

Ulrike Link-Wieczorek

# Schuldig gegenüber wem?

Überlegungen zur Logik der Soteriologie<sup>1</sup>

## 1. Einleitung

Eine Freundin hat mir ein Buch ausgeliehen. Einen Roman von Jane Gardam: Ein untadeliger Mann.<sup>2</sup> Ich möchte in mein Thema einführen, indem ich zunächst eine Passage aus diesem Roman zitiere. Zuvor einige Informationen zum Kontext:

Der Roman handelt vom Leben eines britischen Richters in Hongkong, der als ehrenwert und beliebt, aber im Letzten immer etwas distanziert beschrieben wird, so, als verberge er eine schlimme Erfahrung. Welche das ist, wird den Lesern erst am Schluss offenbart und ich werde aus eben dieser Passage zitieren. Was man wissen muss und was die Leser und Leserinnen auch schon wissen, wenn diese Offenbarungs-Stelle kommt: Der inzwischen alte Richter, Filth, Edward Feathers, Eddy oder Teddy genannt, wurde irgendwann in den 1920er

---

<sup>1</sup> Für den folgenden Beitrag habe ich Teile eines älteren Aufsatzes verwendet, nämlich: Ulrike Link-Wieczorek, Kann Gott unseren Schuldigern vergeben? Über die Schwierigkeiten der Vergebung, in: Veronika Hoffmann, Ulrike Link-Wieczorek, Christof Mandry (Hrsg.): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg i. B. 2016, 326–345. Die Gabe-theoretischen Reflexionen aus diesem älteren Aufsatz jedoch werden hier ausgeklammert.

<sup>2</sup> Jane Gardam, Ein untadeliger Mann (aus dem Englischen von Isabel Bogdan, Originaltitel „Old Filth“), Berlin 2015. Der Roman ist der erste Band einer Trilogie, die denselben Lebensabschnitt durch die Perspektive je anderer beteiligter Personen beschreibt; vgl. zu diesem Band folgende Rezensionen: Lothar Müller, Die Blutspur, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/literatur-aus-england-die-blutspur-1.2897674> (Stand: 22.7.2021); Sigrid Löffler, Wie fein ist die englische Art? Zweifel am Tadellosen. Perfekte Krawatte, präzises Stecktuch und weiße Fingernagelränder garantieren nicht immer eine reine Seele, <https://www.pressreader.com/austria/salzbürger-nachrichten/20151212/282454232934027> (Stand: 22.7.2021); Susanne Mayer, Ttttttttoll! Das neue It-Girl der englischen Literatur heißt Jane Gardam und ist fast neunzig. Ihr Held, ein stotternder alter Richter, ist »Ein untadeliger Mann« in gelben Socken, <https://www.zeit.de/2016/04/ein-untadeliger-mann-jane-gardam> (Stand 22.7.2021).

Jahren als Sohn eines britischen District Offiziers in Malaysia geboren. Bei seiner Geburt starb die Mutter. Im Alter von vier Jahren wurde er – auf Betreiben der Patin und Baptistenmissionarin – nach Wales in eine Pflegefamilie geschickt, um Schul- und Universitätsbildung in England zu absolvieren. Das war, wie ich durch diesen Roman gelernt habe, System in den britischen Kolonial-Familien. Man nannte die dermaßen in eine im mehrfachen Sinn »fremde Heimat« geschickten Kinder »Raj-Waisen«. Der zunächst ausschließlich malaysisch sprechende Edward kam mit drei anderen Pflegekindern in eine kostengünstige walisische Familie bzw. zu einem kinderlosen walisischen Ehepaar. Sie alle – zwischen drei und acht Jahre alt – waren hier mehrere Jahre extremster häuslicher Gewalt durch die Pflegemutter ausgesetzt. Die Leserinnen und Leser ahnen das schon ziemlich früh, aber es wird erst ganz am Schluss genauer beschrieben und zwar bei einem gewünschten Treffen von zwei der inzwischen längst erwachsen gewordenen Kinder (eben jenem Richter Edward und seiner Schwester Babs) mit einem Priester in England. Ich zitiere:

»Es ist ja so«, sagte Filth an seinem Tisch und hatte wieder einen Teil der Autorität, die er vor Gericht gehabt hatte, »ich frage mich, ob mein einsames Leben – ich habe mich eigentlich immer ziemlich allein gefühlt – die Strafe für das war, was ich mit acht Jahren getan habe. Damals habe ich mit Babs und Claire in Wales gelebt, wo eine Mrs Dids uns aufgenommen hatte.«

Babs kratzte sich am Bein, das in einer dicken, grauen Strumpfhose steckte, und sah aus dem Fenster. »Na los, Teddy«, sagte sie. »Spuck's aus.«

Father Tansy saß still da und nickte einmal. Von dem tänzelnden Komiker, der er in seiner Kirche gewesen war, war nichts mehr zu spüren.

Da Filth offensichtlich unfähig war anzufangen, sagte Babs: »Dann erzähle ich es eben.«

Schweigen.

»Sie hat uns wehgetan«, sagte Babs. »Sie hatte diese Art von lächelndem Gesicht, rund und pausbäckig, die erst bei näherer Betrachtung grausam wird. Das hatte niemand bemerkt. Wahrscheinlich war sie noch nicht so, als sie zum ersten Mal Pflegekinder aufnahm. Pa Dids war ein netter, alter Mann, aber er hat nur herumgesessen. Und dann ist er gestorben. Sie hatte keine eigenen Kinder. Als wir drei ankamen, hat sie Kinder schon gehasst, aber sie musste weiter Pflegekinder aufnehmen, weil sie sonst nichts hatten. Sie haben ihr immer weiter Kinder geschickt. Aus dem ganzen Empire. Wenn die Kinder sich beklagt haben ... Die meisten haben das nie getan, sie dachten, das wäre normal. Und sowieso konnten die Kinder sich ja erst beschweren, wenn sie weg waren, anderswo. Und es gab kein Anderswo. Wir wurden alle für vier und fünf Jahre zu ihr geschickt. Das war teilweise länger, als wir überhaupt schon auf der Welt waren. Wer sich beschwerte, wurde für einen Feigling gehalten. Sie hätten mal die Illustrationen in Raj-Kinderbüchern sehen sollten. Bilder von Kindern, die einander in der Schule mit Stöcken schlugen. Das Präfektensystem. Heute würde man das für obszön halten. Sie hat Cumberledge natürlich am meisten gehasst.«

