vergebung als unweise¹⁰ oder als Ausdruck von Schwäche und Ohn-

8. Vgl. dazu auch mein Interview mit Christiane Bastian und Karin Greifenstein in diesem Band.

9. Einen instruktiven Überblick bieten C. Bossmeyer/T. Trappe, Art. »Verzeihen«/»Vergeben«, in: HWbPh 11, Basel 2001, 1020-1026.

10. Nach der Stoa übt der Weise *Milde*, aber er verzeiht nicht. Vgl. etwa *Seneca*, *De clem.* II,7: »Dem verzeiht man, der bestraft werden müßte. Der Weise aber tut nichts, das er nicht muß, unterläßt nichts, das er muß; daher erläßt er eine Strafe nicht, die er ausführen muß. Jenes aber, das du aus der Verzeihung folgen lassen willst, erweist er dir auf ehrenhafterem Weg; es schont nämlich der Weise, berät und verbessert. [...] Verzeihen [...] heißt, den nicht strafen, der nach deinem Urteil zu bestrafen ist; Verzeihung ist geschuldeter Strafe Erlaß. Milde erweist sich zuerst darin, daß sie erklärt, einer, den sie freiläßt, habe nichts anderes erdulden müssen; umfassender ist sie als Verzeihung, sittlicher« (zitiert nach: *L.A. Seneca*, *De clementia/De beneficiis* – Über die Milde/Über die Wohltaten [Philosophische Schriften. Latei-

macht¹¹ disqualifiziert oder auf die *empathische Nachsicht* mit den unwissentlich und versehentlich, den aufgrund menschlicher Schwäche und Endlichkeit begangenen Fehlern und Unterlassungen reduziert.¹²

Zugleich aber macht Hartmann darauf aufmerksam, dass bei der Frage des Umgangs mit Schuld der *Mensch als Person* auf dem Spiel

nisch und deutsch. Bd. 5], übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Rosenbach, Darmstadt 1989, 27.29.

11. So ist für *F. Nietzsche Verzeihung* die in »Güte« umgelogene Schwäche und »Ohnmacht«, das »Sich-nicht-rächen-Wollen« in Wahrheit ein »Sich-nicht-Rächen-Können« (Zur Genealogie der Moral I, 14, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [=KSA], hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, 281). Die »Erfindung der Sünde« und in ihrer Folge auch der »Schuld- und Strafbegriff, eingerechnet die Lehre von der »Gnade«, von der »Erlösung«, von der »Vergebung« steht im Dienst der Herrschaft der Priester und dient dem Ausschluss der Menschen von (Selbst-)Erkenntnis, Wissenschaft und Kultur (Der Antichrist 49, in: KSA 6, 228f.; vgl. auch KSA 15, 181f.). In Widerspruch zu Lk 23,34 und in Korrespondenz mit der Formel »Alles verstehen, heißt alles verzeihen.«/»Tout comprendre, c'est tout pardonner.« hält *F. Nietzsche* zudem das Verzeihen für »ein unmögliches Ding«, weil Menschen sich in ihrem Tun nicht wirklich durchsichtig sind: »Ob man vergeben könne? – Wie kann man ihnen überhaupt vergeben, wenn sie nicht wissen, was sie thun! Man hat gar nichts zu vergeben. – Aber weiss ein Mensch jemals völlig, was er thut? Und wenn diess immer mindestens fraglich bleibt, so haben also die Menschen einander nie etwas zu vergeben, und Gnade-üben ist für den Vernünftigen ein unmögliches Ding. Zu allerletzt: wenn die Uebelthäter wirklich gewusst hätten, was sie thaten, – so würden wir doch nur dann ein Recht zur Vergebung haben, wenn wir ein Recht zur Beschuldigung und Strafe hätten. Diess aber haben wir nicht« (Menschlich, Allzumenschliches II, 2,68, in: KSA 2, 582).
12. Vgl. *Aristoteles*, Eth. Nic. V, 10, 1136 a 1-9: »Wenn man aber einen vorsätzlich schädigt, so begeht man eine Ungerechtigkeit. Und erst wer in diesem Sinne Unrecht begeht, ist ungerecht, wenn das, was er tut, gegen die Proportionalität oder Gleichheit anläuft. Ebenso ist man gerecht, wenn man vorsätzlich gerecht handelt. Gerecht handelt man aber, wenn man nur freiwillig handelt. Die unfreiwilligen Handlungen aber sind teils solche, die Nachsicht verdienen, teils solche, die Nachsicht nicht verdienen. Nachsicht verdienen fehlerhafte Handlungen, wenn sie nicht bloß in Unwissenheit, sondern aus Unwissenheit geschehen. Keine Nachsicht dagegen verdienen jene fehlerhaften Handlungen, die nicht aus Unwissenheit geschehen, sondern zwar in Unwissenheit, aber einer solchen, die durch eine weder natürliche noch menschliche Leidenschaft verschuldet ist« (zitiert nach: *Aristoteles*, Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes hg. von G. Bien [Philosophische Bibliothek 5], 4., durchgesehene Aufl., Hamburg 1985, 121). Siehe auch Eth. Nic. III, 1, 1109 b 28-1110 a 2. 1110 a 24-26; VI, 11, 1143 a 19ff.; ebenso Eth. Eud. II, 9, 1225 a 21ff.

steht, dass hier über unsere Menschlichkeit, über menschliche Freiheit und Würde (mit)entschieden wird. Wie wir mit Schuld leben, das hat personalisierende Kraft oder entpersonalisierende Wirkung. Dass Hartmann dabei Freiheit und Vergebung nur *antinomisch* verstehen kann, Vergebung also zur *Freiheitsberaubung* wird, lässt seinen sich dem neuzeitlichen Programm der Selbstkonstituierung des Menschen geschuldeten Freiheitsbegriff ins Zwielflicht geraten.¹³

N. Hartmanns ethische Disqualifizierung der Vergebung korrespondiert – wenn auch unter völlig anderen Vorzeichen – mit der höchst folgenschweren Einschränkung ihres Geltungsbereiches bei Martin Luther. Die meisten seiner zahlreichen Predigten zum Gleichnis vom »Schalksknecht« in Mt 18,23-35, dem Evangelium des 22. S. n. Trin., beginnen mit einem »hermeneutischen Sperrvermerk«¹⁴: Luther verortet nicht nur die göttliche, sondern auch die zwischenmenschliche Vergebung exklusiv im *geistlichen Regiment* Gottes und schließt sie damit aus dem *weltlichen Regiment*, aus dem Bereich der *iustitia civilis* aus. Als besonders sprechendes Beispiel zitiere ich die Eingangspassage der Predigt aus dem Jahr 1544:

»... hier muessen wir sonderlich mercken auff das woertlein, das der Herr sagt, Das Hymmelreych sey gleich eim Koenig, der mit seinen Knechten rechten wolt. Denn solches Gebot von vergebung der sünden soll man nicht in das Welt Reyh ziehen, [...] Nit, das man der boßheytt zusehen und yederman wollte thun lassen, was jn gelustet, Sonder das man das ubel straffen und die leut zu zucht, erbarkeyt und billigkeyt halten soll. Darumb hat es die meynung nicht, das ein vatter seinen kinden alles vergeben und jnen zu jr schalckheytt zusehen solt. Straffen soll er und gar nichts vergeben. Also Herr und Fraw mit dem gnsind, Weltlich Oberkeyt mit jren unterthanen, sollen nit vergeben, was man unrecht thut, sonder straffen [...].

13. *M. Theunissen* hat das hier zur Debatte stehende Problem als den unterschiedlichen *Freiheitsbezug* von Schuld und Sünde profiliert: »Schuld verhält sich zur Freiheit, vorläufig gesagt, konstruktiv, Sünde destruktiv. Wir können die Freiheit, die wir Menschen zuschreiben, nicht wirklich denken, ohne mitzudenken, dass Menschen Schuld auf sich laden, und wir müssen ebenso wohl annehmen, dass Menschen, sobald sie der Sünde verfallen, nicht mehr frei sind. Freiheit, jedenfalls die gegebene, fängt an mit Schuld und geht zugrunde an der Sünde« (Freiheit und Schuld – Freiheit und Sünde, in: *Freiheit verantworten*. Festschrift für W. Huber zum 60. Geburtstag, hg. von H.-R. Reuter u.a., Gütersloh 2002, 343-356, 343).
14. *M. Beintker*, *Neuzeitliche Schuld wahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft* (1995), in: *ders.*, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998, 33-48, 38.

Darumb gehoert dieser befehl nit in das Welt Reych, [...] Sonder in das hymelreich [...] Nun heist aber das hymelreich nit allein das leben, da wir nach disem leben hin kommen sollen, sondern die Christliche Kirch hie auff erden [...] In der selben Kirch [...] soll es also gehen, das ymmer einer dem andern vergeben, und keiner sich rechnen, sonder alle barmhertzigkeyt und freundtligkeyt seinem nechsten erzeygen soll, wo ers bedarff, ob er gleich umb uns wol anders verdienet, und wir, der welt nach zu reden, gute ursach hetten jm alles ubels zu zufuegen.«¹⁵

Weit entfernt davon, die Vergebung auf eine *futurisch*-eschatologische Größe zu reduzieren, sie aufs Jüngste Gericht zu vertagen und allein Gott zuzutrauen, ist für Luther die vom *geistlichen* Regiment Gottes in Dienst genommene *ecclesia* die *einzig* irdische Institution, in der Menschen Vergebung praktizieren, also dem ihnen zugefügten Unrecht mit dem Verzicht sowohl auf Rache wie auf Bestrafung begegnen und – kontrastethisch – die böse Tat mit Güte, Barmherzigkeit und Freundlichkeit beantworten können und sollen. Ort und Hort vielgestaltig praktizierter Vergebung zu sein, macht für Luther geradezu das Wesen der Kirche aus – sei es in der Predigt des Evangeliums von der *allein christologisch* vermittelten göttlichen Vergebung *sola gratia* und ihrer Aneignung *sola fide*, sei es in der Wahrnehmung des *Schlüsselamtes* als des vollmächtigen Zuspruchs *dieser* Vergebung, sei es in der allein um der Absolution willen zu erhaltenden und zu erneuernden Beichte, sei es schließlich im *zwischenmenschlichen Verzeihen*. Wie kaum ein anderer weiß der Wittenberger Reformator das menschliche Vergeben *theologisch* zu würdigen, indem er es zum einen als die Grundgestalt der Liebe zum Nächsten versteht, die Vorrang vor dem Gottesdienst hat, und ihm zum anderen *sakramentalen* Charakter zuspricht: Der göttlichen Vergebung werden die ChristInnen in der Vergebung untereinander *sinnlich wahrnehmbar gewiss*; sie ist deren *Zertifikat* und hat eine viel stärkere Vergewisserungskraft als Taufe und Abendmahl. Eingebunden ins Vaterunser ist die zwischenmenschliche Vergebung ein ganz nahe liegendes, weil an den Hals gehängtes oder vor die Tür gelegtes und darum jederzeit brauchbares *Alltagssakrament*, das die göttliche Vergebung *besiegelt*¹⁶:

15. Am Zwey unnd zweintzigsten Sonntag nach der Trifeltigkeyt, Euangelion Matth. 18 [21-35], in: WA 52, Weimar 1915, 521,20-529,6, Zitat: 521,31-522,8.

16. Im Großen Katechismus spricht Luther sogar vom *täglichen* Gebrauch der

»Wie kund uns nu Gott reichlicher begnaden denn das er uns so ein *gemeine tauffe an den hals hengt und jnns Vater unser bindet*, die ein jlicher an jm selbs findet, wenn er betet und seinem nehesten vergibt? Das ia niemand ursach hat zu klagen odder sich zu entschuldigen, er konne nicht dazu komen und sey jm zu hoch und zu fern odder zu schwer und zu theur, weil es jm und seinem nehesten heim *fur die thur gebracht, ja jnn boesen geleget wird*.«¹⁷

In den beiden anderen Institutionen dagegen, in der *politia* und *oeconomia*, deren sich Gott zur Ausübung seines *weltlichen* Regiments mittels Schwert und Vernunft bedient, hat Vergebung *keinen* Ort. Um der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und des zeitlichen Friedens sowie der Durchsetzung weltlicher Gerechtigkeit und der Eindämmung des Bösen willen ist *hier* jedes Unrecht zu strafen. Vergebung ist für Luther weder ein Mittel der Politik noch taugt sie für die elterliche und schulische Erziehung von Kindern und Jugendlichen.¹⁸ Wo Vergebung in der Klammer der Reiche-, Regimenten- und Ständelehre zu stehen kommt, ist es unmöglich, dass außerhalb der Kirche die Gnade Recht/recht sein kann, dass es ein *Recht der Gna-*

als *Absolution* fungierenden zwischenmenschlichen Vergebung: »Darumb ist nu solchs *Zeichen* bei diesem Gebete mit *angeheftet*, daß, wenn wir bitten, uns der *Verheißung* erinnern und also denken: »Lieber Vater, darumb komme und bitte ich, daß Du mir vergebest, nicht daß ich mit Werken gnug tun oder verdienen könne, sondern weil du es verheißest hast und das *Siegel* dran gehängt, daß so gewiß sein wolle, als habe ich ein *Absolutio*, von dir selbs gesprochen.« Denn wieviel die Taufe und Sakrament, äußerlich zum Zeichen gestellt, schaffen, soviel vermag auch dies Zeichen, unser Gewissen zu stärken und fröhlich zu machen, und ist *fur andern* eben darumb gestellt, daß wir's *alle Stunden* künnen brauchen und uben, als das wir allezeit bei uns haben« (BSLK 685,21-37, Hervorhebung M.F.).

