

Kann Gott unseren Schuldigern vergeben? Über die Schwierigkeiten der Vergebung

Ulrike Link-Wieczorek

»Was wir heute zu verzeichnen haben, ist ein vollständiger Kollaps des sozialen Systems, der gewohnten Weise, Geschäfte zu machen und seine Beziehungen aufzubauen; alles was kulturell heilig war, wurde verletzt; alles was gewohnt war, wurde fremd ...«¹ Die Rede ist hier von der Lage des afrikanischen Landes Rwanda ein Jahr nach den gewaltsamen Ausschreitungen von Hutus und Tutsis im April des Jahres 1994. Das Zitat soll als ein Beispiel dienen von vielen möglichen dafür, dass Vergebung auch über einen persönlichen Kontext hinaus im wahrsten Sinne des Wortes lebensnotwendig ist. Das Zitat und sein historischer Kontext der totalen Zerstörung von Lebensmöglichkeiten nach einem versuchten Genozid lassen Vergebung aber auch als etwas eigentlich Unvorstellbares erscheinen. Man kann erahnen, wie die Erinnerung an gegenseitige Verwundungen und die Erfahrung ihrer spürbaren Folgen wie große Felsbrocken zwischen den Menschen liegen, um die herumzugehen man sich im Alltag eher angewöhnen mag als sie wegzurollen. Geradezu euphemistisch wirkt da das Bild in Calvins *Institutio*, in dem er die Sünde als eine »große Wolke« beschreibt, die zwischen Gott und den schuldigen Menschen hinge und die durch Christus beseitigt werde.² Schon eher passt die drastische Beschreibung der Schmerzen und der Todesangst Jesu in der Passion und der anschließenden Höllenfahrt, die sich der an sich doch eher nüchterne Calvin leistet, zu der Erfahrung von Gewalt, Desillusionierung und tiefer Depression der Menschen in Rwanda.³ Freilich steht die Wolke bei Calvin zwischen Gott und Menschen, die

¹ Jacob Johannes Kritzing, *The Rwandan tragedy as public indictment of Christian mission. Missiological reflections of an observer*. In: *Missionalia* 24, 1996, Heft 3, 340–357; hier 340.

² Calvin, *Inst.* II,12,1.

³ Ebd., II, 16,10.

»Felsbrocken« im Fall der Menschen in Rwanda jedoch liegen zwischen Menschen und Menschen.

Diese Beobachtungen führen uns zu gleich mehreren Kernproblemen der theologischen Rede von Vergebung, um die es im Folgenden gehen wird: Zum einen lassen sie etwas von den Schwierigkeiten der Vergebung erahnen, wie sie sich faktisch im zwischenmenschlichen Leben erfahren lassen. Sie stehen im Zentrum der gegenwärtigen Reflexion des Phänomens der Vergebung in Philosophie und Sozialwissenschaften, kaum jedoch in der Theologie. (1) Hier scheint dagegen immer noch eine geradezu problemlos wirkende Rede von der Vergebung Gottes gepflegt zu werden – das zu Vergebende scheint einer Wolke gleich, die sich durch einen Windstoß des Heiligen Geistes vertreiben lässt. Somit lässt sich auch im kirchlichen Leben eine zunehmende Ratlosigkeit beobachten, wie eigentlich Gottes Vergebung bzw. die Bitte darum mit der konkreten Erfahrung von zwischenmenschlicher Unversöhntheit verbunden sind. Was hat Gottes Vergebung mit der der Menschen untereinander zu tun? (2) Angesichts dieser Problemkonstellation soll nun hier geprüft werden, ob der Diskurs über das Phänomen der Gabe Hilfreiches zu bieten hat, um den Zusammenhang der beiden unterschiedlichen Erfahrungs-Dramaturgien von Gottes Vergebung und der Vergebung unter den Menschen zu erklären. Hilft der Diskurs über die Zusammenhänge von Geben und Empfangen, den Zusammenhang von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung besser zu verstehen? (3) Diese Überlegungen münden in einen Vorschlag, die Rede von der Vergebung Gottes und der zwischenmenschlichen Vergebung in einer Verschränkung von unterschiedlichen, aber verbundenen Gabekreisen zu denken. (4) Was das für das Verständnis der Bitte um Vergebung an Gott bedeutet, soll am Schluss überlegt werden. (5)

1. Grundstruktur, Schwierigkeiten und Grenzen der Vergebung

Die jüngere philosophische und sozialwissenschaftliche Diskussion würdigt Vergebung als ein ausgesprochen komplexes Geschehen, dessen Grundform sich auf das Verhältnis zwischen zwei Menschen bezieht, die sich jedoch bei Berücksichtigung der sozialen Eingebundenheit von Menschen schnell in größere Dimensionen – transindi-

viduell und transgenerational – ausweitet.⁴ Letzteres ist besonders deutlich in Bezug auf historische oder politische Schuld – häufig diskutiert in Bezug auf Überlebende des Vernichtungslagers Auschwitz, auf Nachkommen von hier Ermordeten oder in Bezug auf die Konfliktbewältigung in gesellschaftlichen Transformationsprozessen wie etwa der Neuformierung der südafrikanischen Gesellschaft nach dem Ende des Apartheidregimes.⁵ Auch in diesen trans-personalen Feldern von Vergebung bleibt das Geschehen von Vergebung zwischen zwei Menschen eine Art grundlegende regulative Idee, an der sich dann auch die Wahrnehmung ihrer Schwierigkeiten und Grenzen fest macht. In diesem Grundmuster bedeutet Vergebung das Losgelöstwerden von den Folgen einer schädigenden Tat und von der Identifikation mit ihr, auf dass die geschehene Verletzung nicht mehr zwischen den beteiligten Menschen stehe und ihnen eine gemeinsame Zukunft – Versöhnung – ermöglicht wird. Je nach Grad und Komplexität der Verletzung können hier noch Differenzierungen eingetragen werden. Die philosophische Diskussion versucht zum Beispiel seit dem entsprechenden Vorschlag von Hannah Arendt, zwischen Vergeben und Verzeihen zu unterscheiden und das Verzeihen für die leichteren Loslösungen von Verfehlungen im Alltag zu reservieren.⁶ Sie realisiert sich beim Verzeihenden in einer Haltung der Nachsicht, die nicht nachträgt und die aus der Einsicht in die generelle Fehlbarkeit und Verstrickung des Menschen lebt.⁷ Die Bezeichnung ›Ver-

⁴ Aus der Fülle der Titel seien genannt: Johannes Brachtendorf/Stephan Herzberg (Hg.), *Vergebung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik*, Münster 2014; Charles L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge 2007; Mariano Crespo, *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Heidelberg 2002; Klaus-Michael Kodalle, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013; Bas van Stokkom, Neele Doorn, Paul van Tongeren (Hg.), *Public Forgiveness in Post-Conflict Contexts*, Cambridge/Antwerpen/Portland 2012.