»Er war schon da, als wir kamen«, sagte Filth. »Im Bett. Und hat nicht gesprochen. Er war fett, hat geheult und kam zum Tee nicht runter. ›Was hat denn der Junge?‹, hat Babs gefragt. ›Er hat schon wieder ins Bett gemacht‹, hat Ma Didds gesagt und eine ihrer langen Peitschen quer über den Tisch gelegt. ›Also muss er seine Laken waschen.«

»Ich habe mir mit ihm das Zimmer geteilt«, sagte Filth irgendwann. »Er stank, und ich habe ihn gehasst. Er hat auf dem Boden geschlafen, um das Bett nicht einzunässen, aber dann war sein Schlafanzug natürlich nass. Er hat ihn ausgezogen und sich direkt auf den Boden gelegt, aber dann hat sie ihn noch mal verprügelt, weil er den Schlafanzug ausgezogen hat. Wir mussten dabei zugucken.«

»Wie lange ging das so?«

»Jahre«, sagte Babs. »In der Erinnerung laufen die Jahre zusammen. Es kam uns vor wie das ganze Leben. Wir haben vergessen, dass es etwas anderes gegeben hatte, ein Leben davor.«

»Nicht ganz«, sagte Filth. »Claire – Claire hat sie übrigens nie etwas getan –, Claire war jünger und sehr hübsch, und sie hat sie auf den Schoß genommen und ihr die Haare gekämmt. Bevor Pa Didds ins Krankenhaus kam und starb, war er auch nett zu mir und Babs. Es gab immer wieder schöne Momente.«

»Er mochte dich«, sagte Babs. »Er ist mit dir spazieren gegangen. Mich hat er nie mitgenommen. Ich habe immer sehr laut Kirchenlieder gesungen. Das konnte sie nicht leiden. Sie hat mich geknebelt.«

»Wie die Geschichte ausging, hat Claire eines Tages beschlossen, als wir die Eier aus dem Hühnerhaus geholt haben. Das war unsere Aufgabe. Das mochten wir – das Geflatter und den Aufruhr und den krähenenden Hahn. Es war wieder so ein Tag, an dem Cumberledge ausgepeitscht worden war und im Bett lag und weinte. Es war fast, als würde Ma Didds Cumberledge auf eine schreckliche, grausame Weise lieben, vor allem, nachdem Pa Didds gestorben war. Als würde sie sich selbst hassen. Wenn wir alle im Bett waren, saß sie da, die Arme um den Bauch geschlungen, und schaukelte. Wir haben über die Treppe gelinst und sie gesehen. Als hätte sie ein Baby im Bauch.«

»Sie hat mich im Schrank eingesperrt«, sagte Filth. »Ich habe noch schlimmer gestottert als sowieso schon. Dann hat sie mich angeschrien, ich solle ihr höflich antworten, und wenn ich dann gar nichts mehr herausgebracht habe, hat sie mir das Gesicht gegen die Wand geknallt oder mir auf die Ohren geboxt und mich weiter angeschrien, dass ich ihr antworten soll.«

»Aber das Essen war gut«, sagte Babs. »Riesige Platten mit Essen. Große Eintöpfe und selbstgebackenes Brot. ›Ihr solltet mal sehen, was die alles futtern‹, erzählte sie immer in der Kapelle. ›Fett wie die Schweine.« Sie hat uns vollgestopft. Außer Claire. Claire hat immer die Hälfte übriggelassen und Ma Didds angelächelt wie ein Engel. Sie hat Claire nie bestraft. Claire ist die schlaueste von uns allen.«

»Und dann?«

»An diesem Abend im Hühnerhaus, Cumberledge drinnen und sprachlos, wie immer, sagte Claire, sie war erst sechs: ›Ich finde. Wir sollten sie umbringen.« Wie das geht, wussten wir alle drei. Wir hatten Ayahs gehabt. Und Eddie seine Ada.«

»Ich hatte Ada und das ganze Dorf früher auf dem Dorfplatz beobachtet«, sagte Filth. »Sie haben einen Hahn geopfert und die Trommel geschlagen. Die Beschwörungen gingen stundenlang. Sie haben Sachen verbrannt, die dem gehörten, der sterben sollte. Haare. Einen Knopf. Und Federn von dem Hahn. Und dann ist die Person gestorben.«

»Das haben Sie geglaubt?«

»Oh ja. Es war wahr. So ist es passiert. Immer. Ich wusste, wie man einen Hahn tötet«, sagte Filth. »Ada konnte das. Ich habe ihr immer zugesehen. Aber Ma Didds' Hahn war zu stark für mich, also habe ich ein Huhn gefangen und es getötet. Das ist einfach. Ada hat ihnen dann den Hals umgedreht und sie schnell herumgewirbelt, wieder und wieder, im trockenen Staub. Ich habe das auf dem Boden des Hühnerhauses gemacht. Ma Didds war in der Kapelle. Sonntagabends waren wir immer allein. Ich habe dem Huhn mit dem Brotmesser den Kopf abgeschnitten und ihn mit reingenommen. Claire hat ein paar Haare von Ma Didds aus ihrem Kamm geholt. Wir haben Streichhölzer genommen und die Haare und den Hühnerkopf im Kamin angezündet, und Babs hat gesungen.«

»Ich habe There's a friend for little children gesungen«, sagte Babs. »Above the bright blue sky, und Eddie hat Topfdeckel aneinandergeschlagen. Wir hatten nicht damit gerechnet, dass der Hühnerkopf so stinken und so schlecht brennen würde. Dann hörten wir sie kommen und sind alle nach oben gerannt.«

»Wir hatten vergessen, die Tür zum Hühnerhaus zuzumachen«, sagte Filth, »das war das Erste, was sie sah, und ein oder zwei Hühner auf dem Dach – Sie stürzte brüllend herein, hatte schon einen Stock in der Hand, und dann roch sie die brennenden Federn. Sie schrie ›Cumberledge!‹ und kam die Treppe herauf. Sie musste immer ihren Bauch festhalten, er hing herunter. Ekelhaft. Also kam sie die Treppe hoch, mit einer Hand hielt sie ihren Bauch fest, in der anderen hatte sie den Stock parat. ›Diesmal mache ich dich endgültig fertig, Cumberledge!‹«