In antirömischer Polemik nennt Luther die Vergebungsbitte des Vaterunser »den allerkräftigsten Ablassbrief, der noch je auf Erden kam und noch dazu nicht um Geld verkauft, sondern jedermann umsonst gegeben wird« (Auslegung deutsch des Vater unser, a.a.O., 341). Als Inhalt dieses Ablassbriefes identifiziert Luther Mt 6,14f.

17. Wochenpredigten über Matth. 5-7 (hier zu Mt 6,14f.), in: WA 32, Weimar 1906, 416,30-427,40, Zitat: 424,37-425,4 (Hervorhebung M.F.). Luthers sakramentales Verständnis der Vergebung, auf das ich hier nur hinweise, bedarf – wie seine Hochschätzung zwischenmenschlichen Vergabens überhaupt – einer eigenen Untersuchung.

18. Das liegt im Gefälle seiner Auslegung des Elterngabots, die auf den Grundton des Gehorsams gegenüber jeglicher Obrigkeit gestimmt ist (vgl. dazu besonders *M. Luthers* Auslegung des vierten Gebots im Großen Katechismus: BSLK, 586,34-605,34).

de, Gnade im Recht, etwa in Gestalt von Amnestie, gibt, dass die Gnade ins Recht einbricht und im Recht Raum beansprucht. Noch Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung zwischen der Vergebung der Schuld, die es allein in der Gemeinde als dem Ort der Gleichgestaltung mit Christus geben könne, und der Vernarbung von Schuld im Leben der Völker¹⁹ trägt die Spuren von Luthers Suspendierung der Vergebung als Kategorie politischen Handelns.

2. Einspruch: Und es gibt sie doch – die Politik der Vergebung!

Im Sommer des vergangenen Jahres sorgte die in der Frankfurter Rundschau ausgetragene sog. Welzer-Brumlik-Kontroverse über »die grundlegende Bedeutung der Vergebung« für öffentliches Aufsehen. Den Anstoß dafür gab ein Interview, das Harald Welzer, Leiter der Forschungsgruppe »Erinnerung und Gedächtnis« am Kulturwissenschaft-

19. D. Bonhoeffer, Ethik (DBW 6), hg. von I. Tödt u.a., 2. Aufl., Gütersloh 1998, 125-136, bes. 133-136 (Fragment »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung«). D. Schellong begrüßt den nüchternen Realismus der Bonhoeffer'schen Unterscheidung, der »die Aura des Christlichen, des Liebevollen und des Hohen« fehle, und erkennt den ethischen Anspruch in der Rede von »Vernarbung« (Schuld und ... Erwägungen zum Problem politischer Schuld, in: EvTh 62 [2002], 236-251, 251). Für H.-R. Reuter dagegen folgt die Metapher der Vernarbung der Logik »organismische[r] Selbstheilungsprozesse«, die das Schmerzgedächtnis leugne: »Das Bild der Vernarbung unterstellt, dass Zeit alle Wunden heilen kann. Ignoriert wird damit das Gedächtnis, die Erinnerung. [...] In der Erinnerung der Opfer bleiben die Traumata von Zerstörung und Gewalt über Generationen hinweg präsent« (Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema, in: G. Beestermöller/ders. (Hgg.), Politik der Versöhnung [Theologie und Frieden 23], Stuttgart 2002, 15-36, 26). Diese Kritik lässt aber außer Acht, dass für Bonhoeffer Vernarbung von Schuld erst eintreten kann, wenn »aus Gewalt Recht, aus Willkür Ordnung, aus Krieg Frieden geworden ist. Wo das nicht der Fall ist, wo das Unrecht ungebrochen herrscht und immer neue Wunden schlägt, dort kann freilich von solcher Vergebung keine Rede sein, vielmehr muß dort die erste Sorge sein, dem Unrecht zu wehren und die Schuldigen ihrer Schuld zu überführen« (D. Bonhoeffer, Ethik, a.a.O., 137f.). Für Bonhoeffer impliziert die Vorstellung von einer Vernarbung der Schuld also keineswegs einen natürlichen Selbstheilungsprozess, sondern die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit. Schwere wiegt H.-R. Reuters Einwand, dass Bonhoeffers Konzeption noch nicht auf die Aufarbeitung historischer Schuld in einer demokratischen Gesellschaft gerichtet ist.

lichen Institut in Essen und Professor für Sozialpsychologie an der Universität Witten-Herdecke, mit Eva Mozes Kor geführt hatte, einer Überlebenden der grausamen Menschenversuche Mengeles an Zwillingen in Auschwitz.²⁰ Nach dem Tod ihrer Schwester 1993 hatte sie einen ehemaligen KZ-Arzt aufgesucht und – ihm vergeben. Frau Mozes Kor selbst hat diesen individuellen, nicht nur unter Überlebenden der Vernichtungslager höchst umstrittenen Akt der Vergebung als Ermächtigung erfahren, sich nach Jahrzehnten ohnmächtiger Bestimmung durch das ihr widerfahrene qualvolle Leiden endlich aus der Opferrolle zu befreien. In einer scharfen Entgegnung warfen Micha Brumlik und die Soziologin Lena Inowlocki Harald Welzer vor, er vertrete eine »Theorie der Vergebung als einer beliebigen Bewältigungstechnik«, und Frau Mozes Kor habe »ihre Vergebung einem Unwürdigen« zuteil werden lassen.²¹ Daran entzündete sich eine wochenlange öffentliche Auseinandersetzung²² über Fragen wie:

Wem nützt Vergebung, den TäterInnen und/oder den Opfern? Wer hat das Recht zu vergeben? Gibt es Vergebung durch Dritte? Können Kollektive vergeben oder nur einzelne Menschen? Wer ist der Gabe der Vergebung würdig? Ist Vergebung bedingungslos oder setzt sie die Reue und Umkehr der TäterInnen und deren Bitte um Vergebung voraus? Was sind die Alternativen zur Vergebung: Vergeltung – Strafe – Sühne – Wiedergutmachung – Vergessen – Verdrängen? Ist Versöhnung ohne Vergebung möglich? Gibt es Unvergebbares und somit Grenzen der Vergebung? Wenn ja, käme es dann darauf an, die eigene Schuld zu tragen, statt sie sich von anderen nachtragen zu lassen? Wodurch wächst die Bereitschaft zu vergeben? Kann Vergebung verlorene Würde auf beiden Seiten zurückgewinnen lassen? Ist sie – Nietzsche zum Trotz – Ausdruck von Stärke statt von Schwäche? Und wenn sie ein machtvolleres Tun ist, wie steht es dann um die Ambivalenz dieser Macht?

20. E. Mozes Kor/H. Welzer, »Ein Überlebender hat das Recht zu vergeben«. Eva Mozes Kor, in Mengeles Experimenten gepeinigter Zwilling, über ihre Befreiung aus der Opferrolle, in: Frankfurter Rundschau (= FR) Nr. 135 (Freitag, 13. Juni 2003), 2.

21. M. Brumlik/L. Inowlocki, Die grundlegende Bedeutung der Vergebung. Eine Antwort auf Harald Welzers Umgang mit der Trauma-Therapie, in: FR Nr. 142 (Montag, 23. Juni 2003), 7.

22. Vgl. die Entgegnung H. Welzers auf Brumlik und Inowlocki: Vergeben ist ein Recht aller Opfer. Rückgewinnung der eigenen Autonomie ist das entscheidende Ziel, in: FR Nr. 148 (Montag, 30. Juni 2003), 8, und N. Sznaider, Grenzen der Vergebung. Versöhnung ist ein politischer Prozess, ebd. sowie die LeserInnenbriefe in derselben FR-Ausgabe.

Die »Welzer-Brumlik-Kontroverse«²³ ist nur eines von zahlreichen Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit für einen in unserem Land geführten Diskurs über die strittige politische Bedeutsamkeit der Vergebung.²⁴ Es sind vor allem die politischen Umbrüche und Wendezeiten, die Jahre, manchmal auch Jahrzehnte nach dem Ende von Unrechtsregimen, in denen um ein versöhntes Zusammenleben zwischen Tätern, Mitläuferinnen, Nutznießern und Opfern gerungen wird und dabei mit der Frage nach Verfolgung und Bestrafung oder Amnestierung der Verantwortlichen das Thema Vergebung auf die politische Tagesordnung gerät.²⁵ Das wohl am meisten diskutierte und dokumentierte Beispiel ist die »Truth and Reconciliation Commission« (TRC), die Wahrheits- und Versöhnungskommission nach dem Ende des Apartheid-Regimes in Südafrika.²⁶

23. Diese Identifizierung der Debatte durch die Namen der beiden männlichen Disputanten ist ihrerseits nicht unschuldig, macht sie doch die weibliche Hauptperson, Eva Mozes Kor, unsichtbar.
24. Hinzuweisen wäre auch auf die leidenschaftliche öffentliche Debatte im Herbst 2003 um die Mitwirkung der Firma Degussa an der Errichtung des Denkmals für die ermordeten Juden Europas. Degussa war an der Firma Degesch beteiligt, die das in Auschwitz verwandte tödliche Nervengas Zyklon B produzierte. Für die Stelen des Holocaust-Mahnmals lieferte sie den Anstrich »Protectosil« als Graffiti-Schutz. Ermöglichte für die einen die Auftragsvergabe an Degussa eine konstruktive Aufarbeitung der Firmenvergangenheit und zumindest einen symbolischen Versuch der Wiedergutmachung, so war für andere hier die Grenze des Erträglichen deutlich überschritten und der Respekt vor den Opfern verloren gegangen. In Frankreich entbrannte ebenfalls im Herbst 2003 eine heftige Diskussion über die Versöhnungsgesten ehemaliger Résistance-Kämpfer, die die Überreste der am Wegrand verscharrten deutschen Soldaten bargen, um sie menschenwürdig zu begraben und dies selbst als einen Akt der Versöhnung deuten; vgl. *H.-H. Bremer*, Last der Versöhnung. In Frankreich verneigen sich frühere Résistance-Kämpfer vor ihren einstigen deutschen Feinden – die Geste ist aber umstritten, in: FR Nr. 252 (Mittwoch, 29. Oktober 2003), 27.
25. Vgl. dazu *K.M. Kodalle*, Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung. Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität am 2. Juni 1994 (Jenaer philosophische Vorträge und Studien 12), Erlangen/Jena 1994; *L.W. Shriver*, An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics, New York 1995.
26. Einen einführenden Überblick bietet *E. Geldbach*, Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse, in: ZThG 5 (2000), 99-116. Zur theologisch-ethischen Reflexion der Arbeit der TRC vgl. *W. Lienemann*, Gerechtigkeit und Versöhnung. Erinnerung erlittenen

Doch nicht nur bezogen auf nationale und internationale Politik, sondern auch für die persönlichen Nahbeziehungen und das Selbstverhältnis des Menschen wird dem Thema Vergeben/Verzeihen seit einigen Jahren erstaunliche Aufmerksamkeit geschenkt. Zwischenmenschliche Vergebung ist zum Gegenstand von *empirischen* Studien in Medizin und Psychologie geworden.²⁷ Es wird die therapeutische Relevanz des Verzeihens diskutiert, etwa im Blick auf die Verständigung von Tätern und Opfern bei Gewaltdelikten. Die Diversionsverfahren setzen – wie das Rechtsinstitut des Täter-Opfer-Ausgleichs²⁸ – auf Vergeben und Versöhnen statt Strafen.²⁹ Populärpsychologische, religiös-spirituelle und esoterische RatgeberInnenliteratur zum Thema »Verzeihe dir selbst« blüht.³⁰ Immer mehr phänomenologische, sprachanalytische