⁵ Vgl. z. B. von Stokkom u. a. (Hg.), *Public Forgiveness*; Kodalle, *Verzeihung denken*; Magdalene L. Frettlöh, »Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?« Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte. In: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Dies./Michael Weinrich, »Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?« *Mit Schuld leben*, Gütersloh 2004, 179–215.

⁶ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967 (orig. *The Human Condition*, Chicago 1958); Dies., *Freiheit und Politik*. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, hg. von Ursula Ludz, 2. Aufl. München / Zürich 2000, 201–226; s. dazu Frettlöh, *Der Mensch*, hier 191–199.

⁷ Zur Nachsicht vgl. Kodalle, *Verzeihung denken*, 237–265.

gebung« bleibt für schwerere Fälle – bis, so schon Hannah Arendt, zur Einsicht in ihre Unmöglichkeit, weil es in den schweren Fälle eben um das eigentlich »Unvergebbare« geht. Wenn das zwischenmenschliche Grundmuster Vergebung als ein Geschehen zwischen Täter und Opfer zeigt, ja, sie sogar an das Opfer selbst bindet, das allein das Subjekt der Vergebung sein kann – dann stößt sie bei schweren Vergehen (Hannah Arendt denkt hier an die Shoah) – sozusagen an ihre strukturellen Grenzen, wenn dem Opfer die Vergebung als Loslösung der Täter von ihrer Tat nicht zugemutet werden kann bzw. dem Täter eine Einsicht in die Verwundung durch seine Tat oder seine Beteiligung an der Verwundung nicht möglich ist. Die Komplexität des Vorgangs erweist sich zudem als noch dichter, wenn man Täter/Täterin und Opfer in ihrem weiteren sozialen Zusammenhang wahrnimmt. Da kommen besonders schwierige Fragen auf: Darf ein Opfer überhaupt einem Täter / einer Täterin vergeben, wenn es weiß, dass es noch viele andere Opfer derselben Person gibt, die nicht vergeben wollen bzw. können? Wird ihnen nicht auch durch die Vergebung eines anderen eine Vergebung aufgenötigt und werden sie damit nicht erneut zum Opfer gemacht? Und wie viel Recht auf Mitbestimmung im Vergebungsvorgang haben die Opfer der Opfer, Kinder von Opfern von Gewalt z. B., deren eigene Entwicklungsmöglichkeiten eingeschränkt wurden durch die Tat? Noch komplexer wird es, wenn man bedenkt, dass sich die ereignete Vergebung u. U. auf noch künftige weitere Opfer des Täters oder der Täterin auswirken könnte – werden auch diese durch die vergangene Vergebung desselben Täters verstärkt zu Opfern? Deutlich wird so, dass der Vergebungsvorgang, wie er sich im zwi-poligen Verhältnis von Täter und Opfer darstellen mag, bereits eine Verkürzung der wirklichen Verhältnisse der Verstrickung in den Zusammenhängen menschlicher Schuld darstellt. Den anglikanischen Theologen John Milbank treibt diese Beobachtung so weit zu sagen, dass man eigentlich nicht erwarten könne, dass Vergebung durch die Vergebung der Opfer zustande käme.⁸ Allenfalls in ganz kleinen Problembereichen überhaupt sei das möglich; schwerwiegende Schädigungen des Lebens jedoch haben es mit zu vielen Opfern zu tun und zudem in der Regel noch zusätzlich mit vielen toten Opfern, die selbst nicht mehr vergeben können.

⁸ John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London/New York 2003, 51; ebenso ders, *Forgiveness and Incarnation*. In: John D. Carputo/Mark Dooley/Michael J. Seanlon (Hg.), *Questioning God*, Bloomington 2001, 92–128, hier 99.

Die sozialwissenschaftliche Diskussion rankt sich schließlich um die Frage, ob Vergebung auch ohne die Bitte um Vergebung durch den Täter erfolgen könne. Sie ragt damit zum einen in den Gabe-Diskurs um die Alternativen von reiner Gabe und Gabentausch hinein, zum andern in das christlich-theologische Konzept der wie auch immer zu begreifenden Verschränkung von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung. Die Frage nach dem Subjekt der Vergebung berührt letztlich auch den Zusammenhang von Vergebung und Versöhnung: Wenn Vergebung als Bestandteil von Versöhnung verstanden wird, stellt sich die Frage nach der »einladenden Vergebung« als einem Akt im Prozess von Versöhnung, der wiederum als solcher angenommen oder abgelehnt werden kann.⁹ Als ein historisches Beispiel aus der jüngeren europäischen Vergangenheit mag der Hirtenbrief der polnischen katholischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder aus dem Jahr 1965 gelten, der unter dem Titel »Wir vergeben und wir bitten um Vergebung« veröffentlicht wurde und an dessen Wirkungsgeschichte sich die Schwierigkeiten der Vergebung ebenfalls gut aufzeigen ließen – von Schwierigkeiten der Annahme der Vergebungsbitten bis zur politisch erzwungenen Zurücknahme der ausgesprochenen Vergebung.¹⁰

Verbunden mit diesen Problemen ist die Frage, ob es auch kollektive Vergebung geben könne, bei der Gruppen als Subjekte gelten müssten.¹¹ Hier spielen Fragen der Repräsentation eine Rolle. Sie verdeutlichen letztlich aber auch ein Grundphänomen bipolarer zwischenmenschlicher Vergebung: ihre Ambivalenz. Bitte um Vergebung ebenso wie die Gewährung von Vergebung sind in der Gebrochenheit des Lebens immer darauf angewiesen, vom Empfänger / von der Empfängerin auf ihren Sinn hin ergänzt zu werden, denn über die ungetrübte Aufrichtigkeit sowohl der Bitte als auch ihrer Gewährung kann sich kein Mensch sicher sein. Sie können beeinflusst sein von Kalkülen des (Über)Lebens, von Selbsttäuschung

⁹ Vgl. Trudy Govier/Colin Hirano, A Conception of Invitational Forgiveness. In: *Journal of Social Philosophy* 39 / 3, 2008, 429–444.

¹⁰ Vgl. dazu Basil Kerski, Thomas Kycia, Robert Żurek: »Wir vergeben und bitten um Vergebung«: Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965 und seine Wirkung, Osnabrück 2006, Einleitung, 43–44; sowie Urszula Pękala, Wechselwirkungen von Religion und Politik beim Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26/2, 2013, 468–485; hier 480.