»Aber oben«, sagte Babs, als Filth nicht mehr fortfahren konnte, »trat Eddie aus dem Zimmer, das er sich mit Cumberledge teilte. Claire und ich waren auch aus unserem Zimmer gekommen und standen bei ihm. Cumberledge kam nicht unter seinem Bett hervor. Er hat es nicht gesehen. Aber wir haben es gesehen. Wir haben gesehen, wie Eddie ihr Handgelenk festhielt, von der Hand, in der sie den Stock hatte. Er stand über ihr auf der Treppe und war größer als sie. Er stand einfach da und hielt sie über ihrem Kopf am Handgelenk fest. Sie sagte: ›Lass mich los. Ich muss mich um Cumberledge kümmern.‹ Mit der anderen Hand musste sie sich den Bauch halten.«

»Also«, sagte Filth, »habe ich sie so plötzlich losgelassen, dass sie rückwärts die Treppe hinuntergestürzt ist. Und unten reglos liegenblieb. Aber bevor sie still dalag, hörte man ein... Krachen. Wie wenn ein Baum durchbricht.«

»Ich bin losgerannt, um den verbrannten Hühnerkopf wegzuschaffen«, sagte Babs. »Und Eddie hat nach Cumberledge gesehen. Claire hat sich den Mantel angezogen und ist ins Dorf gegangen, um Hilfe zu holen. Sie war aber sehr lange weg, weil es dunkel war und sie sich verlaufen hat. Sie hat die Dunkelheit immer gehasst.

Teddy und ich sind zusammen ins Bett gegangen, um beieinander zu sein. Wir konnten Cumberledge nicht überreden, mit reinzukommen. Am Ende sind Teddy und ich eingeschlafen und erst wieder aufgewacht, als sie kamen, um Ma Didds abzuholen. Sie war gar nicht tot, stellte sich heraus, sondern ist erst am nächsten Tag gestorben. Sie haben noch notoperiert, sie hatte Magenkrebs. Daran ist sie gestorben, haben sie gesagt. Ein paar Tage später wäre sie sowieso gestorben.«

»Was?«, sagte Filth. »Das hat mir nie jemand gesagt.«<sup>3</sup>

Die Geschichte geht noch weiter, denn es handelt sich ja um ein Gespräch der inzwischen alten Kinder mit einem Priester. Ich werde den Schluss am Ende dieses Beitrages zitieren.

Bis hierher gibt die Geschichte ein eindrückliches Beispiel für die Komplexität der schuldhaften Verstrickungen im Leben, weit über die persönliche Biographie der Kinder hinausgehend. Man kann sie – und so hat das die Autorin wahrscheinlich auch gemeint – als ein Symbol für die gesamte Kolonialzeit nehmen, einschließlich – so jedenfalls im weiteren Verlauf des Lebens der Kinder – der Erfahrungen des zweiten Weltkrieges aus englischer Perspektive. Auch hier läuft der Schatten der Kolonialzeit immer mit. Es ist die Geschichte des Untergangs eines irgendwie auf Sand gebauten Empires, auf den Sand des ganz normalen Lebens von Erdenmenschen mit ihren begrenzten Perspektiven und Möglichkeiten. Die größtenteils in Hongkong gelebte Vernunfthehe der beiden Hauptpersonen Edward und Betty – beide Raj-Waisen – steht für die für beide erfolgreiche Suche nach gegenseitigem Halt.

Ich kann gut verstehen, dass man heute der klassischen christlichen Sündenrhetorik gegenüber skeptisch ist, weil sie allzu oft in eine persönliche Beschuldigungsoffensive mündet, die umso beschämender und entwürdigender ist, je abstrakter und generalisierender sie daherkommt. Dazu werde ich gleich noch mehr sagen. So verstehe ich jedenfalls Klaas Huizings Aufschrei »Schluss mit Sünde«.<sup>4</sup> Dennoch schreibe ich hier, um davor zu warnen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Kann man die christliche Rede von der Sünde, die ja eigentlich eingebettet zu sein hat in das Credo von der Verheißung eines neuen Lebens durch Gott, nicht auch als eine große Ermutigung sehen? Als eine Ermutigung sich dem unbestechlichen Unheilsrealismus zu stellen, der darin besteht, zunächst einmal klipp und klar zu sagen, dass die Welt so, wie sie ist, nicht – oder: noch nicht – in Ordnung ist? Ohne diese komplexe Rede von der Sünde mitten in der Verheißung wäre die Religion das, was der Vulgärmarxismus ihr vorgeworfen hat: Opium für das unterdrückte leidende Volk, das es einschläfert und zu Duckmäusern gegenüber einem unveränderlichen Schicksal werden lässt. Wer jedoch wirklich von Sünde redet, redet auch von Befreiung von der Sünde und in dieser Perspektive vom genauen Hinsehen auf das, was nicht in

<sup>3</sup> Gardam, Ein untadeliger Mann (s. Anm. 2), 326–331.

<sup>4</sup> Klaas Huizing, Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen, Hamburg 2017.

Ordnung ist. Ich plädiere hiermit auch für einen Sündenbegriff, der sich nicht nur auf psychische Zustände des »Inneren« bezieht und der – das wird mein Thema sein – nicht in der Verengung auf die Gott-Mensch-Beziehung allein zu erfassen ist.

Mein Beitrag hat vier Abschnitte: Als abendländisches Grundmuster der Soteriologie werde ich kurz auf Anselm von Canterbury eingehen (1), der als Paradigma für die Kondensation auf die Gott-Mensch-Beziehung steht. Was bedeutet das für unser Verständnis von Schuld-Vergebung? Diese Frage soll von einer gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie her aufgerollt werden (2). Und weil hier der Sündenbegriff im Rahmen des christlichen Unheilsrealismus gewürdigt werden soll, geht es im dritten Abschnitt um die philosophische Diskussion über das »Unvergebbare« (3). Der vierte und letzte Abschnitt versucht theologische Lösungsangebote zu bieten (4).

