

Die anthropologische Dimension

Jan Peters

Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen

Vergebung setzt immer eine Beziehung voraus. Gewöhnlich handelt es sich dabei um einen Prozeß, der sich zwischen ganz bestimmten Personen oder aber zwischen Gott und einem ganz bestimmten Gläubigen abspielt. Die Spiritualität dieser Vergebungstat kann dann gesucht werden in der Erfahrung des Empfangens von Vergebung oder des Schenkens von Vergebung und in der Beziehung zwischen diesen beiden Erfahrungen. Diese Form von Vergebung ist bereits komplex genug. Sie wird aber noch komplexer, wenn der Vergebung schenkende Teil eine soziale Gruppe ist: eine Kirche, ein Staat, ein Volk, eine Familie. Das Subjekt der Vergebung ist dann nicht mehr eine ganz bestimmte Person, sondern eine differenzierte Gruppe, und auch der Empfänger dieser Vergebung ist eine Gruppe. Es kommt dann zu einem langdauernden Prozeß, in dem es schwierig ist, die Erfahrung von Vergebung-Schenken und Vergebung-Empfangen zu bestimmen. Überdies geschieht es nur selten, daß in sozialen Beziehungen, also zwischen Familien, Kirchen, Völkern, kulturellen Minderheiten usw. Vergebung gewährt wird.

In der Heiligen Schrift spielt diese Art von Vergebung eine Rolle in der religiösen Beziehung zwischen dem Volk und Gott. Hier ist z. B. zu denken an das große Gebet um Vergebung für das Volk von Sodom in Gen 18,22–33; an das Eintreten des Propheten Amos zugunsten des vom Untergang bedrohten Volkes in Am 7,1–7;

an die Vergebung, die zu einem Eheschluß zwischen Gott und seinem Volk führt, in Hos 2,21–22 und bei Jeremia. Auch die Erfahrung der Verbannung wird von den Propheten zur Entwicklung einer Spiritualität der Vergebung ausgeweitet. Die großen nationalen Schuldbekennnisse in Esra 9, 6–15 und in Neh 9,5–37, Bar 1,16–3,8 bieten Ansätze für die soziale Dimension von Vergebung, aber die Partner in diesem Prozeß sind Gott und das Volk.

In der Befreiungstheologie werden diese Ansätze sozialer Vergebung ausgearbeitet zu einer Spiritualität der Vergebung zwischen sozialen Klassen. Doch auch in der europäischen Geschichte ist etwas zu finden von der sozialen Dimension von Vergebung, wenn auch Vergebung in diesen Situationen arg verkürzt und minimalisiert wird. Im frühen Mittelalter machte sich die große und reiche Abtei Cluny zur Vorkämpferin eines Experimentes der Vergebung in den sozialen Beziehungen zwischen immer noch streitsüchtigen Nachbarn, nämlich den halbzivilisierten feudalen Territorialherren, die mehr oder minder in fortdauerndem Krieg miteinander lebten. Dieses Experiment, die *treuga Dei*, der Gottesfriede, bestand darin, daß die Territorialherren von Donnerstag bis Montag nicht gegeneinander kämpfen durften, «weil dies Hohe Tage waren».

Dieser Gedanke des Gottesfriedens entstand im Mittelalter in Frankreich, wo die zentrale staatliche Autorität in nachkarolingischer Zeit zu schwach war, um wirklich Frieden zu gewährleisten. Im Jahr 989 trat eine Synode von Poitiers gegen alle Friedensstörer auf, indem sie ihnen den Kirchenbann androhte. Auf der Synode von Aquitanien im Jahr 1040 wurde aber dann zum ersten Mal ganz offiziell ein Gottesfriede verkündigt: Jeweils von Donnerstag bis Montagmorgen, an den Tagen also, die durch Christi Heilstaten eine höhere Bedeutung erhalten hatten, sollte jeder frei von Feindschaft und Furcht unter dem Schutz göttlicher Vergebung und göttlichen Friedens leben können. Später kamen noch einige besondere Zeiten hinzu, welche den Gottesfrieden noch weiter ausdehnten, und zwar die Zeit vom 1. Adventssonntag bis zum Sonntag nach dem Fest der Erscheinung des Herrn, sodann die Zeit vom 1. Fastensonntag bis zum Sonntag nach Ostern und schließlich noch alle höheren Kirchenfeste¹.