¹¹ Vgl. dazu Alice MacLachlan, The philosophical controversy over political forgiveness. In: van Stokkom u. a. (Hg.), *Public Forgiveness*, 37–64 (Lit.).

oder vieldimensionalen Fehleinschätzungen und bleiben auf allen Seiten der Beteiligten ein Risiko.¹² Jeffrie G. Murphy warnt daher vor einer Überbewertung der Möglichkeiten von Vergebung und betont in der philosophischen Diskussion ihre Begrenztheit.¹³ Zum Risiko, sich auf die Ambivalenz einzulassen, kommt im Vergebungsgeschehen noch hinzu, dass es sich um einen schmerzhaften Prozess handelt. Denn weder ist Vergebung ein Leichtes für den Täter / die Täterin, für den /die Vergebung erbittende/n oder auch nur empfangende/n, noch ist sie leicht für das Opfer. Beide müssen sich in Angst um den Verlust ihrer Würde ihrer Schuld bzw. Entblößung und einer entsprechenden Form von Scham stellen.¹⁴ In der Regel wird der Felsbrocken umrundet, um sich dem Schmerz der Schuld-Scham nicht stellen zu müssen, vor allem angesichts des Risikos misslingender Vergebung, das um so größer ist in einer gesellschaftlichen Atmosphäre, in der zwar öffentliche Schuldvorwürfe und –tribunale geübt, Vergebung jedoch nicht für möglich gehalten wird.¹⁵ Nicht weniger schmerzhaft mag die Zumutung zu vergeben für die Opfer sein, die sich im Prozess des Vergebens dem Leiden der Vergangenheit, der Scham der Kränkung, wieder stellen müssen.¹⁶ Nicht zuletzt aus der

¹² Zur von Dietrich Bonhoeffer gebrauchten Wendung »Ambivalenz des Lebens« s. Friederike Barth, *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers »Ethik« und ihr philosophischer Hintergrund*, Tübingen 2011, 180 ff.

¹³ Jeffrie G. Murphy, *Getting Even. Forgiveness and its Limits*, Oxford 2003.

¹⁴ Der Schamforscher Stephan Marks schreibt dazu: »Erlebt eine Person ein überwältigendes »Zuviel« an Schamgefühlen, dann können sich die konstruktiven Entwicklungsimpulse der Scham nicht entfalten. In diesem Fall wird das Ich von Schamaffekten überwältigt und gerät in einen Zustand existenzieller Angst. Dadurch werden andere, primitivere Gehirnregionen aktiviert; die höheren Gehirnfunktionen werden durch das sogenannte »Reptilienhirn« in den Hintergrund gedrängt. Das ganze Verhalten ist nur noch darauf reduziert, von der Angstquelle – der Scham-auslösenden Person oder Situation – wegzukommen: durch Angreifen, Verteidigen oder Verstecken (der Wunsch, »im Boden zu versinken«).«, vgl. Stephan Marks: *Scham – Hüterin der Menschenwürde*. In: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *Verstrickt in Schuld – gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn 2015, 33–42; vgl. auch ders., *Scham – die tabuisierte Emotion*, Ostfildern 5. Aufl. 2015.

¹⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von Geiko Müller-Fahrenholz zu den »Canossa-Spielen« heutiger medialer Öffentlichkeit: G. M.-F., *Vergabung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*, Frankfurt 1996, 29–33, sowie zu diesem Thema auch Józef Niewiadomski, *Hetzjagden der Gegenwart und die Frage nach dem Kreuz*. René Girards und Raymund Schwagers Impulse zu einer gegenwartbezogenen Soteriologie. In: *Ökumenische Rundschau* 64/2 (2015), 165–183.

¹⁶ Zum »Schmerz der Entblößung« vgl. Müller-Fahrenholz, *Vergabung*, 33–36.

Grunderfahrung der Ambivalenz des Lebens, des Risikos angesichts der Gefahr des Misslingens und der in jedem Fall schmerzhaften Entblößung wird Vergebung, wiewohl im Grundmuster ein spezifisches Geschehen zwischen Täter/in und Opfer mit bestimmbareren Erwartungen und Möglichkeiten (Bitte um Vergebung, Zeichen der Reue, Zeichen der gegenseitigen Akzeptanz), doch als unplanbares Ereignis, als Widerfahrnis, erfahren. Hier liegt zweifellos die Brücke zur theologischen Perspektive, zu finden in der bekannten Formel Jacques Derridas von der »unmöglichen Möglichkeit der Vergebung«, die als ein Wunder erfahren werde und die er als einen »Einbruch« einer »Gabe von oben«, dem »Messianischen«, bezeichnet.¹⁷ Paul Ricœur gebraucht in seinen Überlegungen zur »schwierigen Vergebung« den ebenfalls theologischen Begriff »eschatologisch«.¹⁸ Und während sich Ricœur und Derrida ausdrücklich auf das jüdisch-christliche bzw. das islamische einschließende »abrahamitische« kulturelle Erbe beziehen, wirft der niederländische Philosoph Bert van Roermund ein, dass Vergebung auch Thema in den afrikanischen Religionen sei.¹⁹ Diese nun seien wiederum nicht – wie das »abrahamitische Erbe« – »vertikal« strukturiert, sondern in ihnen komme eine ganzheitliche, die Interessen des Individuums überragende Perspektive aus dem Bewusstsein der lebenstragenden Gemeinschaft, in der Vergebung mit der Erfahrung von gemeinschaftstragendem Neuanfang verbunden werde. Der philosophische Diskurs über die zwischenmenschliche Vergebung kann uns also hinein führen in die Diskussion über ein adäquates Gottesbild einschließlich des Verständnisses von göttlicher Vergebung.

Zusammenfassend wäre zum sozialwissenschaftlich-philosophischen Diskurs über die Schwierigkeiten der Vergebung zu betonen, dass Vergebung als ein Geschehen zwischen mindestens zwei Beteiligten zu verstehen ist, wobei die Schwierigkeiten darin bestehen,

¹⁷ Vgl. Jacques Derrida/Michel Wieviorka, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, hier 14 und 18. Vom Messianischen spricht Derrida schon in seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus, vgl. Jacques Derrida: *Spectres de Marx*, dt. *Marx' Gespenster*, Frankfurt 1995, 54 f. und *passim*.

¹⁸ Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, hg. v. Hans-Dieter Gondek, München 2004, 701.

¹⁹ Bert van Roermund, *Time Beyond Time – Time Before Time: Comments on Ricœur*. In: Bas van Stokkom u. a. (Hg.), *Public Forgiveness*, 91–105, hier bes. 97–101.

- Sicherheit über die Echtheit (Reinheit) der Beteiligung zu erlangen,
- Vergebung nicht an den Beteiligten – vor allem der Opfer – vorbei zu veranschlagen sowie
- zu klären, wer überhaupt die Beteiligten sind und ob Vergebung auch ein kollektives bzw. transgenerationales Geschehen sein kann.

Angesichts dieser Schwierigkeiten vermag es eigentlich nicht mehr zu verwundern, dass die christliche Religion Vergebung als einen Akt propagiert, der letztlich Gott allein zu verdanken ist. Doch wie ist das zu denken, ohne die beteiligten Menschen quasi zu enteignen?