- Unrechts im Kampf um ein neues Südafrika, in: *G. Beestermöller/H.-R. Reuter* (Hgg.), Politik der Versöhnung, a.a.O., 197-230, sowie den Beitrag von *Wolfgang Lienemann* in diesem Band. Eine kritische Einschätzung der TRC findet sich bei *D. Smit*, Keine Zukunft ohne Vergebung? Vom Umgang mit dem 20. Jahrhundert in Südafrika, in: EvTh 62 (2002), 172-187. Die Romane von *Antjie Krog*: »Country of my Skull« (Johannesburg 1998) und *Gillian Slovo*: »Roter Staub« (Aus dem Englischen von U. Strätling, Frankfurt a.M. 2003) sind tief berührende belletristische Dokumente für die Konfrontation mit der Vergangenheit des südafrikanischen Apartheidstaates in den Anhörungen der Wahrheits- und Versöhnungskommission.
27. Vgl. etwa *R. Tausch*, Vergeben – ein bedeutsamer seelischer Vorgang, in: *K. Finsterbusch/H.A. Müller* (Hgg.), Das kann ich dir nie verzeihen!? Theologisches und Psychologisches zu Schuld und Vergebung, 2. Aufl., Göttingen 1999, 39-66; *ders.*, Vergeben. Von der Bedeutung des Vergebens in zwischenmenschlichen Beziehungen, auch in der Medizin. Mit einem Nachwort von H.-M. Sass (Medizinische Materialien 79), hg. vom Zentrum für Medizinische Ethik, Bochum 1993. Theologie, Philosophie, Psychotherapie, (Pastoral-)Psychologie und Medizin bringt *B.M. Weingardt* miteinander ins Gespräch: »... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«. Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie, Stuttgart u.a. 2000.
28. Siehe dazu das von *Susanne Riediger* in diesem Band vorgestellte Fallbeispiel.
29. Diversionsverfahren setzen auf *opferorientierte* Wiedergutmachungsanstrengungen anstelle von *täterorientiertem* Sühnestrafrecht, auf Versöhnen statt Strafen; vgl. dazu *A. Vornbäumen*, Wenn Opfer und Täter Frieden schließen, in: FR Nr. 252 (Mittwoch, 29. Oktober 2003), 29.
30. So etwa *A. Grün*, Vergib dir selbst! Versöhnung – Vergebung (Münsterschwarzacher Kleinschriften 120), 3. Aufl., Münsterschwarzach 2001. Vor allem in Frauenzeitschriften finden sich Beiträge zur Frage, wie wir mit Schuld leben können und welche Rolle dabei der Vergebung zukommt. So beispielsweise das mehrseitige Brigitte-Dossier »Kannst du mir das jemals verzei-

und moralphilosophische Arbeiten widmen sich der Frage, was Vergeben eigentlich ist, was Menschen tun, wenn sie verzeihen.³¹ Und zu nennen wäre nicht zuletzt die auch gegenwärtig eindruckliche Entfaltung des Themas in Romanen und Erzählungen und im Film.

Fragen wir nach den Gründen für dieses am Ausgang des 20. Jahrhunderts so virulent gewordene Interesse am Verzeihen und Vergeben, das sich wissenschaftlich vor allem als *philosophisches* ausspricht, so ist es zum einen wohl die wachsende Einsicht, die Schuldberge, die in diesem Jahrhundert durch Verbrechen gegen die Menschlichkeit aufgetürmt wurden, nicht verdrängen zu können, sondern mit ihnen leben zu müssen. Und zum anderen mag es ein Reflex sein auf die Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung unserer Lebenswelten, die dazu führen, dass wir einander immer mehr schuldig bleiben (müssen) und so aneinander schuldig werden.

Evangelische Theologie kann, will sie ihre ZeitgenossInnenenschaft nicht verspielen, den gegenwärtig *außerhalb* von Theologie und Kirche engagierter als innerhalb geführten Diskursen über ein *zentrales* Thema christlichen Glaubens und Lebens die Aufmerksamkeit und den Respekt nicht verweigern. Sie hat diese auch als Irritation des ihr längst allzu selbstverständlich gewordenen Redens von Vergebung und als kritische Anfrage an die eigene Praxis im Umgang mit Schuld wahrzunehmen. Auch hier gilt: Wo es nicht je neu zur Verständigung über das Selbstverständliche kommt, droht dieses bald unverständlich zu werden.

Den mit lebensweltlichen Beispielen *illustrierten* Einspruch gegen die Position Hartmanns und Luthers möchte ich darum in einem drit-

ten Abschnitt vertiefen, indem ich mich ausführlich jenem Werk zuwende, das nach dem Zweiten Weltkrieg das Thema Vergeben in den Kontext politischer Philosophie gerückt und entscheidend den Weg dafür bereitet hat, dass »Verzeihen« heute geradezu als ein philosophischer Grundbegriff proklamiert wird: Hannah Arendts politikphilosophisches Hauptwerk »Vita activa oder Vom tätigen Leben«³².

31. Vgl. bes. M. Crespo, Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung (Philosophie und realistische Phänomenologie XIII), Heidelberg 2002.

ten Abschnitt vertiefen, indem ich mich ausführlich jenem Werk zuwende, das nach dem Zweiten Weltkrieg das Thema Vergeben in den Kontext politischer Philosophie gerückt und entscheidend den Weg dafür bereitet hat, dass »Verzeihen« heute geradezu als ein philosophischer Grundbegriff proklamiert wird: Hannah Arendts politikphilosophisches Hauptwerk »Vita activa oder Vom tätigen Leben«³².

3. »Die Unwiderruflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen« – H. Arendts Wahrnehmung der Vergebung als Modus politischen Handelns

Verzeihen und Versprechen – das sind für Hannah Arendt die im menschlichen Handeln liegenden *Selbstheilungskräfte* gegen dessen Unberechenbarkeit.³³ Konstitutiv für das menschliche Handeln ist seine *Pluralität* – der handelnde Mensch ist *Mitmensch*, ist der politische Mensch – und seine freie *Spontaneität*. Beide, Pluralität und Spontaneität, markieren als Stärken menschlichen Handelns zugleich seine Gefährdungen, denn sie machen seine Folgen unkalkulierbar, unverfügbar. Im Verzeihen und Versprechen hat es nun eigene Mittel, um mit dieser Unberechenbarkeit umzugehen: Das Verzeihen begegnet der *Unwiderruflichkeit der Vergangenheit*, das Versprechen der *Unabsehbarkeit der Zukunft*.³⁴ Was macht nun die heilende Kraft des Verzeihens aus?

32. München 1967, Neuausgabe (SP 217) 1981/ 7. Aufl. 1992 (Seitenzahlen im Text); im amerikanischen Original: *The Human Condition*, Chicago 1958.

33. In der Antwort auf die Leitfrage des Buches »Was tun wir, wenn wir tätig sind?« (2) grenzt Arendt das *Handeln* im emphatischen Sinne von den niedrigeren Tätigkeiten der *Arbeit* und des *Herstellens* ab. Was dem Menschen, der als *animal laborans* dem verzehrenden Kreislauf von Produktion und Konsumption ausgeliefert ist und als *homo faber* an das Zweck-Mittel-Schema gebunden bleibt, nicht möglich war, gelingt dem handelnden Menschen, nämlich seinem Leben und der von ihm hergestellten Welt einen Sinn einzustiften und sich als Person zu entfalten.

34. »Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann [...], liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten« (231).

3.1 Verzeihen als Entbindung von den Folgen vergangenen Tuns

»Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen; gerade im Handeln wären wir das Opfer unserer selbst« (232).

Das Verzeihen ermöglicht es, dass Menschen nicht auf Dauer bestimmt bleiben von dem Unrecht, das sie begangen haben, dass sie nicht festgelegt bleiben auf ihre Versäumnisse und Verfehlungen, deren sie sich schuldig gemacht haben, dass ihr Leben nicht zur Folge einer einzigen Tat zusammenschumpft. Vergebung eröffnet eine Zukunft, die mehr und anderes ist als die Realisierung der engen Möglichkeiten, die das Zwangskorsett vergangener Taten ihr lassen. Vergebung löst die Fesseln früheren Tuns.

Vergebung ist somit – geburtsmetaphorisch gesprochen – *Entbindung*. Ich wähle diese Metapher nicht zufällig. Denn in der Vergebung wiederholt sich für Hannah Arendt das Wunder des Anfangs menschlichen Lebens als Gabe vonseiten der Mitmenschen. Ist nach Arendt »Handeln wesentlich Anfangen«³⁵, so ist das Vergeben das Geschenk eines Neuanfangs, das in einer verfahrenen Lebenssituation die verspielte Handlungsfähigkeit erneuert und den verengten Handlungsspielraum wieder öffnet und weitet, indem es den Zusammenhang zwischen einer Tat und ihren Folgen unterbricht! Diese unvorhersehbare und unberechenbare *Unterbrechung* nennt H. Arendt *Wunder*. Handeln ist also wesentlich etwas Wunderbares und Vergeben ist die wunderkräftigste Gestalt des Handelns. Um einen zentralen Begriff des Arendt'schen Werkes aufzugreifen, könnten wir auch sagen: Vergebung ist die der *Natalität*, der *Gebürtlichkeit* des Menschen genuin entsprechende politische Praxis. Nie ist der Mensch politischer, und darum auch nie menschlicher als dann, wenn er vergibt.

Das Verzeihen kann darum von den Folgen einer Tat, von den durch sie entstehenden Sachzwängen entbinden, weil es als Reaktion auf diese Tat und von ihr provoziert gleichwohl nicht durch diese bedingt, in ihrer Folge nicht zu erwarten ist. Wie das Verzeihen beim schuldigen Menschen die Kettenreaktion der Tatfolgen unterbricht, so beim ver-

35. H. Arendt, Freiheit und Politik, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von U. Ludz, 2. Aufl., München/Zürich 2000, 201-226, 221.

gebenden Menschen die Logik der Vergeltung. Berechenbar ist die Rache, die darum nach Arendts Kriterien gar nicht als Handeln qualifiziert werden kann; auf das Verzeihen dagegen ist man nicht gefasst, es überrascht mit dem Gegenteil des Erwarteten. Als *nicht reaktionäre Reaktion* markiert das Verzeihen eine doppelte Unterbrechung und wirkt darin für beide Seiten befreiend.³⁶

3.2 Die personalisierende Kraft des Verzeihens

Darin, dass sie die schuldhaften Folgen einer Tat (nicht das Geschehene selbst!) rückgängig und damit den Schuldiggewordenen handlungsfähig macht, hat sich bereits der »Person-enthüllende« Charakter der Vergebung gezeigt. Deutlicher noch wird dieser in der beziehungsstiftenden Wirkung der Vergebung. Denn die Vergebung gilt der *Person*, nicht der *Tat* und sie zielt neben der Entbindung des Schuldigen auf die Erneuerung einer durch die Schuld belasteten und gefährdeten Beziehung. Hannah Arendt betont ausdrücklich,

»daß in der Verzeihung zwar eine Schuld vergeben wird, diese Schuld aber sozusagen nicht im Mittelpunkt der Handlung steht; in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst, um dessentwillen der Verzeihende vergibt. Das Vergeben bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache« (237).

Die Vergebung nimmt dem begangenen Unrecht nicht seinen Unrechtscharakter und hebt das Geschehene nicht auf. Wer verzeiht, *gibt* dem/der Anderen jedoch zu verstehen, dass eine Person mehr ist als die Tat, die sie beging, *ohne* Person und Werk dadurch zu trennen und *ohne* die Tat zu verharmlosen und zu beschönigen. Und eben in dieser Unterscheidung liegt der Grund dafür, dass

»niemand sich selbst verzeihen kann; das Wer, um dessentwillen jemandem etwas verziehen wird, liegt außerhalb der Erfahrungen, die wir mit uns selbst zu machen vermögen; es ist überhaupt nur für andere wahrnehmbar. Gäbe es nicht eine Mitwelt, die unsere Schuld vergibt, wie wir unseren Schuldigern vergeben [beachten Sie die Anspielung auf das Vaterunser!], könnten wir uns kein Vergehen und keine Verfehlung verzeihen, weil uns, eingeschlossen in uns selber, die Person mangeln würde, die mehr ist als das Unrecht, das sie beging« (238).