## 2. Sünde im Gott-Mensch-Dual: Anselm von Canterbury

Als ein – sowohl in der evangelischen wie in der neueren katholischen Theologie – inzwischen ziemlich verhasstes Paradebeispiel für eine Soteriologie, in der sich alles Wesentliche im Dual Gott und Mensch abspielt, können wir an die Satisfaktionstheorie von Anselm von Canterbury denken.<sup>5</sup> Das Erlösungswerk Christi wird hier notwendig, weil Gott durch die Sünde der Menschen – aller Menschen – in seiner Ehre verletzt worden ist. Wenn dann durch Christi Tod die Ehre wiederhergestellt worden sei, so steht der Heilserwartung der Menschen nichts mehr im Wege. Interessanterweise hat die protestantische Lehrtradition sehr lange an diesem Modell nicht gerüttelt, obwohl es als Satisfaktions-theorie so klingt, als sei Gottes Vergebung nicht bedingungslos, wie es doch die Rechtfertigungslehre in evangelischer Sicht betont.<sup>6</sup> Die Logik des Modells ermöglicht ja auch immerhin, dass die Sünde und die mit ihr verbundene Verletzungsdynamik ernst genommen wird, so dass die Gnade immerhin keine »billige Gnade« ist, um das berühmte Schlagwort aus Bonhoeffers Nachfolge zu zitieren.<sup>7</sup> Wenn wir heute dem Modell kritisch gegenüberstehen, so vielleicht nicht deswegen. Vielmehr erwächst Kritik aus dem Eindruck des Gottesbildes,

---

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher meinen Beitrag: Ulrike Link-Wieczorek, Wiedergutmachung statt Strafe: Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionslehre, in: Identität nach dem Konflikt. Zur Rolle von Erinnerung und Stereotypen in Versöhnungsprozessen, in: KZG 26 (2013) 1, 139–155.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zur »Cur Deus homo« von Anselm von Canterbury (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 38), Münster 1993, 17–33.

<sup>7</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, hrsg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, (DBW 4), München 1989, 29–43.

das mit dem Modell verbunden zu sein scheint: das Bild eines rächenden und insofern doch irgendwie gnadenlosen Gottes. Woher kommt der Eindruck der Gnadenlosigkeit? Von der theologischen Intention her will Anselm ja genau das Gegenteil sagen. Mein Eindruck ist, dass das verzerrte Gottesbild dadurch zustande kommt, dass das Modell die unendliche Asymmetrie von Gott und Mensch assoziieren lässt und darin den übermächtigen Gott, wie er den schwächlich fehlbaren Menschen grundsätzlich und prinzipiell beschuldigt. Die christologische Feinarbeit, mit der Anselm genau diesen Eindruck zu verhindern sucht, ist den nach-aufklärerischen westlichen Gläubigen und TheologInnen intellektuell und emotional nicht mehr zugänglich. Es bleibt das – wahrscheinlich auch religionspsychologisch gefütterte – Bild vom übermächtigen Gott und dem von ihm erbarmungslos beschuldigten Menschen.

Die protestantische Rechtfertigungslehre ändert dieses Bild ja zunächst gar nicht. Sie setzt allerdings anstelle der Beschuldigung die Vergebung. Man könnte sagen: Sie lässt Anselms Gott ohne Ehrverletzung huldvoll vergeben. Bedingungslos, als »freie Gabe«.<sup>8</sup>

In beiden Konstellationen steckt jedoch ein Problem. In der bi-polaren Konzentration auf das Verhältnis von Gott und Mensch(heit) ist von der tatsächlichen Schuld oder der tatsächlich durch die Sünde hervorgerufenen Verletzung eigentlich gar nicht mehr die Rede. Sie wird nebulös in ihrer Abstraktheit. Gott erscheint entweder selbst als das Opfer der Sünde, so dass es andere Beschädigte gar nicht zu geben scheint und die Opfer von Gewalt zum Beispiel völlig aus dem Blickfeld geraten. Oder sie stehen im »Windschatten« von Gottes genereller bedingungsloser Vergebung, werden also als Opfer, die eigentlich in ihrem konkreten Fall über Vergebung oder Nicht-Vergabung entscheiden können müssten, gar nicht mehr bedacht. Wenn Rechtfertigung des Sünders identisch ist mit Gottes Vergabungsaktivität, dann vergibt Gott über die Köpfe der Betroffenen, der Opfer, hinweg. In der feministischen Theologie wird schon lange beklagt, dass die christliche Schuld-Rhetorik ausschließlich Täter-orientiert sei und keinen Raum lasse für das Leiden der Opfer.<sup>9</sup> Im systematisch-theologischen Diskurs hat Heike Springhart dieses Problem zuletzt sehr klug unter die Lupe genommen.<sup>10</sup> Darauf komme ich weiter unten noch einmal zurück.

<sup>8</sup> Vgl. zum Beispiel Hans Christoph Askani, Rechtfertigung und Gabe, in: ÖR 60, 2011, Heft 2, 139–154.

<sup>9</sup> In Auseinandersetzung mit dieser Tendenz vgl. Magdalene L. Frettlöh, Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen, in: Rudolf Weth (Hrsg.): Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne, (Tagungsband der Gesellschaft für Evangelische Theologie), Neukirchen-Vluyn 2001, 77–104.

<sup>10</sup> Heike Springhart, »... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern...«? Zu einer theologischen Lehre von der Vergebung, in: EvTh 76 (2016) 2, 111–121.

### 3. Schuld und Vergebung in der Praktischen Theologie

Jetzt möchte ich erst einmal auf Beobachtungen aus der der Praktischen Theologie eingehen. Frank M. Lütze hat die Auswirkungen dieser Rhetorik im Gottesdienst beklagt:<sup>11</sup> Die protestantische Tradition hat zwar die Ohrenbeichte abgeschafft, aber jeder Gottesdienst enthält liturgische Thematisierungen von Schuld und Vergebung, die in einen Vergebungszuspruch, klassisch: Absolution, mündet. Lütze beklagt nun, dass sowohl Schuld-»Bekenntnis« als auch Vergebungszuspruch höchst allgemein und generalisierend formuliert werden, so dass sie die tatsächlichen Schuld- und Vergebungsverhältnisse geradezu zu vernebeln drohen. Lütze bringt Beispiele aus den 50er Jahren – »Wie oft haben wir unsere eigene Ehre gesucht, wenn wir unseren Brüdern helfen wollten« – und aus der jüngeren Gegenwart, in der immerhin in der Regel deutlicher zwischenmenschliche Schuld thematisiert und Gott bekannt wird, wie z. B.:

»Gott, du hast uns in der Taufe deinen Geist verheißen [...], den Geist des Friedens und der Versöhnung. Er will uns leiten in unserem Denken und Tun. Wir aber müssen bekennen: Wir sind abgestumpft durch Nachrichten vom Krieg, Terror und Gewalt. Wir haben uns daran gewöhnt, dass Menschen gefoltert, vergewaltigt und getötet werden. Selten schreien wir für sie nach Frieden und Gerechtigkeit. Oft sind wir selbst Ursache von Unfrieden. Wir haben wenig Geduld mit anderen. Wir beharren auf unserem Recht. [...] Dir bekennen wir unsere Schuld.«<sup>12</sup>

Zu beobachten ist also durchaus, dass in jüngeren Bekenntnissen die zwischenmenschliche Schuld deutlicher thematisiert und vor Gott getragen wird. Lütze zweifelt aber, dass das den gewünschten Effekt hat, nämlich den der Konkretisierung des Schuldbekenntnisses und der Möglichkeit für die Gottesdienstbesucher und -besucherinnen, sich mit dem Gesprochenen zu identifizieren. Im Gegenteil, er befürchtet, dass der Schuss nach hinten losgehen könnte, weil nicht sicher sei,

<sup>11</sup> Frank M. Lütze, Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung von Schuldfähigkeit, in: Alexander Deeg, Irene Mildnerberger, Wolfgang Ratzmann (Hrsg.): Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst, Leipzig 2012, 59–76.

<sup>12</sup> Christian Schaad, Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. Einführung in den Entwurf der neuen Kirchenagende I, Einführungsreferat, 18. November 2004 vor der Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz, hrsg. von Evangelische Kirche der Pfalz, Speyer 2004, 68 f.; Zitat und Beleg nach Lütze, Schuld (s. Anm. 11), 65.

»[o]b sich die Gemeindeglieder einen solchen Text wirklich aneignen als *ihr* Schuldbekennnis oder ihn eher als Anklage hören – der Verdacht einer pädagogischen Instrumentalisierung der Beichte scheint mir [...] nicht von der Hand zu weisen.«<sup>13</sup>

Dennoch akzeptiert Lütze die Intention und den ›guten Willen‹ dieser Texte, in denen immerhin

»zwischenmenschliche Schuld nicht länger in ihrer religiösen Deutung als Verstoß gegen Gottes Gebot subsumiert [wird], sondern als eigenständige Schuld dimension zur Sprache kommt und damit einer problematischen Verzerrung im Verhältnis von Ethos und Religion gewehrt wird.«<sup>14</sup>

Lütze würdigt also, dass die neueren liturgischen Texte Anselms Dual aufzufalten versuchen und die zwischenmenschliche Dimension mit in die Schuld-Rhetorik einbeziehen. Anselm von Canterbury hatte die Schuld der Menschen in der Verletzung der Ehre Gottes zusammengefasst (das nennt Lütze ›religiöse Deutung als Verstoß gegen Gottes Gebot‹) und dabei die tatsächlich schuldhaft verletzten Opfer unsichtbar gemacht. Dass sie verborgen sind in der Ehre Gottes, weil Gott sozusagen stellvertretend für die Opfer in seiner Ehre verletzt ist, das wird nicht deutlich. Der Dual des Modells muss ja eigentlich aufgeklappt verstanden werden, so dass Gott, wenn wir mal in der juristischen Terminologie bleiben, gleichzeitig als Richter, Staatsanwalt und Verteidiger zu verstehen ist, als Fürsprecher der Täter und der Opfer. Die Thematisierung der Schuld vor Gott müsste den Effekt einer Wahrheitskommission haben und somit multiperspektivisch sein. Dann könnte die Schuld als zwischenmenschliche Schuld als eine Schuld ersten Grades bekannt und die Schuld vor Gott, die Verletzung seines Schöpfungswillens, die Gestalt in der konkreten Schuld findet, als eine Art von Schuld zweiten Grades differenziert werden. Oder andersherum. Auf jeden Fall ist Schuld *contra Deum* nicht identisch mit der Schuld *contra hominem*. Wie aber geht das liturgisch?

Liturgisch wird es nämlich zunächst einmal richtig problematisch, um weiter Lütze zu folgen, wenn auf das allgemeine liturgische Schuldbekennnis *coram Deo* die Vergebungszusage Gottes erfolgt. Waren schon im Schuldbekennnis *coram Deo* die konkreten Opfer verborgen und konnten es eigentlich kaum mitsprechen, so werden sie jetzt in der Vergebungszusage Gottes geradezu vollständig überrannt. Denn zwischenmenschlich gilt: Vergeben kann eigentlich nur das Opfer selbst und das auch nur, wenn es frei ist, auch *nicht* zu vergeben. Lütze kommt somit zu der These:

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> A. a. O., 65 f.

»Die entscheidende Frage ist allerdings, wieweit eine *coram Deo* ausgesprochene, aber *contra hominem* begangene Schuld durch eine liturgische Absolution vergeben werden kann und darf.«<sup>15</sup>

Das hier geschilderte Problem kann man auch im philosophischen Diskurs wiederentdecken. Dafür sei mit einer kurzen Skizze an die Thematisierung des »Unvergebbar« erinnert.

## 4. Vom Unvergebbar in der philosophischen Diskussion

Wenn in der jüngeren Theologie über die Schwierigkeiten der Vergebung nachgedacht wird, so wird gern an die Differenzierung von Verzeihen des alltäglichen und allzu menschlichen »Versehens« und dem Unverzeihlichen schwerwiegender Untaten gedacht. Es ist diese Rede vom Unverzeihlichen, die vor allem in der philosophischen Diskussion reflektiert wird, die unsere theologischen Liturgien in besonderer Weise herausfordern.

Von Hannah Arendt kam bekanntlich der Vorschlag, zwischen Vergeben und Verzeihen zu unterscheiden und das Verzeihen für die leichteren Loslösungen von Verfehlungen im Alltag zu reservieren.<sup>16</sup> Verzeihen realisiert sich in einer Haltung der Nachsicht. Sie ist nicht nachtragend und lebt aus der Einsicht in die generelle Fehlbarkeit und Verstrickung des Menschen.<sup>17</sup> Die Bezeichnung ‚Vergebung‘ bleibt für schwerere Fälle. So sehr für schwerere Fälle, dass sie eigentlich für unmöglich gehalten wird. Schon Hannah Arendt bezieht die Rede von Vergebung auf das eigentlich »Unvergebbar«. Das zwischenmenschliche Grundmuster zeigt Vergebung als ein Geschehen zwischen Täter und Opfer. Ja, es bindet sie sogar an das Opfer selbst, das allein das Subjekt der Vergebung sein kann. Bei schweren Vergehen – Hannah Arendt denkt hier an die Shoah – stößt sie aber dann sozusagen an ihre strukturellen Grenzen: Dem Opfer könnte die Vergebung als Loslösung der Täter von ihrer Tat gar nicht zugemutet werden. Oder dem Täter ist eine Einsicht in die Verwundung durch seine Tat oder seine Beteiligung an der Verwundung gar nicht möglich. (Das wäre ein

---

<sup>15</sup> A. a. O., 66.