2. Gottes Vergebung und die Vergebung der Menschen

Als eine »befreiende Energie im Leben der Gläubigen« bezeichnet Geiko Müller-Fahrenholz die Vergebung der Sünden durch Gott. Er entfaltet diese These in einem kleinen Büchlein mit dem Titel »Vergabung macht frei«, das er aus Anlass der zweiten europäischen ökumenischen Versammlung 1997 in Graz publizierte.²⁰ Die Metapher der Energie weist auf den theologischen Topos des heiligen Geistes, mit dessen Wirkung ja die Vergebung im dritten Artikel des Apostolikums in Verbindung gebracht wird. Für diese Wirkung habe die Kirche Zeugnis zu geben. Allerdings habe die Christenheit diese Befreiung in drei Aspekten immer wieder verraten: 1. im Missbrauch des Amtes der Vergebung als Machtinstrument im Sakrament der Buße, 2. in der Reduktion auf eine reine Gottesbeziehung in Form einer vertikalen Konzentration im reformatorischen Vergabungsbegriff sowie 3. durch eine exklusive Täter-Orientierung in der Sündenfixierten abendländischen Theologie.²¹ Müller-Fahrenholz plädiert also für eine deutlichere Verbindung von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung und eine Loslösung von der bi-polaren Konzentration auf das Gott-Mensch-Verhältnis. Im Folgenden werden nun drei Ansätze der gegenwärtigen evangelischen Theologie vorgestellt, die sich mit dieser Frage beschäftigen.

Ganz und gar ohne das Modell der Bi-Polarität versucht *Jochen Schmidt* theologisch von der »Wirklichkeit der Vergebung« zu spre-

²⁰ Müller-Fahrenholz, *Vergabung*.

²¹ Ebd., 21–22.

chen. Sie erscheint bei ihm als ein Leben in authentischer Identität. Im Zentrum steht das Individuum in seinem Selbstverhältnis, das in der Vergebungswirklichkeit (Gottes) ein Leben in der Freiheit, »nicht auf uns selbst festgelegt zu sein«²² erfährt. Das Problem, das in der Vergebung gelöst wird, ist ein Leben in schambesetzter Selbst-Verachtung, die durch den »fixierenden Blick« anderer genährt wird, in dem man sich entblößt fühlt und den man verinnerlicht. Die »Wirklichkeit der Vergebung« lässt den Menschen zu einer Identität finden, in der er unabhängig von dem ist, »zu dem er sich, gegen seinen Willen, aber nicht ohne sein Zutun, gemacht hat.«²³ In der Vergebung wirkt die Hoffnung, ein anderer zu werden, und unter Verweis auf Paul Ricœur beschreibt Schmidt den Grundvollzug des Vergebens als einen Akt des Vertrauens, »einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird.«²⁴ Hier ist etwas zu spüren von dem Risiko, von dem oben im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten der Vergebung die Rede war. Das Risiko, das Vertrauen auf die Erneuerung des Selbst aufbringen zu können und es vom andern zu erwarten, wird paradigmatisch in der Erfahrung der Hingabe, des sich Einlassens, erlebbar, die auf festgelegte Erwartungen und Bedingungen verzichtet. Und so kommt Schmidt schließlich tatsächlich auf die Überlegungen Jacques Derridas über die freie Gabe zurück: »Folglich gibt es keinen Ritus, keine Therapie oder Ökologie der Erinnerung, in der alle Beteiligten einen definierten Part zu spielen hätten.«²⁵ Sie ermöglicht ihm, Vergebung als ein Geschehen zu beschreiben, das ganz und gar daraus lebt, dass die Beteiligten alle Ansprüche und Erwartungen der Reziprozität aufgeben. Vergebung ist der Vorgang dieses Aufgebens. Die Bitte um Vergebung ist nur eine solche, wenn sie »offen« bleibt, wenn sie also ausgesprochen wird im Bewusstsein (und wohl auch dem Signal), dass die Gewährung keine »Pflicht« ist.²⁶

Schmidts Ansatz ist ein Beispiel für eine existentialistische Theologie der Vergebung, die das Bild, dass der Mensch vor Gott steht, ganz und gar zu vermeiden sucht. Gottes Wirken wird im Vor-

²² Vgl. zum Folgenden: Jochen Schmidt, *Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung*, Göttingen 2014, 91–97; Zitat 91.

²³ Ebd., 91/92.

²⁴ Ebd., 93 mit Verweis auf Ricœur, *Gedächtnis*, 755.

²⁵ Ebd., 93 mit Verweis auf Derrida, *Jahrhundert*, 10. Vgl. dazu den folgenden Abschnitt dieses Beitrags.

²⁶ Ebd., 95/96 mit Verweis auf Ricœur, *Gedächtnis*, 739.

gang der Entdeckung der Selbstachtung der Menschen gedacht. Erst im zweiten Schritt wäre die zwischenmenschliche Beziehungshaftigkeit von Menschen im Blick, die – im Leben in der Ambivalenz – alle darauf angewiesen sind, um ihre Selbstachtung und authentische Identität zu ringen.

Ganz anders verfährt *Karin Schreiber*, die den Gläubigen, die aus Gottes Vergebung leben, ausdrücklich eine »Pflicht« zur Vergebung nahelegt.²⁷ Dabei versteht sie zwischenmenschliche Vergebung als einen Akt moralischer Kommunikation, durch den eine gestörte Beziehung wiederhergestellt werden soll und für den es gewisse Konstituenten gibt: vorliegende Verletzung, Betroffenheit und Übelnehmen der verletzten Person, Anerkennung der Verletzung durch den Verursacher / die Verursacherin, also Reue, und schließlich eine Haltung der Versöhnlichkeit.²⁸ Zu diesem Kommunikationsprozess ist der Mensch grundsätzlich fähig, und zwar deswegen, weil er im Einfluss des stetigen Bemühens Gottes lebt, aus dem schädigenden Einfluss der Sünde und damit der lebensgefährdenden Beziehungsstörung Gott gegenüber herausgezogen zu werden.²⁹ Diese ganzheitliche Heilungsbemühung Gottes nennt Schreiber in ausdrücklich metaphorischer Weise »Vergabung«. Dem Menschen, der im Glauben sein gehalten werden durch Gott erkennt und zu ihm »umkehrt«, kann darin die Haltung der »Reue« im Vergabungsprozess zugeschrieben werden.³⁰ Die zwischenmenschliche Vergebung und die Vergebung Gottes sind also in einer Art *analogia proportionalitatis* miteinander verbunden. Sie sind durch vergleichbare Konstitutionsbedingungen gekennzeichnet, wiewohl Gottes Vergabungsmöglichkeiten und -fähigkeiten über das Maß der Menschen hinausreichen und diese in einer grundsätzlichen Asymmetrie umfasst und ermöglicht. Gottes Vergebung und zwischenmenschliche Vergebung werden hier so miteinander verbunden, dass die zwischenmenschliche Vergebung nicht

²⁷ Karin Schreiber, *Vergabung. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Tübingen 2006.

²⁸ Schreiber, *Vergabung*, 290–296.

²⁹ Vgl. dazu das gesamte erste Kapitel »Göttliche Vergebung« über das vergebende Handeln Gottes als Vater, Sohn und Heiligem Geist, in der Zusammenfassung auf den Punkt gebracht: »... Gott bemüht sich um den Menschen, sucht den Menschen herauszulösen aus dem entstellenden Einfluss, welchen die Sünde auf sein Erkennen, sein Wollen, sein Fühlen und sein Handeln ausübt.« Schreiber, *Vergabung*, 15–111; Zitat 110.