Im Jahr 1085 wurde auf einer Synode von Mainz in Gegenwart des Kaisers der Gottesfriede

für das ganze Heilige Römische Reich eingeführt. Auf dem Konzil von Clermont-Ferrand im Jahr 1095 wurde eine allgemeine Regelung des Gottesfriedens beschlossen. Der Gottesfriede hat aber allein dort wirkliche Bedeutung gehabt, wo eine schwache weltliche Regierung bestand.

In späterer Zeit wurde das Wort Gottesfriede oft angewendet zur Bezeichnung eines Waffenstillstandes im politischen Streit. So beschlossen Republikaner und Monarchisten einen Gottesfrieden in der Zeit, als Frankreich nach dem Frieden von Frankfurt 1871 teilweise von deutschen Truppen besetzt war, während 1914 in den meisten kriegführenden Ländern ein Gottesfriede zwischen bürgerlichen und sozialistischen Parteien zustande kam, was sich übrigens auch im letzten Weltkrieg nochmals wiederholte.

Es stimmt sicherlich, daß so etwas wie ein Gottesfriede noch keine vollständige Vergebung bedeutete. Es ging dabei höchstens darum, die Aggressivität etwas zu zügeln. Und doch enthält auch dies schon ein Element von Spiritualität: nämlich das Feind-Denken aufzugeben, und mochte es auch nur für eine kurze Zeit sein, und zwar aus der Überzeugung, daß eigentlich eine bessere Beziehung zwischen Menschen möglich sei².

In einem derartigen Experiment wie dem Gottesfrieden fand jedenfalls die gläubige Kreativität im Prozeß der Vergebung einen vorläufigen Ausdruck. Wer die heutigen Bemühungen um Vergebung innerhalb sozialer Beziehungen näher betrachtet, gewinnt den Eindruck, daß eben diese Kreativität, das Herausfinden von Formen und einer Sprache der Vergebung einen kräftigen Knacks bekommen hat. Wir wollen diese beiden Aspekte, die Seltenheit von Vergebung in sozialer Beziehung und die Kreativität im Prozeß der Vergebung näher betrachten.

I. Die Seltenheit von Vergebung

Wir haben vorher schon angemerkt, daß der Prozeß von Vergebung nur mühsam in Gang kommt, wenn man selbst keine Vergebung empfangen hat. Im Vergabevorgang ist die Erfahrung, «daß uns vergeben ist», gewöhnlich der Ausgangspunkt für eine Spiritualität der Vergebung. Weiter unten in diesem Beitrag kommen wir nochmals darauf zurück, weil zufolge einer bestimmten Richtung der Humanwissenschaften heute kein Bedarf für Vergebung mehr besteht,

weil das Schuldgefühl schwinde. Danach soll die Erfahrung, «daß uns vergeben ist», als geistige Erfahrung kaum noch vorkommen. Jedenfalls ist die Seltenheit von Vergebung eine Tatsache³.

Wer z. B. das Wort «Vergabung» im Zusammenhang mit dem Nazismus in den Mund nimmt, wird schon bald als jemand betrachtet, der Schuld zudecken will. Wer in innerkirchlichem Zusammenhang die oft böseartig aufgeputschten Gefühle von Feindschaft zwischen Gruppen von Christen mit der doch christlichen Ethik der Vergebung angeht, wird schnell dem Lager der Unorthodoxen zugerechnet, die besser die Kirche verlassen sollten. Auf politischem und religiösem Gebiet wird keine Initiative in Richtung auf Vergebung unternommen. Auch nicht zwischen Ost und West. Wohl versucht man, dem Begriff «Kollektivschuld» durch historische Studien und durch die Übernahme von Resultaten der Humanwissenschaften einen konkreteren Inhalt zu geben. Wenn aber der Erfahrung von Vergebung im Wachsen des Vergabeprozesses primäre Bedeutung zukommt, dann wird die Schuldfrage sekundär sein. Möglicherweise wird die eigentliche Tiefe von Schuld uns erst bewußt in der Erfahrung von Vergebung.