Nicht durch Festlegung auf und Identifikation mit dem Getanen, sondern durch *Distanzierung* von ihm enthüllt das Verzeihen die Personwürde des schuldig gewordenen Menschen. Aber ebendiese Distanzie-

36. Theologisch könnten wir hier von Neuschöpfung sprechen (vgl. dazu auch Ps 51).

rung, die aus der Unterscheidung zwischen der Person und dem von ihr begangenen Unrecht folgt, ist dem in seinem Schuldigsein selbstbezogenen Menschen nicht verfügbar, sie muss ihm von außen zugesagt werden. Um ihrer *inne* zu werden, bedarf es der Mitteilung Anderer, der Selbst-ent-fremdung durch ihren Vergebungszuspruch. Die Befreiung von Schuld ist Gabe, Fremd-, nicht Selbsterfahrung. Der freie, handlungsfähige Mensch ist für H. Arendt gerade nicht der autonome und souveräne, sondern der seiner Mitmenschen bedürftige Mensch. Das aber – so Arendt – macht gerade seine Stärke, nicht seine Schwäche aus. Nur aus zwischenmenschlichen *Bindungen* heraus gewinnt das Verzeihen seine *Verbindlichkeit*:

»Versprechen, die ich mir selbst gebe, und ein Verzeihen, das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel. [...] Nur wem bereits verziehen ist, kann sich selbst verzeihen; nur wem Versprechen gehalten werden, kann sich selbst etwas versprechen und es halten« (232f.).

Nach Robert Spaemann, der sich mit seinen Überlegungen zu »Versprechen und Verzeihen«³⁷ ganz in den von H. Arendt gelegten Spuren bewegt, statuieren beide als komplementäre Signa der Person

»eine Differenz zwischen personaler Identität und faktischem So-Sein in der Zeit. Das Versprechen stiftet Unabhängigkeit der Identität vom Ausgeliefertsein an die Faktizität. Verzeihung stellt diese Unabhängigkeit kontrafaktisch wieder her. Sie ist ein im eminenten Sinne *schöpferischer* Akt.«³⁸

Die im Verzeihen sich aussprechende Anerkennung einer *Differenz* von Person und schuldhafter Tat kann nur als Hilfe von außen gelingen. Sie ereignet sich als Erlaubnis zur Selbstunterscheidung. Als solche kann sie aber erst dann wirksam aus der Verstrickung in Schuld befreien, wenn sie von der schuldigen Person selbst übernommen wird. Verzeihen steht so unter dem *Vorbehalt* einer veränderten Selbstwahrnehmung derer, denen verziehen wird:

»Der Verzeihende verzichtet darauf, den anderen so zu sehen, wie er ihn unmittelbar erlebt, und gibt ihm damit die Chance, sich selbst anders zu sehen. Bis diese Chance ergriffen wird, bleibt Verzeihung ein widerruflicher Versuch. Denn dieses ›Ich weiß, das bist du nicht‹ wird hinfällig, wenn der, dem es gilt, erklärt: ›Doch, das bin ich wohl und will es auch sein‹. Die Verzeihung geht dann ins Leere.«³⁹

37. In: *ders.*, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*, Stuttgart 1996, 235-251.

38. A.a.O., 251 (Hervorhebung M.F.).

39. A.a.O., 250.

3.3 Die (engen) Grenzen des Verzeihens und seine Motivation

Man habe »immer gewußt«, so konzidiert H. Arendt, »daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut; daß der Handelnde immer schuldig wird; daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte; daß wie verhängnisvoll und unerwartet sich das, was er tat, auch auswirken mag, er niemals im Stande sein wird, es wieder rückgängig zu machen« (229).

Es ist dieses gleichsam schuldlose Schuldigwerden, dem kein Mensch entgehen kann, auf das sich nach Arendt das Verzeihen bezieht. Der Geltungsbereich des Verzeihens umfasst also nicht die bewussten *Vergehen*, die böse Tat, sondern allein die *Versehen*, die unabsichtlichen, alltäglichen Verfehlungen des Menschen, die aus dem mangelnden Wissen um sein Tun und dessen Folgen, also den seiner Endlichkeit geschuldeten Bedingungen menschlichen Lebens, resultieren. Vergeben werden kann dem Menschen nur das, was er aufgrund der Natur seines Handelns ebenso *unentrinnbar* wie *absichtslos* verschuldet, worin er sich verstrickt hat, weil er am Beziehungsgewebe menschlichen Lebens nur partiell mitweben kann, aber keine Einsicht in das Gesamtmuster hat. Dem Bösen dagegen, das Beziehungen zerstört und damit das Verzeihen menschenunmöglich macht, lässt sich nach Arendt nur mit Gewalt zu Leibe rücken.

Motivationsprobleme, so könnte man erwarten, hat ein so eingeschränktes Verzeihen nicht. Zwar würde Arendt weder ein »Sorry, dumm gelaufen!« noch ein »Macht nix, is' nich so schlimm!« gelten lassen; und doch geht es beim Verzeihen allein um das, was jedem und jeder von uns auch passieren könnte. Gleichwohl versteht sich dieses nachsichtige Verzeihen nicht von selbst. Die Grundhaltung, in der es eingeübt werden kann, ist der *Respekt*. Der Respekt bedarf nicht der Nähe und Intimität der Liebe. Er ist eine Art aristotelischer *philia politikē*: politische Freundschaft. Der Respekt ist jene *Rücksicht* auf die *Person* jedes *Mitmenschen*, die uns dazu bewegen kann, ihm seine Schuld, statt *nachzutragen*, *nachzusehen*. Nicht: liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du, sondern: vergib deiner Nächsten, denn du bist wie sie.⁴⁰

40. R. Spaemann hat für dieses nachsichtige Verzeihen den Begriff der »ontologischen Verzeihung« geprägt: »Die ›ontologische Verzeihung‹ ist die Anerkennung der Endlichkeit des anderen, aufgrund deren er uns wesentlich nicht gerecht werden kann« (Versprechen und Verzeihen, a.a.O., 251; vgl.

3.4 Die enttheologisierte Lektüre der Jesus-Überlieferung als hermeneutische Vorgabe

So enttäuschend der eingeschränkte Geltungsbereich des Verzeihens als politischer Kategorie sein mag, so überraschend mag uns H. Arendts Berufung auf die Jesus-Überlieferung als *den* Bezugspunkt ihrer Ausführungen erscheinen: »Was das Verzeihen innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt« (234).⁴¹ Arendt kreidet der

ders., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 239-254, 245: »In der ›ontologischen‹ Verzeihung erlauben wir es dem anderen, das Versprechen nicht zu halten, das er als vernünftiges Wesen ist.«

41. Auch bei früheren Bezugnahmen auf die Notwendigkeit der Vergebung für die Handlungsfähigkeit des Menschen hat H. Arendt jeweils an die *Jesu-traditionen* der Evangelien angeknüpft: »Das Element der Unsicherheit im Handeln [...] beruht auf unserem Nicht-Wissen, was der Mensch, was jeder Mensch ist, und dass wir eine Ahnung davon erst haben, wenn er nicht mehr ist. Deshalb ist kein Handeln möglich ohne gegenseitiges Verzeihen (das in der Politik Versöhnung heißt); es beruht wie bei Jesus auf der Erkenntnis, dass wir nie ganz wissen können, was wir tun« (Denktagebuch Januar 1953; Heft XIII, zitiert nach: Wofür die Sprache ein Wort hat. Aus Hannah Arendts unveröffentlichtem Denktagebuch, 1950-1973. Ausgewählt und eingeleitet von U. Ludz und I. Nordmann, in: *du. Die Zeitschrift der Kultur* 710, 2000, 50-52, 52). Ähnlich: »Die Unvorhersehbarkeit menschlichen Handelns ist zwar erst in der Neuzeit und erst durch die Akzentverschiebung von der getanen Tat oder dem daseienden Ding auf den Prozeß, der seine Entstehung einleitete und seine Existenz als ein Einzelwesen überdauert, voll ins Bewußtsein gerückt. Ihr Entdecker aber ist nicht die Neuzeit, sondern Jesus von Nazareth, der aus der Erfahrung des ›Denn sie wissen nicht, was sie tun‹ die Konsequenz zog, daß nicht nur Gott den Menschen verzeihen müsse – was für uns hier ganz außer Betracht bleiben muß –, sondern daß die Menschen einander verzeihen müssen, siebenmal und siebenmal siebzimal, also eigentlich unaufhörlich; und zwar durchaus deswegen, weil sie ohne dies Verzeihen sich dauernd in den von ihnen selbst losgelassenen Prozessen, die nun automatisch weiterrollen, verfangen und sich also infolge ihres Handelns um die Fähigkeit bringen würden, in Freiheit weiterzuhandeln« (Natur und Geschichte [1957], in: *dies.*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, a.a.O., 54-79, 74).

H. Arendt rekurriert nur bei zwei (für sie eng verknüpften) Themenbereichen auf die Ethik Jesu: im Blick auf das Verzeihen und die Wunder (vgl. dazu K. Hungar, »Es gibt einen Wundertäter, den wir kennen: den Menschen«, in: JK 62/6 (2001), 42-47; *ders.*, Jesus verstehen – eine Übung im politischen Denken, in: Freiheit und Recht. Festschrift für F. Crüsemann zum 65. Geb., hg. von C. Hardmeier, R. Kessler und A. Ruwe, Gütersloh 2003, 109-120).

abendländischen Tradition politischer Philosophie an, dass diese zu ihrem eigenen Schaden die große Relevanz des Vergebens in der Predigt Jesu unberücksichtigt gelassen habe, gehe es doch bei den Worten Jesu zum Vergeben »nicht primär um die christliche Heilsbotschaft«, sondern um die Konflikte der Urgemeinde mit ihrer Umgebung. Damit ist zugleich Arendts eigene Lektüreperspektive benannt: Sie liest die Vergebungstexte der Evangelien enttheologisierend, nicht religiös, allgemein-anthropologisch und politisch-ethisch und siedelt sie in den Umweltbeziehungen der christlichen Gemeinde und nicht in ihrem Binnenraum an.

Dass nicht allein *Gott* die Macht habe, Sünden zu vergeben, zeigt sich ihr zunächst in der Vergebungspraxis Jesu selbst, etwa Mk 2,1-12 par. Mt 9,1-8; Lk 5,17-26 (Heilung des Gichtbrüchigen) oder Lk 7,47-49 (salbende Frau). Im *Menschensohn* Jesus vergibt nach Arendt *der Mensch*, und er tue dies nicht etwa als göttliches Medium und motiviert durch eine vorgängige göttliche Barmherzigkeit. Vielmehr gelte umgekehrt, dass erst zwischenmenschliches Verzeihen die göttliche Vergebung auf den Plan rufe. Damit aber reduziert Arendt die spannungsvolle und vielschichtige Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Vergeben nicht nur auf ein einseitiges Bedingungsverhältnis, sondern hebt letztlich diese Beziehung selbst auf: Wo das zwischenmenschliche Vergeben zur Voraussetzung und Bedingung göttlichen Vergebens geworden ist, kann es auch für sich betrachtet werden. Das Verzeihen, so wie es H. Arendt versteht, bedarf keines *Gottesbezugs*, um *menschlich* möglich zu sein. Seinen Grund und seine Verpflichtung hat es in der *conditio humana*. Das an Gott gerichtete »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34) adressiert Arendt an alle Menschen um und bricht ihm die theologisch-anthropologische Spitze eines selbstverschuldeten, sündhaften Nichtwissens ab.⁴² Nur an einer einzigen Stelle bricht Gott ins Denken

42. Und auch dafür, dass die aus den Endlichkeitsbedingungen des mitmenschlichen Handelns resultierende *Verpflichtung* zur Vergebung nur auf *Nachsicht* mit dem *schuldlos* Verschuldeten und nicht dem Verbrecher ziele, hält H. Arendt ein Jesuswort bereit, Lk 17,4: »... wenn er [dein Bruder] sieben Mal am Tag an dir sündige und wenn er sich sieben Mal am Tag zu dir zurückwende und sage: ›Ich bereue/kehre um.‹, dann sollst du ihm vergeben!« Sieben Mal am Tag, so H. Arendt, tue niemand bewusst Böses, darum könne es sich hier nur um versehentliche und darum verzeihliche Verfehlungen handeln.

H. Arendts ein: Richtet sich zwischenmenschliches Verzeihen allein auf die *Versehen*, so erwartet sie, dass *Gott* im Jüngsten Gericht die *Vergehen*, die Untaten eher verurteile denn vergebe. Denn ihre Erwartung zielt auf ein endzeitliches Gericht, für das nicht Erbarmen und Verzeihen, sondern die Vergeltung nach den Werken entscheidend sei. Für das Leben hier und heute sei dieses eschatologische Geschehen aber bedeutungslos.