³⁰ Ebd., 293–294.

nur durch die göttliche vergebende Beziehungsarbeit ermöglicht wird. Vielmehr wird die zwischenmenschliche Pflicht zur Vergebung als Akt des Vergebungsgeschehens zwischen Gott und Mensch in diese eingegliedert, so dass die Einsicht in die Pflicht auf zwischenmenschlicher Ebene den Akt der Reue gegenüber Gott bedeutet, durch den sich die Restitution der Gottesbeziehung im Glauben vollzieht.

Im Grunde zeichnet dieser Ansatz zwei miteinander verschränkte, aber doch in sich unterschiedliche Vergebungszusammenhänge auf göttlicher und menschlicher Seite. In der Vorstellung einer »Pflicht« zur Vergebung, durchaus als Identitätsmarker im christlichen Gemeindeleben aller Konfessionen spürbar, liegt allerdings auch ein Problem. Es besteht in der Atmosphäre des heimlichen *Zwangs zur Vergebung*, die den Opfern zugemutet wird. Diese Seite der Schwierigkeiten der Vergebung wurde in jüngster Zeit vor allem im Zusammenhang der Seelsorge an Opfern sexuellen Missbrauchs deutlich. Es gehört zur zwischenmenschlichen Realität des Vergebens inmitten der Ambivalenz »nach dem Fall«, dass Menschen ihren Tätern nicht vergeben können – noch nicht zumindest. Dieses Nicht-Können wird in einem pauschal-formalistischen christlichen Habitus oft nicht ernst genug genommen.³¹ Hier tut sich eine Zwickmühle auf: Grenzenlose Vergebungsfähigkeit kann man allenfalls von Gott erwarten. Dieses Credo ist der Sinn eines schlicht-bipolaren Modells, das den Prozess der Vergebung mit Gott als den eigentlichen Ort des Geschehens denkt. Die Unfähigkeit traumatisierter Opfer, sich auf die Bedingungen des Vergebungsprozesses einzulassen, müsste darin akzeptiert und aufgehoben gedacht werden können. Andernfalls müssten sie sich zusätzlich verurteilt fühlen und erneut zum Opfer werden. Allerdings vermeidet Schreiber ausdrücklich ein Verständnis zwischenmenschlicher Vergebung, das als eine *imitatio* der Vergebung Gottes verstanden werden müsste. Das könnte einer Gelassenheit bezüglich der Ambivalenzen des Lebens Raum geben.

Auch der praktische evangelische Theologe *Frank Michael Lütze* ringt mit dem bi-polaren Modell der Rede von Gottes Vergebung, wenn er mit der klassischen Form der deklaratorischen Absolution, der Vergebungszusage als Lossprechung von der Schuld durch Gott,

³¹ Vgl. dazu auch Magdalene L. Frettlöh, *Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen*. In: Rudolf Weth (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 77–104.

in der Eingangsliturgie des Gottesdienstes ringt.³² In ihrer generalisierenden und typologisch-abstrakten Weise, von der Schuld der Menschen gegenüber Gott zu sprechen, werde letztlich der Effekt in Kauf genommen, dass die Realität tatsächlicher Schuldverhältnisse vernebelt und verdrängt wird. Es komme zu einer Enteignung der Opfer, weil die zwischenmenschliche Schuld in diesen Sprechakten zum Verschwinden gebracht wird in einer generellen, alle betreffenden Schuld gegenüber Gott. In Lützes liturgischen Beispieltexen wird am deutlichsten, was Geiko Müller-Fahrenholz an der klassischen Bipolarität des Vergebungskonzepts reformatorischer Theologie kritisiert. Aber Lütze zeigt auch auf, wie jüngere Alternativkonzepte, in denen nun wirklich in Schuldbekennnis-Gebeten zwischenmenschliche Schuld zur Sprache kommen und Vergebung erbeten (und zugesagt) werden soll, ebenfalls in die Falle einer gottesdienstlich-pädagogischen Enteignung konkreter Schuld-Verhältnisse geraten.³³ Sehr deutlich plädiert er schließlich dafür, das Zusprechen von Vergebung in der Eingangsliturgie des Gottesdienstes nicht mit der Zusage konkreter zwischenmenschlicher Vergebung zu identifizieren.³⁴

Also eine Trennung von göttlicher und menschlicher Vergebung? Lütze schlägt letztlich einen Bildwechsel im Verständnis von Vergebung Gottes vor: Nicht mehr die Metaphern des Lossprechens, des »negativen Gebens«, wie John Milbank das protestantische Modell charakterisiert,³⁵ sollen im Zentrum stehen, sondern eine tatsächlich »positive« Gabe in Form eines *Versprechens* Gottes, die Schuldigen weiter zu begleiten, dabei wirksam zu helfen, die Schuld mit zu tragen und mit ihr auch die noch offenen zwischenmenschlichen Vergebungsprozesse.³⁶ Gottes Vergebung ist sein Versprechen heilsamer Begleitung. Auch bei Lütze wird von Gottes Vergebung und der Vergebung der Menschen allenfalls äquivok gesprochen. Entgegen der klassischen, punktuell wirkenden Vergebungszusage im

³² Vgl. zum Folgenden Frank M. Lütze, Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung von Schuldfähigkeit. In: Alexander Deeg, Irene Mildenerberger, Wolfgang Ratzmann (Hg.), Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst, Leipzig 2012, 59–76.

³³ Vgl. ebd., 65–67.

³⁴ Ebd., 67: »Ein Mandat zur Lossprechung von *aller* Schuld, eingeschlossen die Schuld gegenüber anderen Menschen, ist der Kirche hingegen nicht gegeben.«

³⁵ S. dazu den folgenden Abschnitt dieses Beitrags.

³⁶ Lütze, Im Angesicht, 72–75.

Gottesdienst können auf diese Weise sowohl die Prozesshaftigkeit von Vergebung als auch die Realität von offener Schuld, die (noch) nicht vergeben ist, ins Auge gefasst werden.

3. Ver-Gebung im Gabe-Diskurs

Der interdisziplinäre Diskurs zum Phänomen des Gabegeschehens lässt sich bekanntlich in zwei Grundpositionen typologisieren: das Konzept der »reinen Gabe« und das Konzept des Gabentausches. In der theologischen Rezeption wird sie konfessionstypologisch dem Protestantismus bzw. Katholizismus zugeordnet. Wie der Anglikaner und Vertreter der »Radical Orthodoxy« John Milbank dies ausdrücklich auf das Konzept von Vergebung bezieht, sei kurz erinnert:³⁷