Nun ist die Vergebung aber eine Tat, die nicht erzwingbar ist: von der Familie nicht, von einer Nation nicht und anscheinend auch nicht von einer Kirche. Wir sind uns mehr als früher dessen bewußt, daß Schuld, Vergebung und Buße, wie persönlich sie alle auch sein mögen, keine *rein* zwischenpersönlichen Verhältnisse beinhalten. Die Humanwissenschaften haben uns gelehrt, daß jede freie und persönlich gute Tat oder böse Tat mitbestimmt wird durch historische, politische, sozialpsychologische und gesellschaftliche Situationen. Diese Situationen sind überdies Ergebnisse der guten und bösen Verhaltensweisen von Generationen anderer Schwestern und Brüder. Katholiken erwarten Vergebung von Reformierten, Reformierte von Katholiken; Weiße erwarten Vergebung von Schwarzen und Schwarze von Weißen; Russen von Amerikanern und Amerikaner von Russen; Kapitalisten fordern Vergebung für ihre Ausbeutung von Arbeitnehmern, und Arbeitnehmer trauen dem Angebot von Vergebung durch Kapitalisten nicht. So laufen wir Gefahr, in einen Teufelskreis hineinzugeraten. Man hat anscheinend nie einen Rechtsanspruch auf Vergebung, und man ist grundsätzlich und geschichtlich nicht imstande, anderen zu vergeben.

Und dennoch ist das so erfahrene Unvermögen nicht rein negativ. Für Spiritualität ist ja in all dem auch ein neuer Weg zur Transzendenz zu finden. Oder ist es utopisch, eine unverdiente und nicht erzwingbare Vergebung zu erwarten von einem Transzendenten, dessen göttlicher Name auch «Vergabung» lauten könnte? Oder drehen wir uns unausweichlicher Weise im Kreis, in einem fatalen Mechanismus, der niemandem angerechnet werden kann?

Zweifellos ist der Vorgang menschlichen Vergabens mit vielen durch diesen Teufelskreis verursachten Tragödien gezeichnet. Manchmal dauert es sehr lange, bis wir sehen, wie sehr wir einer beim anderen in der Kreide stehen, und oft tun wir nur so, als ob wir Vergabung schenkten oder als ob wir glaubten, uns sei Vergabung geschenkt worden. Heinrich II. von England weigerte sich, Thomas Becket in der Messe den Friedenskuß zu geben. Er war in diesem Augenblick wahrscheinlich ein besserer Theologe, als ihm selbst bewußt war! Er war davon überzeugt, daß das Geben des Friedenskusses in der Messe die Vorstellung erwecke, daß die Fehde zwischen ihm und Thomas vergeben sei (was aber nicht der Fall war) und daß diese Geste ihn verpflichten würde, wenigstens jetzt zu versuchen, dem Thomas Becket Vergabung zu schenken (was er aber gar nicht wollte). Stellen Sie sich jetzt vor, daß in diesem Augenblick ein katholischer Marxist aus Osteuropa in London einer Messe beiwohne. Sollte er den Friedenskuß geben oder empfangen? Wahrscheinlich wohl, denn wir sind doch «zivilisierte Menschen». Wir wären dann wohl dabei, mit Hilfe eines Symbols zu radebrechen. Christliche Vergabung kann doch nicht plötzlich bei der Oder-Neiße-Linie haltmachen! Denn sonst würden wir die Kirche entkirchlichen. Aber dennoch stoßen wir Tag für Tag auf dieses Radebrechen mit dem Symbol der Vergabung, auch in den Kirchen.