3.5 Ist nur das Verzeihliche verzeihlich? – Zur theologischen Kritik an H. Arendts Ermäßigung des Vergebens

Weil Arendt Notwendigkeit wie Grund, Ermöglichung wie Verpflichtung der Vergebung in der *conditio humana* selbst, also in der zwangsläufig begrenzten Einsicht aller Menschen in ihr gemeinschaftliches Tun und dessen Folgen, verankert, kann ihr Verzeihen den Bereich der *Versehen* nicht auf die *Vergehen* hin überschreiten.⁴³ In ihrem Verständnis der Vergebung als *Gabe* bleibt sie gleichsam auf halbem Wege stehen: Es gelingt ihr – in unmissverständlicher Kritik an jedem *selbstreferentiellen* Verzeihen und Entschuldigen – die Entbindung des Schuldigen durch die Unterscheidung von Person und Tat als ein Geschenk zu verstehen, das niemand sich selbst machen kann. Doch dass auch das *Vergebenkönnen* noch einmal als etwas zu begreifen ist, über das Menschen nicht von Natur aus verfügen, sondern zu dem sie befreit und ermächtigt werden müssen – diese Einsicht bleibt H. Arendt verborgen.

Werkimmanent betrachtet hat dies seinen Grund darin, dass Arendts Wahrnehmung der *conditio humana* allein den tätigen Menschen, die »*vita activa*«, im Blick hat. Ist aber Verzeihen nur denen möglich, die dazu begabt worden sind, dann geht es grundlegend um die *vita passiva* oder, eher noch, die *vita receptiva* bzw. *tolerativa*. Dem in seinen *eigenen* Möglichkeiten bleibenden Menschen ist dagegen nur das Verzeihliche verzeihlich.

Theologisch gesprochen: Es ist die Ausblendung der *Gottesrelation* des Menschen, der Verzicht auf die Wahrnehmung der *Schuld als Sünde*⁴⁴, die bei H. Arendt zur Ermäßigung des Verzeihens führt. Schuld

43. Zu anderen Motiven einer Kritik an H. Arendts Ermäßigung des Geltungsbereichs zwischenmenschlichen Verzeihens vgl. H.-R. Reuter, *Ethik und Politik der Versöhnung*, a.a.O., 26-29.

44. S. dazu Michael Weinrichs differenzierte Verhältnisbestimmung von Schuld und Sünde in diesem Band.

coram deo wahrzunehmen, bedeutet zum einen, dass jedes Schuldigwerden am Mitmenschen auch als Schuld gegenüber Gott erkannt wird. Und es heißt zum anderen, dass die Ursache der Schuld nicht einfach in den Endlichkeitsbedingungen menschlichen Daseins gesehen wird, sondern in einer grundlegenden Verfehlung der Gottesbeziehung, in traditioneller Terminologie: in der *Ursünde*. Geschieht die Heilung dieses Beziehungsbruchs, die Befreiung aus der Gewalt der Sünde als göttliche Vergebung, dann liegt darin zugleich die Gabe des Vergebenkönnens: Wer aus Vergebung lebt, wird selbst vergabungsfähig. Wer aus der Vergebung der Sünde lebt, vermag nicht nur das versehentliche Unrecht zu vergeben.

Bevor ich mit Hilfe des wohl prominentesten Vergebungstextes des Christentums, der fünften Vaterunserbitte, deren Nachsatz ja auch bei H. Arendt eine entscheidende Rolle spielt, theologischerseits Arendts enge Grenzen des Verzeihens überschreite, will ich auf aktuelle philosophische Reflexionen zum *Vergeben des Unvergebbareren* und damit auf die Einzeichnung des Vergebens in den virulenten Diskurs um eine (negative) Ethik der Gabe wenigstens aufmerksam machen.

4. Vergebbar ist nur das Unvergebbarere – oder: Vergebung als Gabe und Ereignis

Jacques Derrida teilt mit H. Arendt die Überzeugung, dass es Unvergebbares gibt, und beide haben dabei vor allem die maßlosen Verbrechen an Jüdinnen und Juden in den Konzentrationslagern im Blick. Anders als bei H. Arendt entzündet sich für J. Derrida aber gerade an dem, was *nicht* zu verzeihen ist, das »Ereignis« der Vergebung. Das Verzeihen kann nicht auf lässliche Fehler, Schwächen und Versehen reduziert werden; ein solches »Nachsehen« und »Entschuldigen« von Verzeihlichem verdient es gar nicht, Vergebung genannt zu werden. Es ist das Unvergebbarere, das nach der *Vergebung* ruft. Nur wo sie auf Unvergebbares zielt, wird die *Vergebung* ihrem *Gabe*charakter gerecht:

»Auch die Vergebung ist eine Gabe. Wenn ich nur vergebe, was sich vergeben lässt, vergebe ich nichts. [...] Wenn ich nur vergebe, was lässlich ist, das heißt entschuldigbar, verzeihlich, ein geringer Verstoß, eine begrenzte und messbare Schuld in einer begrenzten Angelegenheit, dann vergebe ich nichts. [...] Ich kann also, wenn ich vergebe, nur da vergeben, wo es Unverzeihliches gibt. Da, wo Vergebung unmöglich ist. Anders gesagt muss die Vergebung, wenn es sie gibt, das nicht Vergabungsfähige vergeben, sonst ist sie keine Vergebung. Wenn

Vergebung möglich ist, kann sie nur als unmögliche stattfinden. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht einfach negativ. Das bedeutet, dass man das Unmögliche tun muss. Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun.«⁴⁵

Derrida nimmt die Vergebung beim Wort, wenn er sie als *Gabe* versteht – »Vergebung« hängt buchstäblich und semantisch mit »Geben« und »Gabe« zusammen: »pardon«/»pardonner«: »donner«; »forgive«/»forgiveness«: »give«; »pardon«: »donate« ... – und identifiziert die Gabe zugleich als *Ereignis*, nämlich als etwas, das nur als Un-mögliches getan werden kann. Unter einem Ereignis versteht Derrida das, was man nicht voraussehen und sich nicht vor-nehmen, was man nicht planen und wozu man sich nicht entscheiden kann, was überraschend, unerwartet und unkalkulierbar hereinbricht, uns überfällt und heimsucht. Ein Ereignis ist insofern unmöglich, als es nicht in der Macht des Menschen liegt, es herbeizuführen und präsent zu halten.⁴⁶ Nun ist für Derrida die *Gabe das Ereignis* schlechthin, und zwar die Gabe, die den Tauschvorgang unterbricht, die keine Gegengabe, und sei es den Dank, heischt, die nicht einmal als Gabe ins Bewusstsein tritt, weder für die Gebenden noch für die Empfangenden – also das *Präsent*, das in keiner Weise *präsent* werden darf und das darum unmöglich ist.

»Es gibt kein ereignishafteres Ereignis als eine Gabe, die den Tausch, die den Gang der Geschichte, den Kreislauf der Ökonomie unterbricht. Es gibt keine Möglichkeit der Gabe, die sich nicht als etwas repräsentiert, das sich nicht präsentiert; sie ist das Unmögliche selbst« (29).⁴⁷

45. J. Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Aus dem Französischen von S. Lüdemann (Internationaler Merve Diskurs 254), Berlin 2003, 29f. (Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Vortrag). Zur Vergebung als Gabe, ebenfalls im Anschluss an Derrida, vgl. Ph. Stoellger, Vergebung als Gabe, in: Pardon. Hermeneutische Blätter 1 (2002), 33-46. Zur theologischen Rezeption des Derrida'schen Ereignis-Vortrags: M.L. Frettlöh, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis der *Begegnung* zu sprechen. Auch eine Einladung, (Karl Barth mit) Jacques Derrida zu lesen, in: Momente der Begegnung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch. B. Klappert zum 65. Geburtstag, hg. von M. Haarmann, J.v. Lüpke und A. Menn, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 2004, 221-228.

46. »Diese Erfahrung des Unmöglichen ist Bedingung für die Ereignishaftigkeit des Ereignisses. Was als Ereignis eintritt, kann nur da eintreten, wo es unmöglich ist« (33).

47. Vgl. *ders.*, Falschgeld. Zeit geben I. Aus dem Französischen von A. Knop und M. Wetzlar, München 1993. Dazu M.L. Frettlöh, Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der pau-

Was bedeutet es für die Vergebung, wenn sie in dieser Weise als *anökonomische* Gabe, als das, was den Kreisverkehr des Tauschzirkels zumindest verfremdet, wenn nicht gar aus ihm ausbricht, verstanden wird? Und was heißt es, dass Vergebung nur als un-mögliche Ereignis werden kann?

Es ist zunächst die Anerkennung dessen, dass es zwischen Menschen Unvergebbares gibt, das nach menschlichem Ermessen und menschlichem Vermögen nicht aus der Welt zu schaffen ist⁴⁸; es ist der Respekt vor den überlebenden Opfern, die auf der Unvergebarkeit des Erlittenen bestehen, die ihr Recht auf Unversöhnlichkeit einklagen, und es ist die Einsicht, dass wir nicht das Recht haben zu vergeben, was anderen angetan wurde:

»Der Grund, warum ich nicht sagen kann ›ich vergebe‹, ist nicht meine Härte, meine Ungerührtheit, meine unerschütterliche Verdammung, sondern einfach nur, dass ich nicht das Recht habe zu vergeben. Es ist immer der Andere, der vergeben muss; ich kann nicht im Namen des Anderen vergeben« (46).

Der französische Moralphilosoph Vladimir Jankélévitch (1903-1985)⁴⁹ hat um der Treue zu den Toten⁵⁰ willen darauf insistiert, dass es keine Vergebung anstelle der Opfer geben darf.⁵¹ Und die *Überlebenden* der Schoa – dürfen sie ihren Peinigern verzeihen? Verbittert muss Jankélévitch feststellen:

»Die Verzeihung! Doch haben sie uns jemals um Verzeihung gebeten? Es ist die Verlorenheit und es ist die Verlassenheit des Schuldigen, die allein der Verzei-

linischen Kollekte für Jerusalem, in: Jabboq 1 (2001), 105-161, bes. 123ff. und die dort angegebene Literatur.

48. »... ein endliches Wesen kann nicht eine Schuld vergeben, die immer unendlich ist. ›Nicht vergebungsfähig‹ heißt unbegrenzt, unendlich« (46).

49. Zur Person s. W. Raveling, Über Vladimir Jankélévitch, in: Sinn und Form. Beiträge zur Literatur 49 (1997), 328-338; J. Altwegg, Kein Vergessen, kein Verstehen, kein Verzeihen – Vladimir Jankélévitch und die Deutschen, in: J. Jankélévitch, Das Verzeihen, a.a.O., 9-22; I. Radisch, Sehnsucht nach dem Leben. Der bedeutende französische Moralphilosoph Vladimir Jankélévitch wird endlich in Deutschland entdeckt, in: DIE ZEIT Nr. 36 (28. August 2003), 46.

50. Vgl. Verzeihen?, a.a.O., bes. 279ff.

51. »Nein, es steht uns nicht zu, für kleine Kinder zu verzeihen, an deren Todesmarter die Bestien sich vergnügten. Die kleinen Kinder selbst müssten verzeihen. Wenden wir uns also den Bestien zu und den Freunden dieser Bestien und sagen wir ihnen: Die kleinen Kinder, bittet sie selbst um Verzeihung« (Verzeihen?, a.a.O., 275f.).

hung einen Sinn und eine Existenzberechtigung geben würden. [...] Man müsste, wenn man Verzeihung wollte, sich schuldig bekennen, ohne Vorbehalte und mildernde Umstände.«⁵²

Auch Jankélévitch hält also das Verzeihen selbst des Unverzeihlichen nicht für völlig ausgeschlossen, doch es hat seinen Preis. Die Bereitschaft, diesen zu zahlen, sich vorbehaltlos für schuldig zu erklären, das getane Unrecht nicht zu verharmlosen und zu verschleiern, keine mildernden Umstände für sich in Anspruch zu nehmen oder gar noch auf gute Absichten und hehre Ziele zu verweisen, und die Opfer um Vergebung zu bitten, statt ihnen Ressentiments zu unterstellen, findet er bei den TäterInnen nicht. Stattdessen begegnen ihm Gleichgültigkeit, moralische Amnesie und politische Amnestie, Selbstrechtfertigungen und -entschuldungen und unbeholfene Erklärungsversuche, die den Betroffenen wie Almosen dargeboten werden. Es ist die Erfahrung, vonseiten der Schuldigen nie um Vergebung gebeten worden zu sein, nicht einmal Verständnis und Anerkennung als Opfer gefunden zu haben, die Jankélévitch zu dem Satz veranlasst hat: »Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben«⁵³ – und zwar nicht in erster Linie deshalb, weil die getöteten, die allein das Recht zu verzeihen hätten, sondern weil die der Verzeihung Bedürftigen weder Einsicht in ihre Schuld noch in ihr Angewiesensein auf den Freispruch seitens der Opfer haben.