Die spätscholastische und so auch protestantische Tradition habe Vergebung im Modell eines Freispruchs (durch Gott) zu denken gelernt. Sie folge damit dem Modell der »freien Gabe«. In der Konsequenz bleibe diese Rede von der Vergebung unverbunden mit der zwischenmenschlichen Vergebung und einem entsprechend gestalteten Rückfluss der Gabe der Vergebung an den Geber. Man kann mit dieser These auch den oben erwähnten Vorwurf Geiko Müller-Fahrenholz' verbinden, dass sich die protestantische Tradition eine Verengung der Versöhnungstheologie auf das Gott-Mensch-Verhältnis geleistet habe.³⁸ Milbank allerdings kann der hochmittelalterlichen Bußtheologie mehr abgewinnen als Müller-Fahrenholz, weil sie immerhin eine Verbindung von Gottes Versöhnungshandeln und menschlichem »Zurückgeben« stark macht. Sie sehe das in Gottes inkarnatorischem Wirken sozusagen ontologisch installiert und den Menschen in Kirche und Sakramenten zugänglich gemacht.³⁹ Vergebung erscheint hier als Element innerhalb des weiteren Versöhnungswirkens Gottes, seiner Gabe von Lebensmöglichkeit schlechthin, die von den Menschen akzeptiert und »zurückgegeben« wird, indem sie versuchen, in friedlicher und gerechter Gemeinschaft zu leben, also kreative Versöhnungsarbeit zu leisten und Gottes Gabe dadurch zu realisieren. Das nennt Milbank Vergebung als »positives Geben« im christologisch von jeglicher berechnender Ökonomie

³⁷ Vgl. zum Folgenden Milbank, *Being Reconciled*, 44–60.

³⁸ S. o., Anm. 21.

³⁹ Milbank, *Being Reconciled*, 45.

gereinigten, an-ökonomischen Gabentausch.⁴⁰ Dank der repräsentativen Bewältigung der Schwierigkeiten der Vergebung im Christusgeschehen können sich die Menschen nun getrost um Vergebung mit ihren Mitmenschen kümmern – ein Thema, das Milbank dann aber nicht mehr weiter entfaltet.⁴¹ So bleibt auch noch unklar, wie die Schwierigkeiten außerhalb von Sakrament und Gottesdienst bewältigt werden können und was genau wir bitten, wenn wir Gott um Vergebung bitten.

Nach Milbank wäre also im hochmittelalterlichen Gabentausch-Denken menschliche Versöhnung und damit auch Vergebung in das schöpferisch-erlösende Wirken Gottes integriert und aktiviert, während sie im protestantischen Modell im menschlichen *mere passive* geradezu überflüssig werde. Diese steile Typologie findet sich zumindest auch in Lützes Klage über die Gottesdienstliturgie wieder. Gerade im Konzept der forensisch gefüllten »reinen Vergebung« Gottes gerät die zwischenmenschliche Ebene – da sie nicht als Fläche der Rück-Gabe betrachtet wird – zunächst in den Schatten der Aufmerksamkeit.⁴² Wie wirkt sich das aus in der Verbindung von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung? Unter dieser Frage sei noch einmal ein Blick in die drei im vorangegangenen Abschnitt referierten evangelisch-theologischen Ansätze geworfen.

Zunächst fällt auf, dass hier durchaus beide Modelle, »freie Gabe« und an-ökonomischer Gabentausch vorkommen. *Jochen Schmidt* wäre wohl am deutlichsten in die Milbanksche Typologie einzugliedern, was durch seine ausdrückliche Bezugnahme auf das Konzept der »freien Gabe« bei Jacques Derrida bestätigt wird.⁴³ Die Konzentration auf die Identität des Individuums lässt – auch das gäbe Milbank Recht – den zwischenmenschlichen Aspekt der Vergebung unterbelichtet.

⁴⁰ John Milbank, Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic. In: *Modern Theology* 11/1, 1995, 119–161, bes. 145–150.

⁴¹ Aber er erwähnt, dass es jeweils konkret ansteht; vgl. Milbank, *Forgiveness and Incarnation*, 109.

⁴² Dass dies eine grobe Typologisierung ist, die eine bestimmte lutherische Auslegung generalisiert, muss in diesem Band, in dem mit den Beiträgen von Bo Holm und Risto Saarinen die finnische Lutherinterpretation genügend Raum bekommt, jetzt nicht richtig gestellt werden. Außerdem ändert sich das Bild auch, wenn die reformierte Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung stärker ins Auge gefasst wird.

⁴³ Die ent-transzendentalisierende Tendenz bei Schmidt ließe sich zudem auch sehr gut mit dem zweiten Vertreter der »reinen Gabe«, mit Jean-Luc Marion, verbinden. Vgl. dazu J.-L. M., *Gegeben sei: Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg 2015. Vgl. dazu auch den Beitrag von Christine Büchner in diesem Band.

Im Gedanken der Pflicht zur Vergebung bei *Karin Schreiber* findet sich jedoch durchaus auch das Konzept der Reziprozität des Gabentausches zur Pflege und Erhaltung von Beziehung. Nicht gebannt scheint aber auch hier die Gefahr, dass die konkreten Schwierigkeiten der Vergebung im »großen« Konzept des Gabentausches von Gott und Mensch enteignet werden könnten. Bei *Frank Lütze* scheint sich zunächst keine Anlehnung an die Gabe-Thematik zu finden. Allerdings entspricht es Milbanks Typologie, wenn er göttliche und menschliche Vergebung deutlich entketten will. Wenn von Gottes Vergebung gesprochen wird, ist das (noch) nicht identisch mit der konkreten zwischenmenschlichen Vergebung. Vergebung Gottes kann in konkrete zwischenmenschliche Vergebung führen, aber diese kann auch in einer anderen / eigenen Struktur zu denken sein. In der Sprache der Gabe-Modelle könnte man hier Gottes Vergebung als ein in Milbanks Sinn »positives Geben« bezeichnen. Lütze formt es in die Performanz des Versprechens der ungebrochenen heilsamen, tragenden Gottes-Gegenwart. Darin hat es eine der Zeit enthobene an-ökonomische Struktur. Man kann darin aber genauso gut Elemente der »freien Gabe« sehen: Das Versprechen Gottes gibt bedingungslos Zeit und Anerkennung – Würdigung – und somit Raum für Prozesse konkreter Vergebung als (neuem) Leben mit der Schuld einschließlich ihrer eventuellen Verzögerung. Lützes Ansatz zeigt also eine komplexe Verbindung von freier, positiver Gabe als Versprechen der bleibenden Gegenwart Gottes und einem Gabentausch in der Struktur von Reziprozität der schuldverstrickten Menschen. Sie bilden im Wagnis dieser Reziprozität ein realisiertes Empfangen der Gabe des Versprechens Gottes und somit auch eine Rückgabe – ein ähnliches Rückgabe-Konzept also wie bei Karin Schreiber. Allerdings sagt Lütze sehr klar: Die Weise des Empfangens muss nicht zwangsläufig ein reziproker Vergebungsprozess sein. Zwischenmenschliche Vergebung ist nicht einfach geklonte göttliche Vergebung.

Man kann also sagen: Die »freie Gabe« erscheint in den drei Modellen in vielfältigerer Gestalt als die Typologie von Milbanks despotischer Lossprechung eines negativen Gebens zulässt. Sie ist Zeichen einer Asymmetrie von Gott und Mensch, die gerade mit dem Ziel betont werden kann, um der konkreten Eigenart menschlicher Vergebung Raum zu geben. Interessanterweise lässt sich diese Intention auch im Plädoyer für die »freie Gabe« bei Jacques Derrida wahrnehmen.