Kein erzwingbares Recht auf Vergabung zu haben, impliziert eine Abhängigkeit. Wer Vergabung zu empfangen wünscht, ist auch sozial abhängig von anderen. Die Soziologie hat eine ganze Theorie von dieser Abhängigkeit entwickelt. Die Abhängigkeit ist eine Tatsache. Sie ist eine Tatsache, die man innerhalb dieses ganzen Prozesses von Vergabung sicherlich nicht übersehen kann. Auch die Kirchen sind abhängig: Wie gern sie diesen Vergabungsprozeß auch in Gang setzen möchten (falls sie dies wirklich schon wollen), sie können dies nicht autonom,

unabhängig von anderen. Das ist einer der Gründe, warum Vergabung so selten ist. Gruppen würden sich gern von dieser Abhängigkeit befreien (auch in der Befreiungstheologie), aber die Befreiungstheologen sehen, daß gerade dieser Aspekt, nämlich mit der Abhängigkeit umgehen zu lernen, der kritische Umgang mit der Theorie, welche Soziologen über Abhängigkeit entwickelt haben, keine einfache Sache ist. Wenn das Empfangen von Vergabung tatsächlich primär ist in diesem ganzen komplizierten Prozeß von Vergabung, dann setzt das voraus, daß eine andere Gruppe als Spender von Vergabung erkannt wird. Stellt man dann den Vergabenden nicht über den, der Vergabung empfängt? Macht man nicht auf diese Weise die Gruppe, die Vergabung empfangen muß, abhängig von derjenigen, die Vergabung schenkt? Und wird damit nicht wieder eine neue Form von Unfreiheit geschaffen? Und ist das Verlangen nach Freiheit gerade in unserer Zeit nicht stärker als das Bedürfnis nach Vergabung?

Auch dies letztere könnte ein Grund dafür sein, warum die Erfahrung, Vergabung zu empfangen, so selten ist. Wenn Freiheit als individuelle Autonomie verstanden wird, dann wird bei einer Person und sicherlich auch bei einer Gruppe, die Offenheit, Vergabung zuzulassen, auf einen schmalen Türspalt verengt.

Beide Aspekte, die Seltenheit von Vergabung und die Schwierigkeit, wirklich Vergabung zu empfangen, sind aber doch nicht bloß soziologische Handicaps im Prozeß der Vergabung. Beide haben etwas mit dem religiösen Selbstverständnis des Menschen und der Gruppe zu tun. Es geht hier um die Frage, ob Schuld und das Empfangen von Vergabung nicht einfach nur an den Menschen herangeredete Gefühle sind. Ob das Vergabegebere-Können (da doch kein erzwingbarer Rechtsanspruch auf Vergabung besteht) und ob das Nicht-vergeben-Wollen oder Nicht-vergeben-Können nicht ein Schritt in die notwendige Autonomie jedes Menschen und jeder Gesellschaft ist; ob das Fehlen des Bedürfnisses nach Vergabung und das tatsächliche Nichtvergeben und das Fehlen jedes Schuldgefühls nicht auch Kennzeichen eines geistig-geistlichen Wachstums sind. Das ist der spirituelle Aspekt der Frage nach der Funktion der Vergabung in sozialen Beziehungen. Es ist nur einer der Aspekte, welche die Freiheitstheologie anfänglich dazu brachten, die traditionelle Spiritualität in ihrer theologischen Ausbildung hinter sich zu

lassen. War nicht eben jene Spiritualitätsstradition, die man zur Zeit des Aufkommens der Befreiungstheologie in Lateinamerika aus Handbüchern wie dem von Tanquerey kannte, genau die Ursache der apathischen Beruhigung der Lateinamerikaner angesichts ihres Geschicks? War diese Spiritualität selbst nicht europäischbürgerlich, zu bequem, zu sehr auf die sanfte Seite der Gesellschaft abgestimmt? Mußte nicht gerade die Sanftheit dieser Spiritualität ausgewechselt werden gegen Härte?⁴

Nun stimmt es freilich, daß gerade in den letzten fünf, sechs Jahren der Spiritualitätsaspekt von Befreiungstheologen aufs neue in den Vordergrund gerückt wurde und heute in ihrer Theologie einen bevorzugten Platz einnimmt. Dies gilt so sehr, daß selbst jemand wie Ratzinger, so sehr er auch als Gegner der Befreiungstheologie bekannt sein mag, doch eingesehen hat, daß es in der *Spiritualität* der Befreiungstheologie gute Aspekte gab, die er einfach übersehen hatte und die er nun aufmerksamer betrachten will.