Allemaal räumt Jankélévitch mit der Vorstellung auf, dass es natürlich sei, zur *Natur des Menschen* gehöre zu vergeben:

»Daß die Vergebung der spontanen und natürlichen Entwicklungsrichtung entspricht ist keineswegs ein Argument zugunsten der Vergebung; dieses Argument wäre weitaus eher ein Einwand. Und welcher Einwand! Anders gesagt: Die Natürlichkeit des Verzeihens bedeutete, wenn Verzeihen natürlich wäre, vielmehr einen Grund, niemals zu verzeihen. Seit wann ist es die Aufgabe der Moral, die Natur nachzuahmen oder deren Besonderheiten nachzubilden?«⁵⁴

Derrida zollt Jankélévitchs Haltung Respekt, aber bei ihm behält die Verbitterung nicht das letzte Wort, sondern die Hoffnung darauf, dass das Unmögliche als Unmögliches möglich wird, dass Vergebung geschieht: »Die Gabe und die Vergebung finden stets im Namen des Anderen statt«, und zwar im Namen jenes Anderen, dem das Recht zur Vergebung stets überlassen wird, das Recht zur Vergebung und die

52. A.a.O., 269.

53. A.a.O., 271.

54. V. Jankélévitch, *Schuld und Vergebung*, a.a.O., 383.

Möglichkeit zu geben, zu sagen ›Ich gebe‹, ›Ich entscheide‹ (46). Man kann vermuten (und ich möchte dies nicht ausschließen), dass Derrida diese Sätze auch kritisch gegen eine Vergebungspraxis richtet, der die Vergebung im Namen Gottes, wenn denn jener Andere mit Gott identifiziert wird, allzu leicht über die Lippen und von der Hand geht, zumal er ja unmittelbar zuvor darauf beharrt hat: »Es ist immer der Andere, der vergeben muss; ich kann nicht im Namen des Anderen vergeben« (46).

Es ist aber auch eine andere Lesart möglich: Dass nämlich die Vergebung des Unvergeblichen, zu der allemal nur die Betroffenen berechtigt sind, ihrerseits nur im Namen dieses (ganz) Anderen gewährt werden kann, des Einzigen, der das Unvergebliche wirklich vergeben kann. Dass also selbst die Opfer *geben*, was sie *nicht haben*, wenn sie vergeben, dass auch sie nicht von sich sagen können »Ich vergebe«; dass auch ihr Vergeben angefochten bleibt vom Unvergeblichen.⁵⁵ In einem philosophischen Kontext muss dieser Andere nicht als Gott identifiziert werden, aber Derrida weiß sich angewiesen auf die *vertikale* Dimension: »Ich bestehe auf der Vertikalität des Geschehens, weil die Überraschung immer nur von oben kommen kann« (34f.). N. Sznajder nennt Derridas »Politik der Vergebung« eine »nichtreligiöse Religion«⁵⁶. Derrida selbst spricht vom Einbruch des Messianischen: »Der Messias kann jeden Moment eintreffen, und er kommt von oben, von da, woher ich ihn nicht kommen sehen kann« (60). Sein Gebrauch des Begriffs »Vertikalität« wäre nicht möglich, »ohne dass der Akt des Glaubens schon begonnen hätte« (ebd.). Ohne den *Einbruch* des Anderen ist die unmögliche Vergebung des Unvergeblichen nicht möglich, kann sie nicht Ereignis werden. Auf ebendiesem Einbruch hofft – und darin gehe ich nun über J. Derrida hinaus und schlage den Bogen zur Vergebungsbitte des Vater-unser – das *Gebet*, ohne dass es über den Einbrechenden verfügen kann. Obwohl Betende das Tun des Menschenunmöglichen als Gabe ausdrücklich erbitten, sind sie dennoch überrascht, wenn es sich ereignet.

Mit diesen Überlegungen im Anschluss an Derrida ist nurmehr ein Anfang im Verständnis der *Vergabung als Gabe* gemacht. Es »kommt« nun darauf an, im Detail durchzubuchstabieren, wie die Vergebung jenseits des Tausches Ereignis werden kann. *Was gibt, wer vergibt?* – so lautet die Leitfrage eines gabeorientier-

55. »Das Unverzeihliche muss selbst in der Verzeihung unverzeihlich bleiben; die Unmöglichkeit der Vergebung darf nicht aufhören, die Vergebung heimzusuchen« (37f.).

56. *Grenzen der Vergebung*, a.a.O., 8.

ten Vergebungsverständnisses. Und: *nimmt* sie nicht vielmehr, bevor sie *gibt*? Aber worauf zielt das nehmende Geben der Vergebung? Kann es, wenn Vergebung Gabe ist, *Bedingungen* der Vergebung geben, sei es aufseiten der SchuldnerInnen, sei es aufseiten der Vergebenden? Bedeutet Vergeben jenseits des Tausches den Verzicht auf Bitte und Zuspruch, auf Schuldeinsicht, Reue und Umkehr? Wie kann Vergebung wirksam sein, ohne dass Gebende und Empfangende um sie wissen? Welches Vergessen gehört zur Vergebung als Gabe? Wenn die Gabe »gift« ist und zum »Gift« werden kann, wie jede Dosis, wenn sie falsch dosiert ist, vergiften kann, wie steht es dann um das *Gift der Vergebung*⁵⁷ oder zumindest um ihre Ambivalenz?

Wenn Derridas radikale Position nicht nur Selbstverständliches irritieren und Routine unterbrechen, wenn sie nicht nur als verfremdende und verstörende *Negation* wahrgenommen werden will, dann müssen diese Fragen zumindest gestellt werden, auch wenn (oder: gerade weil?) ihre Beantwortung un(-)möglich ist. Allemal hat dieser Anfang gezeigt, dass »das Verzeihen zunächst auf das Unverzeihliche gestoßen sein [muss]. Diese Möglichkeit sollte uns gegenüber der Leichtfertigkeit im Umgang mit dem Verzeihen wachsam machen.«⁵⁸

5. »... wie wir vergeben unsern Schuldnern« – oder:
wie menschenunmögliche Vergebung nicht nur möglich,
sondern verbindlich wird

Die fünfte Vaterunserbitte fällt aus dem Rahmen: Sie ist die einzige Bitte, die explizit auf menschliches Tun rekurriert – nicht nur im Vaterunser selbst, sondern überhaupt in einem zentralen Gebetstext. Sie bringt göttliches und menschliches Tun auf ein und denselben Begriff und setzt es – mit der Vergleichspartikel »hōs« – ins Verhältnis zueinander: »Erlasse uns unsere Schulden, wie wir erlassen (haben) unsern Schuldnern.« Auch die sechste B'racha des Sch'mone Esre:

»Verzeih uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt;
vergiß uns, unser König, denn wir haben gefrevelt;
ja, du vergibst und verzeihst.
Gesegnet seist du, Adonaj, Gnädiger, der du viel verzeihst!«

57. »Vergiften« (geben, um zu schaden) gehört zu den ursprünglichen Bedeutungen des Worts »vergeben« (vgl. J. Grimm/W. Grimm, Deutsches Wörterbuch. Bd. 12/I, Leipzig 1956, 381-388).

58. P. Ricœur, Das Rätsel der Vergangenheit, a.a.O., 145.

nimmt nicht Bezug auf zwischenmenschliches Vergeben, obwohl die enge Verknüpfung zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung, allgemeiner: zwischen göttlicher und menschlicher Barmherzigkeit in jüdischen Texten breit bezeugt ist.⁵⁹

Mt 6,12 erhält zusätzliches Gewicht dadurch, dass auch die unmittelbare Fortsetzung des Vaterunser in Mt 6,14f. den unauflöselichen Zusammenhang zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung wieder aufgreift, nun *vereindeutigt* als *Bedingungsverhältnis*:

»Wenn ihr nämlich den Menschen ihre Übertretungen erlasst/vergebt,
wird auch euch euer himmlischer Vater erlassen/vergeben;
wenn ihr aber den Menschen nicht erlasst/vergebt,
wird auch euer Vater eure Übertretungen nicht erlassen/vergeben.«

Und es gibt weitere matthäische Intertexte zur fünften Vaterunserbitte, allen voran die Petrusfrage (Mt 18,21f.), wie oft er seinem Bruder, der an ihm gesündigt habe, vergeben müsse, und das Gleichnis vom gnadenlosen Schuldner in Mt 18,23-35, mit dem Jesus seine Antwort an Petrus in drei Akten in Szene setzt.

Wie ist die Verknüpfung zwischen göttlichem und menschlichem Tun in der Vergebungsbitte genau zu verstehen? Hängt göttliche Vergebung von zwischenmenschlicher ab? Steht Mt 6,12 und vollends Mt 6,14f. im Widerspruch zur ersten Szene des Gleichnisses in Mt 18,23-35, nach der Gott ja gratis, ohne Vorleistung des Menschen vergibt und diese Vorgabe die Voraussetzung dafür schafft, dass der von Gott entschuldete Schuldner nun auch seinen Mitmenschen entschulden könnte und sollte?⁶⁰ Und vor allem: Was bedeutet es für diese Fragen, dass hier menschliches Vergeben buchstäblich *ins Gebet genommen* wird? Welche Funktion kommt dem *Sprechakt* »Gebet« zu? Um die Bedeutung zwischenmenschlicher Vergebung in der Vaterunserbitte

59. Vgl. bes. Jesus Sirach 28,2.

60. U. Luz räumt ein, dass »das Verhältnis des Nebensatzes zum Hauptsatz genau zu bestimmen [...] schwierig« sei, tendiert aber – aufgrund des Aorists – dazu, hier wie in Mt 6,14f. ein Bedingungsverhältnis zu sehen. Ein Widerspruch zu Mt 18,23-35 besteht für ihn nicht, weil die paränetisch gedeutete Vaterunserbitte aus menschlicher Perspektive formuliert sei, die Parabel vom Schalksknecht dagegen den Vorrang göttlicher Vergebung betone. M.E. lässt sich aber mehr sagen, als dass hier eine »paradoxe Einheit von zuvorkommender Gnade und vom Menschen geforderter Bedingung« vorliege (Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7 [EKK I/1], Zürich u.a. 1985, 348 – Hervorhebung M.F.).

te *theologisch* zu verstehen, lässt sich die systematische Theologie zunächst durch die *sozialgeschichtliche* Exegese auf die Sprünge helfen. Wie kommt *unser* Vergeben ins Gebet um *Gottes* Vergebung?⁶¹

5.1 Die Tora im Vaterunser – die Vergebungsbitte und das Erlassjahr

Die Vergebungsbitte des Vaterunser spricht – in ihrer matthäischen Version – die Sprache der Sch^emitta, des Schuldenerlasses im Sabbatjahr, wie er in Dtn 15,1ff. gefordert ist und nach dem Zinsverbot das wichtigste biblische Wirtschaftsgesetz darstellt⁶²:

»(1) Am Ende von sieben Jahren halte Erlass (sch^emitta).
(2) Und diese Bewandnis hat es mit dem Erlass:
Es lasse jeder Inhaber eines Darlehens aus seiner Hand,
was er seinem Nächsten geliehen hat.
Nicht (be)drängen soll er seinen Nächsten und seinen Bruder,
denn man hat ausgerufen einen Erlass für Adonaj.«

Dass jedes siebte Jahr alle Schulden erlassen werden sollen, Darlehen also nicht mehr zurückgezahlt werden brauchen, sollte das Leihen mit dem Ziel, Menschen abhängig zu machen, erschweren. »Nur wer so großzügig leiht«, erklärt Frank Crüsemann die Zielsetzung des Erlass-

61. Auch wenn zwischen Genese und Geltung zu unterscheiden ist – die Einsicht in die Genese kann zum Verständnis der Geltung beitragen.
62. Vgl. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 264-269; *ders.*, »... wie wir vergeben unseren Schuldigern«. *Schulden und Schuld in der biblischen Tradition*, in: M. Crüsemann/W. Schottroff (Hgg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (KT 121), München 1992, 90-103. Jüngst auch M. Philonenko, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*. Aus dem Französischen übersetzt von C. und K. Lehmkuhler. Mit einem Geleitwort von M. Hengel (UTB 2312), Tübingen 2002, 87-92: »Die fünfte Bitte ist nicht unmittelbar im Bereich der Vergebung anzusiedeln, sondern in dem der ›Schuld‹ und der ›Sünde‹. Ihre Formulierung war ebenso juristisch wie religiös« (a.a.O., 91). Philonenko führt die Vaterunser-Bitte »ohne Zweifel« traditionsgeschichtlich auf Dtn 15,12-18 zurück, deutet sie aber eschatologisch: »Die Aufhebung der Schulden, die zu römischer Zeit schwer auf dem Kreditwesen gelastet haben muß, wurde von den in der Klemme sitzenden Schuldner mit fieberhafter Ungeduld erwartet [...]. Einnige erwarteten, über die Schuldenerlassung alle sieben Jahre hinausgehend, eine definitive Annullierung der Schuldscheine. [...] Die Jünger bitten nicht um einen ›Erlaß‹ für das nächste Sabbatjahr, sondern um das Ende der Zeit, das in jedem Moment hereinbrechen kann« (a.a.O., 90-92).

jahres, »daß innerhalb der Frist bis zum nächsten Sabbatjahr wirklich eine effektive Lageveränderung eintritt, die dem Verschuldeten eine Rückzahlung erlaubt, hat Aussicht auf Rückzahlung.«⁶³ Das Rechtsinstitut des Erlassjahres ist Gnade im Recht, Recht als aufrichtende Gerechtigkeit. Nun weiß auch das Deuteronomium schon um die Probleme der Durchsetzung dieses Gesetzes und fragt sich, wer dann, allemal je näher das siebte Jahr rückt, überhaupt noch leihen wird.