Das zeigt sich in seinem Interview über das »Jahrhundert der

Vergebung«. Hier ringt er mit der Einsicht, dass das Ideal einer bedingungslosen Vergebung eine Abstraktion der konkret sich vollziehenden Vergebung und ihrer Entfaltung im zwischenmenschlichen Versöhnungsprozess bedeuten könnte. Das heftige Plädoyer für die reine Gabe aus »Falschgeld« ist auch hier erkennbar im Plädoyer für die reine, bedingungslose Vergebung des Unverzeihlichen, aber sie bekommt ausdrücklich einen Kompagnon beigegeben, nämlich »die Ordnung der Bedingung«, die »historische Ökologie« eines jeden konkreten Kontextes von Vergebungsgeschehen.⁴⁴ Das Verhältnis dieser beiden Dimensionen wird in einer Spannung beschrieben, die an die theologische Zwei-Naturen-Lehre erinnert: »*unversöhnlich, aber unzer trennlich*«. ⁴⁵ Es ist Derridas Grundvertrauen in die Wirklichkeit zuzuschreiben, dass die Paradoxie der notwendigen Bedingungslosigkeit von Vergebung nicht ins Erfahrungschaos führt. Vergebung des sogar Unverzeihlichen ist zwar ein »Wahnsinn«, vielleicht kann man sagen: ein Wunder, auf das mit Risiko-Freude gesetzt und das mit allem Mut zum Sein erwartet werden kann – aber es ist ein Wahnsinn, der dennoch »ankommen« will und darum in eine Ökonomie der Versöhnung übergehen muss. Die paradoxe Spannung hält Derrida für erfahrbar. In ihr leuchtet die bedingungslose Vergebung in einer geradezu prophetischen Funktion auf und warnt vor jeglicher Festschreibung von Strukturen des Vergebungsprozesses. Je nach Situation und Konstellation müssen sie neu ausgehandelt werden – stets auf der Hut vor Missbrauch durch Machtdynamiken oder oberflächlicher Gleichgültigkeit.

4. Vorschlag: Vergebung im Überschuss Gottes

Die »freie Gabe« könnte also besser sein als ihr Ruf. Vor allem muss sie nicht als eine ausschließende Alternative zum Gabentausch gedacht werden. Auch ein Blick in die Ergebnisse der Analyse der lutherischen Theologie im Rahmen des Gabe-Diskurses zeigt, dass hier durchaus nicht die freie Gabe als »negatives Geben« allein regiert. Vielmehr findet vor allem die finnische Luther-Rezeption hier das Konzept einer Schöpfungsgabe als Ausdruck überschwänglicher Liebe.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Derrida, Jahrhundert, 14.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Risto Saarinen, Im Überschuss. Zur Theologie des Gebens. In: Bo Kristian Holm/

Zwar bleibt die Diskussion der lutherischen Theologie deutlich auf die Bipolarität von Gott und Mensch allein konzentriert. Risto Saarinen spricht dabei von einer »Kondensation« eines an sich mindestens vierpoligen Gabe-Geschehens in die Bipolarität, in der die besondere »Intimität« des Gott-Mensch-Verhältnisses zum Ausdruck gebracht werde.⁴⁷ Die Passivität des Menschen wäre dann, so Bo Kristian Holm,⁴⁸ die Entsprechung der göttlichen liebenden Selbsthingabe als sich ihm liebend hingebender Partner, vorgestellt im Modell der romantischen Liebe. Die monolaterale Gabe wäre so also gerade als Ausdruck eines relationalen Gottesverständnisses verstanden. Allerdings bleibt seine »Ausstrahlung« auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse in der Struktur der Kondensation zunächst unterbelichtet. Die Rede vom Menschen wird nicht differenziert in ihre konkreten unterschiedlichen Erscheinungsformen der Macht der Sünde in der Welt.

Ingolf Dalferth stellt heraus, dass das lutherische Konzept der Passivität des Menschen im Empfangen der Gnade Gottes nicht als eine Defizitaussage verstanden werden dürfe, sondern als die Ankündigung des »Gewinns« von Gottes Gabe, die eine Ermöglichung zur Weitergabe der Gabe Gottes vorsieht. Reziprozität als Weitergabe statt Rückgabe kann eine Enteignung der zwischenmenschlichen Sphäre als »Fortsetzung« Gottes oder als eigentlich an Gott gerichtetes Liebeswerk verhindern. Es wäre außerdem eine tiefere Auseinandersetzung mit entsprechenden philosophischen Konzepten wert, etwa mit dem von Paul Ricoeur, um zu prüfen, ob hier nicht doch von einer »Befähigung« durch Gottes neuschöpferisches Gnadenwirken gesprochen werden könnte.⁴⁹ Die zwischenmenschliche Vergebung jedenfalls könnte in der Perspektive des Neuanfangs durch Gottes Gnaden-Wirken als ein offenes responsorisches Geschehen gedacht werden, das je nach Konstellation und Situation neu bestimmt wird – bis zur Erlaubnis des Verzichts auf Vergebung zwischen Opfer und Täter/in. Das erfordert eine Aktivität in Würdigung geschöpflicher Freiheit als Mitgehen in Gottes Heilswirken. Die Idee des lutherischen *mere passive* ist somit, dass es gerade in der zwi-

Peter Widmann (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen 2009, 73–85, hier 81.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Bo Kristian Holm, *Justification and reciprocity. »Purified gift-exchange«* in Luther and Milbank. In: Ders./Widmann (Hg.), *Word*, 87–116, hier 103.

⁴⁹ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther*. In: Holm/Widmann (Hg.), *Word*, 43–71, hier 52 ff.

schenmenschlichen Weitergabe des Beschenktseins eine Freiheit der konkreten Form der Weitergabe entwickeln kann. Gerade die Offenheit der Weitergabe versteht sich also als Respons des Beschenktseins durch Gottes gnadenhafte Gabe permanenter heilsamer Lebensbegleitung.