<sup>16</sup> Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967 (aus dem Englischen von ders., *The Human Condition*, Chicago 1958), 235 ff.; dies., *Freiheit und Politik*, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich 2000, 201–226; s. dazu Frettlöh, *Der auferweckte* (s. Anm. 9), 191–199.

<sup>17</sup> Zur Nachsicht vgl. Kodalle, *Verzeihung denken*, 237–265.

großer Unterschied zur Situation des Verzeihens.) Und wenn man genau hinschaut, ist Vergebung zwischenmenschlich auch nicht einfach zweipolig als Geschehen zwischen Täter und Opfer zu denken. Vielmehr betrifft sie Menschen synchron in einem Netzwerk von Verstrickungen und diachron in Wirkungen »bis ins dritte und vierte Glied« sowohl auf der Täter- wie auf der Opferseite. Schwierigkeiten der Vergebung haben je konkret unterschiedliche Schwierigkeitselemente und die schwierigste Konstellation ist vielleicht die, dass Opfer durchaus nicht generell empirisch »erlöst« sind, wenn sie vergeben. Das Recht der Opfer auf Nicht-Vergeben wird in der Psychologie und Philosophie der Gegenwart immer wieder herausgestellt.<sup>18</sup>

Und doch ist damit noch nicht alles gesagt. Mit Erstaunen können wir den Verfechter der bedingungslosen Vergebung als »freie Gabe«, Jaques Derrida, im Jahr 2000 in einem Interview Skepsis zu dieser seiner eigenen These äußern hören. Auch Derrida hält Vergebung eigentlich für eine Unmöglichkeit, jedenfalls wenn man sie als eine freie, bedingungslose Tat – »Gabe« – verstehen möchte. Und gäbe es eine solche Vergebung – und nur so kann Vergebung nach Derrida eigentlich nur sein –, so gäbe es auch eigentlich nichts Unvergebbares. In dem Interview aber ringt Derrida mit dieser Einsicht und fürchtet, dass das Ideal einer bedingungslosen Vergebung eine Abstraktion der konkret sich vollziehenden Vergebung und ihrer Entfaltung im zwischenmenschlichen Versöhnungsprozess bedeuten könnte. Es geht ihm also um genau das Problem, das oben am Beispiel der Liturgie aufgezeigt worden ist. Das heftige Plädoyer für die reine, bedingungslose Vergebung ist auch hier spürbar, aber sie bekommt ausdrücklich einen Kompagnon beigegeben, nämlich »die Ordnung der Bedingung«, die »historische Ökologie« eines jeden konkreten Kontextes von Vergabungs-geschehen.<sup>19</sup> Das Verhältnis dieser beiden Dimensionen wird in einer Spannung beschrieben, die an die Zwei-Naturen-Lehre erinnert: sie seien »*unversöhnlich, aber unzertrennlich*«. <sup>20</sup> Es ist Derridas Grundvertrauen in die Wirklichkeit zuzuschreiben, dass die Paradoxie der notwendigen Bedingungslosigkeit von Vergebung nicht ins Erfahrungschaos führt. Und dann gibt es auch Vergebung des sogar Unverzeihlichen. Sie ist zwar ein »Wahnsinn«, wie er sagt. Vielleicht kann man sagen: ein Wunder, auf das mit Risiko-Freude gesetzt und das mit allem Mut zum Sein erwartet werden kann. Sie 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

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*. London/New York 2003. 51; ebenso ders., *Forgiveness and Incarnation*, in: John D. Caputo/Mark Dooley/Michael J. Seanlon (Hrsg.): *Questioning God*. Bloomington 2001, 92–128, 99.

<sup>19</sup> Vgl. Jaques Derrida/Michel Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*. Jaques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka, in: *Lettre International* 48, 2000, 10–18, 14.

<sup>20</sup> Ebd.

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.

## 5. Theologische Lösungsangebote

Auch in der Theologie wird über dieses Problem nachgedacht. Die Verweiszusammenhänge sind vornehmlich biblische: Zuallererst wäre da die fünfte Vaterunserbitte »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern«; da wäre das Gleichnis vom großen Weltgericht im Matthäusevangelium, in dem der ganz und gar »säkulare«, humanistische Einsatz für den bedürftigen Nächsten von Christus als Gottesdienst interpretiert wird; und da wäre grundsätzlich in der christlichen Sozialethik die Frage, wie die Verheißung Gottes auf die Errichtung des Reiches Gottes und eine ethische Entsprechung der Menschen zusammen gedacht werden können. Für unsere spezifische Frage wäre das: Können wir eine Entsprechung denken, in der die zwischenmenschliche Vergebung der göttlichen zugeordnet wird?

Heike Springhart hat in dem zu Anfang erwähnten Beitrag auf ein Konzept der jüngeren katholischen Theologie hingewiesen, in dem das unbarmherzige Gottesbild der »Vulgär-Anselm-Rezeption« verändert wird in ein starkes responsives Modell der Gott-Mensch-Beziehung. Steil zusammengefasst lautet der Vorschlag von Dirk Ansorge: Gott macht sich der fünften Vaterunserbitte gemäß in seiner Vergebungswirkung von der zwischenmenschlichen Vergebung abhängig. Er vergibt nicht über den Kopf der Opfer hinweg. Seine Vergebung kommt nur dann an, wenn es zwischenmenschlich zu Vergebung kommt.

So verständlich und nachvollziehbar die Verschiebung im Gottesbild hier ist, so mulmig freilich darf einem werden angesichts des Vorschlags, dass das Gott-Mensch-Abhängigkeitsverhältnis nun auf den Kopf gestellt zu werden droht. Das macht auch Heike Springhart unmissverständlich klar, wenn sie fragt, ob nicht in diesem Vorschlag die menschliche Vergebung absolut überfordert werde. Sie fragt das unter Hinweis auf die Erfahrung des Unvergebaren: »Ist es überhaupt vorstellbar, dass Opfer von physischen und psychischen Gewalttaten den Tätern vergeben können? Wird da von den Opfer nicht mehr gefordert als von den Tätern?«<sup>21</sup> Der Zwang zur Vergebung wäre hier noch nicht einmal ein moralischer, sondern ein theologischer.