So überrascht es nicht, dass die Institution des Erlassjahres, gerade um die Gewährung von Darlehen zu *ermöglichen*, unter Hillel, also zur Zeit Jesu, mit der Einführung des sog. *Prosbol* unter *Vorbehalt* gestellt wurde, weil der regelmäßige Schuldenerlass im Sabbatjahr zur Verweigerung von Krediten geführt hatte. Die aber wurden angesichts von wirtschaftlichen Krisen durch Missernten dringend benötigt.

Der Prosbol ist ein Verwahrungsschein, der bei Gericht deponiert wird, um die Verjährung von Forderungen durch das Erlassjahr zu verhindern. Er erlaubt, die Schulden jederzeit zurückzufordern, wie dem im Mischna-Traktat Schebiit (10,2-4) zu findenden Formular zu entnehmen ist:

»Wer auf ein Pfand ausgeliehen hat und wer die Schuldscheine dem Gericht übergeben hat – in beiden Fällen wird nicht erlassen. Hat man einen Prozböl vereinbart, erläßt es nicht. Das ist eines von den Dingen, die Hillel der Alte verordnete. Als er sah, daß das Volk sich abhalten ließ, sich gegenseitig auszuleihen ... verordnete Hillel den Vorbehalt. Das ist das Formular eines Vorbehaltes: ›Ich übergebe euch, dem Mann N.N. und N.N. und zwar als Richtern, die in dem Ort N.N. sind, (die Erklärung), daß ich jede Schuld, die mir zusteht, jederzeit wenn ich will, einfordern darf. Und die Richter unterzeichnen unten oder die Zeugen.«⁶⁴

Mit dem Prosbol ist also ein gewichtiges Stück Tora nicht länger vorbehaltlos gültig, obwohl jener nicht weniger als das Sch^emitta-Gebot der Tora selbst auf die Bereitschaft, Darlehen zu gewähren, zielt. Muss sich damit die Tora den ökonomischen Sachzwängen beugen? Hat die politische Pragmatik über den Gotteswillen gesiegt? Hat sich das Recht der Gnade als nicht praktikabel erwiesen?

Das sei ferne für jenes Evangelium, nach dem kein Jota und kein Häkchen der Tora verloren gehen wird (Mt 5,17). Damit eben genau *dies* wahr bleibt, wird die außer Kraft gesetzte Tora *ins Gebet genom-*

63. »... wie wir vergeben unseren Schuldigern«, a.a.O., 98.

64. Zitiert nach: H.G. Kippenberg/G.A. Wewers (Hgg.), *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Grundrisse zum Neuen Testament NTD Erg.reihe Bd. 8), Göttingen 1979, 76. Vgl. auch A. Rothkoff, Art. »Prosbol«, in: *Enc Jud* 13, Jerusalem 1971, 1181f.

men. Als die Erfüllung des *Gebots* menschenunmöglich geworden ist, wird sie zum von Gott erhofften Inhalt des *Gebets*. Die Weisung des Schuldenerlasses ist damit in jeder Konnotation des Wortes *aufgehoben*: juristisch unter Vorbehalt gestellt, wird sie durch Aufnahme ins Gebet bewahrt und erhöht – zur bedingenden Entsprechung göttlichen Schuldenerlasses. Die *Einbindung* der Tora ins Gebet macht diese wieder *verbindlich* – das nun menschlicherseits von Gott *Erbetene* ist das zuvor den Menschen durch Gott zu tun *Gebotene*.

Wenn K. Barth in seiner Vaterunser-Auslegung im Blick auf die Bitte um Heiligung des Gottesnamens festhält:

»Wer wirklich Gott mit dieser Bitte in der Gewißheit ihrer Erhörung inkommodiert und engagiert, der inkommodiert und engagiert [...] – in den Grenzen seiner menschlichen Zuständigkeiten und Möglichkeiten – auch sich selber, der erklärt und macht sich selbst innerhalb seiner Grenzen verantwortlich dafür, daß in der Sache, im Blick auf die er zu Gott betet, auch seinerseits ein Entsprechendes geschehe.«⁶⁵ –

dann gilt dies in spezifischer *Verschärfung* für die Vergebungsbite, die *ausdrücklich* ein dem erbetenen göttlichen Handeln entsprechendes menschliches Tun nicht nur mitthematisiert, sondern dieses selbst im Aussprechen der Bitte als von Gott *empfangenes* vollzieht. Was bedeutet diese Deutung des Nachsatzes der Vaterunserbitte für das Verständnis der Vergabung als Gabe?

Vor der Antwort auf diese Frage noch ein Hinweis: En passant ist mit der traditionsgeschichtlichen Brücke zu Dtn 15 deutlich geworden, dass die Vergebungsbite sich nicht einseitig spiritualisieren und verinnerlichen lässt, dass es hier um das *Erlassen* von *Außenständen* jeder Art geht.⁶⁶ Am Ursprung der Vergebungsbite des Vaterunser steht die *Entschuldung*, nicht die *Entschuldigung*, der *Schuldenerlass*, nicht die *Sündenvergebung*. Es ist uns auch etwas verloren gegangen, als sich Schulden in Sünden wandelten.⁶⁷ Die *Entökonomisierung* der Schuld hat nicht zuletzt ihrer *Moralisierung* Vorschub geleistet.

65. Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4: Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961 (GA II, 1959-1961), hg. von H.-A. Dreves/E. Jünger, 2. Aufl., Zürich 1979, 283.

66. Sprachlich verraten ja die Veränderung des Plurals »Schulden« in den Singular »Schuld« und das Kunstwort »Schuldiger« statt »Schuldner« die Verdrängung der ökonomischen Grundbedeutung. Schon Lukas hat das aramäische *chob/choba* in einer veränderten Gemeindesituation mit »Sünde« statt »Schuld« übersetzt.

67. Theologischerseits viel beachtet hat J. Habermas in seiner Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels (Glaube, Wissen –

5.2 Das ins Gebet genommene Tun des Menschen – Begabung zum Vergebenkönnen

»... wie wir vergeben unsern Schuldern.« Der Nachsatz der Vergebungsbite des Vaterunser ist weder ein für die Zukunft gegebenes *Versprechen*, kein »wir wollen vergeben« (dem widerspricht der Aorist), noch eine auf die Vergangenheit bezogene *Feststellung*, kein bloßes »wir haben vergeben« (dem widerspricht die Einbettung des menschlichen Vergebens in ein an Gott gerichtetes Gebet). Der Nachsatz ist in spezifischer Weise Bestandteil des Sprechakts der Bitte. Das, was Menschen nicht von sich aus, nicht aus eigenem Vermögen und eigener Motivation zu tun in der Lage sind, erbitten sie – wohlgerichtet als ihr *eigenes* und nicht etwa als *Gottes Handeln* – im Gebet von Gott. Damit die gottgebotene *Aufgabe* menschlicherseits erfüllt werden kann, wird um diese Erfüllung als *Gabe* gebeten. Ernst Lohmeyer hat in seiner Auslegung der Vergebungsbite dieser Dialektik von Gabe und Aufgabe pointiert Ausdruck gegeben:

»Hinter der schlichten Tatsache des Vergebens und Vergeben=wollens steht die eschatologische Gabe, vergeben zu können, und die sittliche Aufgabe, vergeben zu müssen. Wie jene Gabe nicht nach Gründen und Zielen fragt, sondern in sich alles Genügen trägt, so fragt auch diese Aufgabe nicht danach, sondern trägt ihrerseits die Pflicht in sich, zu vergeben [...]; und wo diese Aufgabe von uns erfüllt wird, da ist sie nichts anderes als die Gabe, die uns eschatologisch zuteil geworden ist.«⁶⁸

Wer um die Vergabung Gottes als Entsprechung zum eigenen zwischenmenschlichen Vergeben bittet, bekennt nicht nur seine eigene Schuld und Vergebungsbedürftigkeit, sondern kann gar nicht mehr anders, als selbst seinen Schuldern zu vergeben, mehr noch: hat es im Aussprechen der Bitte bereits *getan*. Den hermeneutischen Schlüssel für dieses Verständnis der Vergebungsbite, und zwar ihrer beiden Sätze, hält das Matthäusevangelium selbst bereit: »*Ho aitōn lambá-*

Öffnung, in: FR Nr. 237 [15. Oktober 2001], 17) an den Verlust erinnert, der mit dem Verzicht auf den Begriff und die Identifikation des Phänomens der Sünde einherging: »Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen.« Nicht weniger zu beachten ist aber, dass auch umgekehrt die Unsichtbarmachung des ökonomischen Kontextes der Schuld(en)frage einen Verlust darstellt.

68. E. Lohmeyer, Das Vater=unser, Göttingen 1946, 129.

nei«/»Wer bittet, empfängt« (Mt 7,8a)⁶⁹. Wenn sich für Ph. Stoellger von Mt 7,7f. her erschließt, dass die

»Vergebungsbitte selber [...] offenbar von irritierender Vollmacht [ist ...]. Was in dieser Bitte geschieht, ist die vermutlich entscheidende Bewegung des Antwortgeschehens der Vergebung. Hebt doch mit der Bitte eine Bewegung an, die den Schuldigen bereits entschuldigt und den Gläubiger verschuldet. Denn der Bitte ist der Gebetene Antwort schuldig«⁷⁰,

und wenn D. Korsch bemerkt: »Diese Bitte ist die Form, in der die Vergebung sich ereignet«⁷¹, dann trifft dies auf den Vorder- wie den Nachsatz der Vergebungsbitte zu: Syntaktisch ist ja der mit der Vergleichspartikel eingeleitete Nebensatz, der das zwischenmenschliche Vergeben ins Gebet nimmt, integraler Bestandteil der an Gott gerichteten Bitte um göttliche Vergebung. Das »wie auch wir unsern Schuldern erlassen haben« trägt damit seinerseits Bittcharakter. Die Verheißung von Mt 7,8a macht die Vergebungsbitte von Mt 6,12 zu einem *illokutionären* Sprechakt: »Erlasse uns unsere Schulden, wie auch wir [sie] *hiermit* unsern Schuldern erlassen *haben*.«⁷² Die Gebetsbitte ist der für die Ermöglichung und Verwirklichung zwischenmenschlichen Vergebens entscheidende Sprechakt: Wer so *bittet, empfängt* nicht nur im Bitten die göttliche Vergebung, sondern mit ihr die den an dem Beter/der Beterin schuldig gewordenen Mitmenschen gewährte *eigene Vergebung* selbst als *Gabe Gottes*. Wer Mt 6,12 betet, vernichtet im Beten selbst den Schuldschein ihrer/seiner SchuldnerInnen. Für die, die in die fünfte Vaterunserbitte einstimmen, wird – in genauer Umkehrung zur Ausgangssituation – nun das *Nicht*-Vergeben zur unmöglichen Möglichkeit.

Damit enthält Mt 6,12 im Sprechakt der Bitte in nuce die in Mt 18,23-35 auf drei Akte verteilte und dramatisch inszenierte Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Vergeben.

69. Dazu unübertroffen: M. Theunissen, *Ho aitōn lambánei*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins (1976), in: *ders.*, *Negative Theologie der Zeit* (stw 938), 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1992, 321-377.

70. Vergebung als Gabe, a.a.O., 44.

71. Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott (UTB 2155), Tübingen 2000, 228.

72. Vgl. F. Crüsemann, »... wie wir vergeben unseren Schuldigern«, a.a.O., 91. Der Aorist lässt, allemal als Übersetzung einer semitischen AK-Form, diesen Performativ also zu. Das gabetheologische Geheimnis des performativ verstandenen Nachsatzes der Vergebungsbitte lässt sich vielleicht an einer kleinen Beobachtung illustrieren: Wenn wir das Substantiv »Gebet« nur ein wenig anders betonen, dann wird es zum Imperativ: »Gebet!«.