Diese Verbindung von Gott-Mensch-Verhältnis und zwischenmenschlichem Vergebungsgeschehen setzt voraus, dass die freie Gabe Gottes als ein überfließendes Geben verstanden werden kann, das die zwischenmenschlichen Gabe-Vorgänge umfasst. Man kann das mit Veronika Hoffmann als ein Ineinandergreifen von einem großen und einem kleinen Gabe-Kreislauf denken, die in der Form der Rück- und Weitergabe unterschiedlich gestaltet sein können.⁵⁰ Die Bedingungslosigkeit der Gabe Gottes ist ein Phänomen des überfließenden Gebens als eine erste Gabe, wobei auch dieses als ein Geben in Beziehunghaftigkeit gedacht werden muss. Der Ausdruck »monolaterale Gabe« ist also ausgesprochen missverständlich. Denn es ist dem Geber nicht gleichgültig, was mit seiner Gabe geschieht, wem sie gegeben wird und ob sie »ankommt«. Andernfalls handelte es sich nicht um ein Gabe-Geschehen und der Rückgriff auf dieses Metaphernfeld für die Theologie wäre unsinnig.⁵¹

Im Modell des Überflusses vorgestellt kann das Wirken Gottes am Menschen in einer zeitübergreifenden Weise ins Bild gefasst werden, in der die biblisch-eschatologische Perspektive stärker integriert werden kann als in das klassische historisch-assozierte Reden vom grundlegenden Christusereignis. Denn der Überfluss kann als immer weiter fließend und stets neue Weitergaben anstoßend vorgestellt werden. Das ermöglicht für das zwischenmenschliche Vergebungsgeschehen, dass nicht die Offenheit des konkreten Gestaltungsprozesses als von Gottes Gebe-Wirken umfasst gedacht werden kann, sondern auch eine Vielfalt unterschiedlicher »Schwere«-Grade. Die erfahrbaren Differenzen der philosophischen Diskussion von (leichtem) Verzeihen über (schwieriges und schmerzhaftes) Vergeben bis zum Unvergebbaren bzw. dem Nicht-Vergeben-Können dürften sich

⁵⁰ Vgl. Veronika Hoffmann, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg u. a. 2013, hier bes. 507 ff.

⁵¹ Vgl. dazu Risto Saarinen's Überlegungen zur Gebe- und Empfängerorientierung von östlicher und westlicher Theologie in ders., *Im Überschuss*, 78; ausführlicher s. ders., *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville/Minnesota 2005, 135–142 sowie den schönen Aphorismus Theodor W. Adornos »Umtausch nicht gestattet«, *Minima Moralia* 21.

in gleicher Weise von Gottes Neu-Geben umfassen fühlen. Das bedeutet auch, dass ein befreiendes Wegsehen oder zukunftsöffnendes heilsames Vergessen nicht kategorisch als schlechtes Vergeben außerhalb der Perspektive der Gottesbeziehung betrachtet werden dürfte. Darauf weisen ja schon die unterschiedlichen Metaphern und Gleichnis-Bilder des Vergebens in den biblischen Texten in ihrer Vielfalt, die – werden sie zwischenmenschlich veranschlagt – nicht auf nur eines reduziert werden dürfen. Aber sie dürfen alle als umfasst vom befreiungsintendierten Wirken Gottes gesehen werden, das sich in kleine Kreise von konkreten Vergebungsprozessen hinein verwirklichend gedacht werden muss, ohne damit einfach mit dem Überfluss Gottes identifiziert werden zu können. Das zeitenthooben vorgestellte Überfluss-Wirken Gottes erlaubt aber vor allem, die konkreten Vergebungsprozesse als noch weiterhin offen für eine Zukunft Gottes zu denken. Auch das von Gottes Wirken umfasste Nicht-Vergeben-Können und –Müssen kann damit weiter fließend im Überfluss gedacht werden und seiner Vollendung noch entgegenstrebend. Veronika Hoffmann sagt das trinitätstheologisch: Wir sind noch auf dem Weg in die vollendete Teilhabe am trinitarischen Leben.⁵² Die Metapher des Versprechens, auf die Frank Lütze zurückgreift, wäre eine ebenfalls in diese Richtung strebende Redeweise. Die biblische Bildwelt hat für die Vorstellung der noch ausstehenden Vollendung unter anderem das Bild des Jüngsten Gerichtes, das innerhalb der Metaphorik des Überfließens seiner straf-juridischen Konnotation enthooben werden könnte.⁵³ Das Bild der großen Klärung am Ende steht für die Hoffnung, dass es auch in den von Gottes Überfluss-Wirken umfassten Prozessen des Nicht-Vergebens eine Erschließung gemeinsamer Zukunft – also eines Lebens in Versöhnung – geben wird. Der glaubende Mensch, der sich in empfangender Passivität vor Gott verortet, lebt sein Leben durchaus aktiv gestaltend aus der stets neu erbetenen Gelassenheit der Gewissheit auf diese Vollendung – und gibt darin Gott das seine.⁵⁴

⁵² Vgl. Hoffmann, Skizzen, 508.

⁵³ Vgl. dazu auch Magdalene L. Frettlöh, Leben aus der Hoffnung auf die Zurechtbringung aller. Notizen zu Schuld und Vergebung, Sühne und Strafvollzug in eschatologischer Perspektive, in: *Evangelische Theologie* 74/5 (2014), 364–379.

⁵⁴ Vgl. dazu auch Ralf Miggelbrink zur situativen Konsequenz der Lebensgestaltung aus der Fülle Gottes mit dem Plädoyer für eine präsentische Eschatologie; R. M., Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u. a. 2009; vgl. dazu meine Rezension in: *Theologische Revue* 2011, Sp. 63–64.

5. Zum Schluss: Gott um Vergebung bitten

Das Modell der zwei verschränkten Gabenkreisläufe hat auch eine Auswirkung auf das Verständnis der Bitte um Vergebung an Gott. Ebenso wie die Zusage ihrer Gewährung kann sie nicht als Ersatz für ein entsprechendes zwischenmenschliches Geschehen genutzt werden. Das wäre, wie die bisherigen Überlegungen mehrfach zeigten, eine Enteignung der am konkreten zwischenmenschlichen Geschehen Beteiligten. Verstanden als Bitte im großen Gabenkreis des Lebens im überfließenden Geben Gottes bedeutet die Bitte um Vergebung an Gott zunächst einen vergewissernden Appell an Gottes Gemeinschaft mit allen Menschen, der Umfassung des kleinen Gabenkreises durch den großen. Man kann sagen, dass sich der betende Mensch in die Bipolarität der Gott-Mensch-Intimität »zurückbeamt«, um aus ihr die befreiende Perspektive der Vergebung zu vergewissern, von der Geiko Müller-Fahrenholz spricht. Die Kondensation in die Intimität des Gottesverhältnisses ist so verstanden eine Kondensation im Gebet. Es richtet sich an einen Gott des Überflusses, der multilateraler wirkt als es die Gebets-Situation abbildet. In der christlich-theologischen Konzeptbildung wäre hier an das Phänomen der Stellvertretung zu denken, das ja vor allem in der Christologie seine Geschichte hat.⁵⁵ Im Bild der Stellvertretung kann Gott – in Risto Saarinen's Sprache – so gedacht werden, dass er die Nutznießer seiner Gabe differenziert – etwa nach Täter oder Opfer-Situation. Das Gebet um Vergebung wendet sich an Gott im impliziten Glaubens-Wissen, dass dieser in seinem Überfluss-Wirken jeweils stellvertretend für die konkret zu adressierenden Vergebenden da ist und damit den Mut gibt, das Risiko von Vergebungsprozessen zu wagen.

⁵⁵ Vgl. dazu J. Christine Janowski, »Stellvertretung«. Polysemie, Ambivalenzen und Paradoxien. In: Dies./Bernd Janowski/Hans-Peter Lichtenberger (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Neukirchen-Vluyn 2006, 177–211.