Die Argumentation mit dem Unvergebaren und der zu vermeidenden Nötigung der Opfer zur Vergebung kann aber auch nur als die Spitze des Eisberges der Erwartung an menschliche Vergebungsfähigkeit schlechthin verstanden

---

<sup>21</sup> Springhart, vergeben (s. Anm. 10), 116.

werden. Denn: Wäre menschliche Vergebung nicht auch überfordert in der Einschätzung ihrer Güte, ihrer Reinheit, ihrer Wahrheit? Liegt nicht in der traditionellen protestantischen Skepsis gegenüber behaupteter oder zumindest erhoffter Uneigennützigkeit menschlicher Werke durchaus eine empirische Berechtigung? Was ich meine: Ist nicht zwischenmenschliche Vergebung auch dann, wenn es die Beteiligten nicht mit dem Unvergebbaren zu tun haben, sondern Vergebung geschehen lassen wollen, ist nicht Vergebung auch dann immer noch umfängen von einer ihr anhaftenden Ambivalenz? Sind nicht Bitte um Vergebung ebenso wie die Gewährung von Vergebung in der Gebrochenheit des Lebens immer darauf angewiesen, vom Empfänger / von der Empfängerin auf ihren Sinn hin ergänzt zu werden, weil sich über die ungetrübte Aufrichtigkeit sowohl der Bitte als auch ihrer Gewährung kein Mensch sicher sein kann? Eberhard Jüngel hat vielleicht darum die Lüge für das Hauptcharakteristikum der Sünde gehalten, und somit würde in theologischer Sicht die Sünde auch die Vergebungsfähigkeit des Menschen beeinflussen.<sup>22</sup>

Für die zwischenmenschliche Vergebung heißt das: Sie kann beeinflusst sein von Kalkülen des (Über)Lebens, von Selbsttäuschung oder vieldimensionalen Fehleinschätzungen und bleibt somit auf allen Seiten der Beteiligten ein Risiko.<sup>23</sup> Der Philosoph Jeffrie G. Murphy warnt daher vor einer Überbewertung der Möglichkeiten von Vergebung und betont auch in der philosophischen Diskussion ihre Begrenztheit.<sup>24</sup> Zum Risiko, sich auf die Ambivalenz einzulassen, kommt im Vergabungsgeschehen noch hinzu, dass es sich um einen schmerzhaften Prozess handelt. Denn weder ist die Bitte um Vergebung oder auch ihr Empfangen in der Regel ein Leichtes für den Täter / die Täterin, noch ist ihre Gewährung leicht für das Opfer. Beide müssen sich in Angst um den Verlust

---

<sup>22</sup> Vgl. Hans-Christoph Askani, Art. Vergebung der Sünden IV Systematisch-theologisch, in: TRE 34, 678–686, 680 mit Verweis auf Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, <sup>3</sup>1999, 90.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Jeffrie G. Murphy, Getting Even. Forgiveness and its Limits, Oxford 2003.

ihrer Würde ihrer Schuld bzw. ihrer outenden Entblößung und einer entsprechenden Form von Scham stellen.<sup>25</sup> Hans-Christoph Askani spricht von erneut zu erfahrendem Schmerz der ursprünglichen Verletzung.<sup>26</sup>

Kurzum: Davon kann Gott nicht abhängig gedacht werden und somit trifft der Vorschlag Ansorges das *ceterum censeo* des lutherischen *simul iustus et peccator*, an das Heike Springhart hier zu Recht erinnert. Das aber müsste heißen: Wenn der Mensch überhaupt vergibt, dann in der Gebrochenheit seiner Vergebungsfähigkeit und innerhalb des Risikos seines Gelingens, als von Gott angenommener und doch (noch) von Sünde umfangener.

Wir landen also bei einem ähnlichen Paradox wie Derrida mit seiner möglichen Unmöglichkeit der Vergebung. Und auch er bleibt ja, wie oben gesehen, nicht da stehen bei der Unmöglichkeit, sondern baut die Unmöglichkeit zu einer paradoxen möglichen Unmöglichkeit wieder auf, die er sich nicht scheut, mit Begriffen wie dem Messianischen oder einem Wunder in Verbindung zu bringen. Ich denke, dass wir Derridas phänomenologische Kontemplation eigentlich ganz hilfreich als Beleuchtung der lutherischen Rechtfertigungslehre verwenden können: Sie ist ja mit ihrer Spannung aus gerechtfertigt durch Gottes Gnade allein und doch bleibender Sündhaftigkeit in ähnlicher Weise darauf bedacht, Gottes Wirken inmitten eines Realismus der Gebrochenheit der Schöpfung ins Auge zu fassen. Darauf würde ich nicht verzichten wollen. Und das müssen wir auch nicht. Denn leichter noch als Derrida können wir in der Theologie eschatologisch vom »Wunder« der noch zu erwartenden Erfüllung sprechen, die – das meinen wir ja mit Eschatologie – in die Gebrochenheit der Gegenwart hineinragt. Ich denke, dass die bonhoeffersche Unterscheidung vom Letzten und Vorletzten eine sinnvolle Unterscheidung ist, weil Bonhoeffer in Auseinandersetzung mit der falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre der Deutschen Christen betont, dass das Letzte schon in das Vorletzte hineinwirkend gedacht werden

---

<sup>25</sup> Der Schamforscher Stephan Marks schreibt dazu: »Erlebt eine Person ein überwältigendes ›Zuviele‹ 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 (Hrsg.): *Verstrickt in Schuld – gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn 2015, 33–42; vgl. auch ders., *Scham – eine tabuisierte Emotion*, Ostfildern 2009.