Im Licht einer so *präsentisch-eschatologisch* verstandenen Vergebungsbitte (es kommt auf das Jetzt, auf das Heute an!)⁷³ erschließt sich nun auch, warum unmittelbar im Anschluss an das Vaterunser, also außerhalb des Sprechakts des Gebetes, die Zuordnung von göttlichem und zwischenmenschlichem Vergeben nur noch als *Bedingungsverhältnis* begegnen kann: Wer nämlich von der Bitte herkommt: »Vergib uns unsere Schulden, wie wir hiermit unsern Schuldern vergeben haben!« und tut es gleichwohl nicht, hat *faktisch* um das *Behalten* seiner Schulden bei Gott gebeten. Wenn nämlich die Bitte um Gottes Vergebung und das eigene Vergeben in eins fallen, verkehrt sich die Bitte in ihr Gegenteil, wo wir nicht vergeben. Dazu in der ihm eigenen drastischen Deutlichkeit noch einmal Martin Luther:

»O Gott, ich bin dein Schuldiger, ebenso hab ich auch einen Schuldiger. Nun will ich ihm nicht vergeben; so vergib du mir auch nicht. Ich will dir nicht gehorsam sein, ob du mich schon heißest vergeben. Ich will eher dich, deinen Himmel und alles fahren lassen und zum Teufel ewig fahren«⁷⁴.

Damit aber ist ein weiteres Motiv von Dtn 15 aufbewahrt: Dort wird die Bereitschaft, Darlehen zu geben, nicht nur positiv damit motiviert, dass dem Freigebigen seine Großzügigkeit zum *Segen* werden wird (Dtn 15,10), sondern vor allem dadurch, dass die Verweigerung des Kredits vor Gott zur *Sünde* an seinem Not leidenden Mitmenschen wird – und zwar dadurch, dass der zurückgewiesene Bedürftige sich klagend an Gott wendet (Dtn 15,9).⁷⁵ Eben diese Anrechnung als *Sünde* kehrt nun im Vaterunser wieder, indem die Gewährung göttlicher Vergebung unauflöslich an das zwischenmenschliche Vergeben gebunden wird. Wer dieses verweigert, dessen Schuld bleibt bei Gott stehen. An die Stelle der Klage des bedürftigen Nächsten ist nun – gleichsam verschärfend – das eigene Gebet getreten.

73. Vgl. E. Lohmeyer, *Das Vater=unser*, a.a.O., 125.

74. M. Luther, *Auslegung deutsch des Vater unser für die einfältigen Laien* (1517), in: *ders.*, *Bibelübersetzung – Schriftauslegung – Predigt*, hg. von W. Heinsius (Martin Luther Ausgewählte Werke Bd. 6), München 1934, 294-357.558f. (= WA 2, 74-130), 343.

75. Vgl. dazu R. Kessler, *Die Rolle des Armen für die Gerechtigkeit und Sünde des Reichen. Hintergrund und Bedeutung von Dtn 15,9; 24,13.15*, in: *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*. H.-W. Wolff zum 80. Geb., hg. von F. Crüsemann/C. Hardmeier/R. Kessler, München 1992, 153-163.

Wo der menschlichen Unfähigkeit, aus eigenen Kräften Schulden zu erlassen, durch göttliche *Begabung* im Sprechakt der Bitte aufgeholfen ist, wird ein Vergeben möglich, das nicht mehr an den engen Grenzen eines *leichten Verzeihens* Halt macht, sondern eines *schweren Verzeihens* fähig wird:

Das leichte Verzeihen ist zunächst ein »Verzeihen aus Selbstgefälligkeit«, das »sich die Pflicht, sich zu erinnern, ersparen« möchte und das Vergangene lieber in einem »eskapistischen Vergessen« verdrängt, als das Unrecht beim Namen zu nennen und seine Aufarbeitung auch als Trauerarbeit zu leisten. Es ist sodann ein »Verzeihen aus Wohlwollen [...], das sich die Gerechtigkeit ersparen möchte« und dabei übersieht, dass die Sühne, nicht nur in Gestalt von Wiedergutmachung (die, wo sie möglich ist, unbedingt getan werden muss), sondern auch als Übernahme der Strafe zur Rehabilitierung und Resozialisierung der Schuldigen beitragen kann. Und es ist schließlich ein »Verzeihen aus Nachsicht«, wie wir es bei H. Arendt kennengelernt haben.⁷⁶

Das leichte Verzeihen geht auf das jedem Menschen von Natur aus Mögliche, das schwere Verzeihen gilt dem von Natur aus Unverzeihlichen. Wie das schwere Verzeihen jeweils konkret aussieht, ob es etwa auf die Bitte um Vergebung wartet oder dieser zuvorkommt, um die Schuldigen nicht zu beschämen, ob es Umkehr und Reue voraus- oder diese allererst freisetzt, ob es mit einem Verzicht auf Sühneleistungen einhergeht oder diese um der Würde der Schuldigen willen gerade fordert, kurzum: *worin* es sich jeweils als *gnädiges* und *gerechtes* Tun erweist, steht nicht ein für alle Mal fest und hat mit der möglichst konkreten Wahrnehmung der Schuld sowie der Situation der Schuldigen und der Geschädigten zu tun. Das schwere Verzeihen erhält seine Würde *und* seine befreiende Wirkung dadurch, dass es durch das Unverzeihliche hindurchgegangen ist, also etwa auch um die »Langsamkeit der Vergebung«⁷⁷ weiß, und dass es ein ganz und gar freiwilliges und freudiges Tun ist. Nicht zuletzt darin liegt seine Anmut.

76. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, a.a.O., 144ff.

77. U. Bail, *Von der Langsamkeit der Vergebung*, in: *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, hg. von U. Eichler/I. Müllner, Gütersloh 1999, 99-123.

6. Ekklesiologischer Ein- und eschatologischer Ausblick: Vergebung zwischen Versöhnung und Erlösung

Das »Wir« des Vaterunser ist das »Wir« der Gemeinde, die – entsprechend der ersten Szene der Parabel von Mt 18,23-35⁷⁸ – immer schon von der Erfahrung der gratis geschenkten göttlichen Vergebung herkommt und ihre eigene Entschuldung durch Gott im zwischenmenschlichen Vergeben zu bewahren und zu bewahren hat. Ob darum allerdings auch »unsere SchuldnerInnen«, denen wir vergeben, notwendig im *Binnenraum* der Gemeinde zu suchen sind, ist mir fragwürdig. Es wird nicht zuletzt davon abhängen, ob wir *für uns* heute die Rede vom Bruder (ich ergänze: der Schwester) in der Petrusfrage: »Herr, wie oft wird mein Bruder gegen mich sündigen, und ich soll ihm vergeben? Bis zu sieben Mal?« (Mt 18,21) *gemeindeimmanent* verstehen oder auf die *Gottesbildlichkeit aller Menschen* beziehen. Wie auch immer wir diese Frage entscheiden – unabhängig davon gilt, dass und wenn die Kirche der Ort ist, an dem Vergebung geschieht, ein Raum, in dem wir eine Praxis des Verzichts auf Vergeltung und Rache einüben können, dann geschieht dies nicht um der Kirche selbst, sondern um der Welt und um Gottes willen.

Die Kirche als *exklusiver Kommunikationsraum* der Vergebung wäre nicht mehr als die »Gegenwelt« zu einer Gesellschaft, die in ihrer Eigengesetzlichkeit und ihren Sachzwängen anderen Regeln folgt. Sie bliebe darin, so notwendig diese Funktion auch sein mag, ekklesiologisch unterbestimmt.

Kirche muss auch ein auf die Gesellschaft bezogener *exemplarischer Bewährungsraum* der Vergebung sein, in dem der eigene Umgang mit Schuld so attraktiv ist, dass er politisch zumindest ein »Klima der Verzeihung«⁷⁹ ermöglicht. Dies wäre etwa dann gegeben, wenn es Menschen möglich gemacht wird, mit unvergebener Schuld zu leben. »Zu groß ist meine Schuld, um sie zu tragen«, klagt Kain in Gen 4,13 vor Gott. Sie wird ihm nicht abgenommen, nicht vergeben, aber ihre Last wird ihm erträglich gemacht.⁸⁰

78. Zu beachten ist, dass das Gleichnis vom Schalksknecht in der großen Gemeinde-Rede des Matthäusevangeliums (Mt 18) steht.

79. K.M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten*, a.a.O., 2 u.ö.

80. Zu weiteren biblisch-theologischen Perspektiven auf ein Leben mit (unvergebener) Schuld vgl. J. Ebach, »Ja, bin denn ich an Gottes Stelle?« (Genesis 50:19). Beobachtungen und Überlegungen zu einem Schlüsselsatz der Josefs-

Und Kirche muss drittens ein *verheißungsvoller Hoffungsraum der Vergebung* sein, in dem die Sehnsucht lebendig ist, dass einst Abel seinem Bruder Kain vergeben wird. Denn wer, wenn nicht Abel, könnte Kain die Schuld abnehmen?!⁸¹ Vergebung durch Dritte ist ausgeschlossen, vielleicht selbst für Gott.⁸² *Versöhnung* ist auch ohne Vergebung möglich, *Erlösung* nicht. Wo Erlösung geschieht, ist das »Wir« der Vergebungsbitten ein »wir alle« geworden.

Bis dies wirklich und wahr wird, hat die Gemeinde Jesu Christi⁸³ nicht nur in Wahrnehmung des *PriesterInnentums* aller Glaubenden die befreiende Botschaft vom Schuldenerlass zu verkündigen und zu praktizieren. Als kleine und bisweilen große *Prophetin*⁸⁴ hat sie darüber hinaus öffentlich ihre Stimme zu erheben, um die *Gnade* ins welt-

geschichte und den vielfachen Konsequenzen aus einer rhetorischen Frage, in: *Biblical Interpretation* 11 (2003), 602-616, sowie den Beitrag von *Jürgen Ebach* in diesem Band.

81. Steht nicht auch diese Überzeugung hinter *H. Domins* Gedicht »Abel steht auf«, wenn sie schreibt »Abel steh auf / damit es anders anfängt / zwischen uns allen« (Gesammelte Gedichte, Frankfurt a.M. 1987, 364f.)?
82. »Niemand kann Verbrechen verzeihen, die an anderen Menschen begangen worden sind. Daher ist es absurd anzunehmen, daß irgendein Lebender Verzeihung für das Leiden von sechs Millionen Menschen gewähren kann. Nach jüdischer Tradition kann sogar Gott selbst nur die an ihm begangenen Sünden vergeben, nicht aber die gegen Menschen begangenen« (*A.J. Heschel* in: *S. Wiesenthal*, Die Sonnenblume. Eine Erzählung von Schuld und Vergebung. Mit Kommentaren von Jean Améry u.a., 6. Aufl., Frankfurt a.M./Berlin 1998, 128f. Vgl. den Mischna-Traktat Yoma VIII, 8f.: »Übertretungen zwischen einem Menschen und dem Allgegenwärtigen sühnt der Versöhnungstag; Übertretungen zwischen einem Menschen und seinen Gefährten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Gefährten besänftigt.« Vgl. zum Problem den Beitrag von *Klara Butting* in diesem Band und *D. Ansoerge*, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: *SaThZ* 6 (2002), 36-58.
83. In diesem knappen Schlussabschnitt zeichne ich die Vergebungsthematik in das inklusiv verstandene *munus triplex* Jesu Christi ein, wie es der Heidelberger Katechismus in den Frageantworten 31 und 32 versteht und wie es K. Barth in der Versöhnungslehre seiner Kirchlichen Dogmatik (KD IV/1-3) breit entfaltet, d.h. ich ordne die Vergebungspraxis nicht nur – wie dies traditionell meist geschieht – dem priesterlichen, sondern auch dem prophetischen und königlichen Sein und Tun der ChristInnen als messianischer Menschen zu.
84. Zu dieser Bestimmung der Kirche vgl. *G. Noltensmeier*, Das prophetische Amt der Kirche und die Zeitgenossenschaft evangelischer Theologie (noch unveröffentlichter Vortrag, gehalten am 19. Juli 2003 in Bochum-Laer).

liche Recht zu bringen. Sie hat dafür Sorge zu tragen, dass die *iustitia civilis* als *z'dāqā*, als zurechtbringende Gerechtigkeit geschehe. Indem sie dies tut, sagt sie der Welt, dass dieser mehr und anderes möglich ist als das, was der *Fall* ist, dass diese mehr kann, als sie sich selbst zutraut. ChristInnen sprechen ihre Mitmenschen auf die Möglichkeiten *Gottes* an, sie sprechen sie damit – in der Sprache der Tradition – als *königliche* Menschen an und eben für die gilt: »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt.«