<sup>26</sup> Askani, *Vergebung der Sünden*, 683 unter Verweis auf Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. II. Zweiter Teil, *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen 1979, 198.

müsse.<sup>27</sup> Heike Springhart setzt die beiden Aspekte auf eine zeitliche Schiene, wenn sie das Vorletzte auf das Letzte des Jüngsten Gerichts und der hier aufgerichtet werdenden Gerechtigkeit der neuen Schöpfung zulaufen lässt. Damit wäre auch die Gebrochenheit zwischenmenschlicher Vergebung in einen zeitlichen Prozess gedehnt, wodurch vor allem den Opfern buchstäblich Zeit gegeben wird, nicht zu vergeben, wiewohl auch dies bereits umfassen gedacht wird vom Letzten der aufrichtenden Gerechtigkeit Gottes. Bezüglich der Täter wird in diesem Zusammenhang immer wieder auch auf Bonhoeffers Bild von der Vernarbung der Schuld zurückgegriffen, mit dem er sagen will, dass im Vorletzten aus dem Letzten zu leben auch bedeuten kann, mit der bleibenden Schuld leben zu können.<sup>28</sup> Christian Link verschränkt auf diese Weise sogar die zwischenmenschliche Bemühung um Wiedergutmachung in diesen eschatologischen Vergebungsprozess, etwa um die zwischenmenschliche Bearbeitung der bleibenden Schuld in historischen Konflikten auch theologisch ernst zu nehmen. Sie ist nicht Bedingung und nicht hinreichend, aber doch ein unzureichender Versuch der Versöhnung.<sup>29</sup> Das alles ist die mögliche Unmöglichkeit der Vergebung.

Das Konzept der eschatologischen Verflechtung von Gottes Letztem und menschlichem Vorletzten erlaubt es, Gottes Vergebung und menschliche Vergebung zu differenzieren und doch nicht zu trennen. Das soteriologische bi-polare Modell Anselms wäre so aufgefaltet multidimensional bis in das Jüngste Gericht hinein, das so mit allem theologischen Recht seinen absoluten Schrecken verliert. Aber es bleibt in ihm die Asymmetrie von Gott und Mensch erhalten, die sich in der theologischen Konzeptbildung in unterschiedlicher Weise zeigt. Vor allem findet sie im chronologischen Bild von der bereits durch Christus vollbrachten Erlösung und Vergebung Gottes Gestalt, was nichts anderes darstellt als das Credo, dass mitten im Vorletzten fest mit der Wirksamkeit von Gottes Letztem zu rechnen ist. Heike Springhart sagt das so: »Auf der Basis dieser Unterscheidung [sc. von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung] ist es zentral, die geschehene Versöhnung zwischen Mensch und Gott *nicht nur* im Sinne eines deklaratorischen Ein-für-all-Mal zu verstehen. Vielmehr ist *von*

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004, 497 ff.

<sup>28</sup> Dietrich Bonhoeffer, Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung, in: ders., Ethik, hrsg. von Ilse Tödt, (DBW 6), München 1992, 125–136, 134 f.; vgl. dazu auch Christian Link, »... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«. Anmerkungen zur religiösen und politischen Semantik der »Wiedergutmachung«, in: Hanns-Peter Großhans u. a. (Hrsg.): Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 275–287, 285–286.

<sup>29</sup> Link, Schuldigern (s. Anm. 28), 285–286.

*dort her* auch ein geschichtlicher Erwartungs- und Verheißungshorizont eröffnet, in dessen Licht sich konkrete Lebens- und Schuldgeschichten ereignen.«<sup>30</sup> »Von dort her« läuft der Prozess, so die zeitliche Gestalt der Asymmetrie von Gott und Mensch. Der praktische Theologe Frank Lütze schlägt übrigens einen Metaphernwechsel vor, um das zu verdeutlichen. Vergebung Gottes solle weniger als ein – ich ergänze: punktuelles – Lossprechen verstanden werden, sondern eher wie 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.<sup>31</sup> Gottes Vergebung ist sein Versprechen heilsamer Begleitung. Bei Lütze wird somit von Gottes Vergebung und der Vergebung der Menschen allenfalls äquivok gesprochen. Entgegen der klassischen, punktuell wirkenden Vergebungszusage im 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.

Zum Abschluss möchte ich noch mein Versprechen halten und zeigen wie Jane Gardam, die zu Anfang zitierte Geschichte theologisch weiterführt: Auch sie lässt das Bekenntnis des Protagonisten Edward, der ja Opfer und Täter zugleich ist, nicht in ein kirchlich initiiertes Vergebungsritual einmünden. Gott wird gerade nicht um Vergebung gebeten. Jedenfalls nicht ausdrücklich. Vielleicht aber doch implizit?

»Sie alle drei saßen schweigend in dem teuren, heilsamen Hotel im englischen Spätherbst.

»Und Sie möchten, dass ich Ihnen die Absolution erteile?«, fragte Father Tansy.

»Sie bereuen?«

Eddie Feathers, Old Filth, der Richter, Fevvers, eine Autorität des Inner Temple, Teddy – Stützpfiler der Gerechtigkeit, Richter im Namen der Wahrheit – sagte zunächst nichts. »Nichts«, sagte er schließlich. »Das tue ich nicht. Ich kann nicht.«

»Nein, ich auch nicht«, sagte Babs. »Und Claire auch nicht, das weiß ich.«

[...]

»Ich wollte mein Bedauern ausdrücken«, sagte Filth. »Mein Mitleid mit ihr. Mit Ma Didds. Ich habe Hunderte von Fällen verhandelt, die teilweise sehr viel boshafter waren als das. An manche kann ich bis heute nicht mal denken, weil ich es nicht ertrage. Ich meine nicht, dass ich meine Urteile nicht ertrage – da muss man ein dickes Fell haben –, sondern ich ertrage die Grausamkeit im Herzen dieser schlechten Welt nicht. Die Rachegefühle, die sogar Kinder haben. Es ist alles da und wartet, gebraucht zu werden. Ohne Liebe. Cumberledge hat Gnade. Das ist alles, was ich sagen kann. Wir hatten sie nicht.«

---

<sup>30</sup> Springhart, vergeben (s. Anm. 10), 119.

<sup>31</sup> Lütze, Im Angesicht, 72–75.

Sie blieben sitzen.

Der Hund streckte sich und gähnte, sprang vom Bett und legte Babs den Kopf auf den Schoß.

»Lassen Sie uns das allgemeine Schuldbekenntnis beten«, sagte Tansy. »Gemeinsam.«

Das taten sie, und Filth erinnerte sich, wie sie ihm die Worte eingebläut hatte.

Dann sagte Tansy: »Lasset uns beten. Barmherziger Gott, sieh auf diese deine Kinder. Heile sie und halte sie in deinen ewigen Armen.«<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Gardam, Ein untadeliger Mann (s. Anm. 2), 332 f.