In diesem Beitrag wollen wir nicht ausführlich auf diesen von den Befreiungstheologen, vor allem von Gustavo Gutiérrez, aber auch von Leonardo Boff und in geringerem Maße von Ernesto Cardenal neuentdeckten Wert der Spiritualität eingehen. So neu und so exklusiv christlich und uneuropäisch war die Wiederentdeckung der Vergebung auch wieder nicht, auch dort nicht, wo der gesellschaftliche Tatbestand des Klassenkampfes in den Vordergrund trat. Max Scheler⁵ hatte bereits darauf hingewiesen, und zwar noch vor dem Ausbruch des Nazismus und vor der Verherrlichung der «blonden Bestie», die keine Vergebung nötig hatte und die auch selbst nicht bereit war, den Angehörigen niederer Rassen Vergebung zu schenken, die mißliebige Kulturen ausrotten und ausgebeutete Gruppen noch mehr an den Rand der Gesellschaft drängen wollte, um sie schließlich zu vernichten. Darauf wollen wir in einem zweiten Teil noch summarisch eingehen.

II. Kreativität im Prozeß von Vergebung

Wir haben vorher schon gesagt, daß im Prozeß der Vergebung die Erfahrung empfangener Vergebung primär ist und eine schöpferische Kraft besitzt. Ist dieses schöpferische Moment so zu verstehen, daß das Empfangen von Vergebung dabei mitwirkt, das Gefühl von Schuld zu schaf-

fen? Auf diese Weise könnte dann die Erfahrung von Schuld ebenso wie die Erfahrung von Vergabung ein Motiv für das Entstehen von Religion sein. Eine bestimmte Richtung der Psychologie und anderer Humanwissenschaften leitet ja das Entstehen von Religion tatsächlich von diesem für die Vertreter dieser Richtung inferioren und menschenunwürdigen Bedürfnis nach Vergabung her. Ein Autor wie A. Vergote hat sich mit triftigen Argumenten gegen diese Auffassung verwahrt⁶.

Am besten gehen wir hier aus von der Erinnerung an die wohltätige Erfahrung eines Augenblickes, in dem wir Vergabung empfangen haben. Dieses Geschehen steht im Vaterunser nicht von ungefähr *vor* der Bitte um die Fähigkeit, selbst Vergabung schenken zu können. Das Vergeben von Schuld ist sicherlich die Forderung des Evangeliums, die uns am härtesten ankommt. Ein Mann wie Freud betrachtet die Forderung des Evangeliums nach Feindesliebe als unerfüllbar. Ihm zufolge verdient der Mensch dies gar nicht, und außerdem mindere diese Forderung den Wert des Lebens. Übrigens hat man Freud nicht einmal nötig, um sich der scheinbaren Untragbarkeit der Aufgabe, seinen Feinden zu vergeben, bewußt zu werden. Verschiedene Umfragen über die Beziehungen junger Leute zu den Worten und Taten Jesu zeigen, daß diese Sympathie empfinden für den Jesus, der der Ehebrecherin vergibt, daß sie aber empört reagieren auf die Zumutung an die Jünger, sie sollten ihren Feinden vergeben. – Die wohltätige Erfahrung aber, die ein einzelner Mensch durch das Empfangen von Vergabung macht, wird ebenso möglich sein, wenn eine Gruppe, eine Nation oder eine Minderheit Vergebung erfährt.

Es bleibt aber noch bestehen, daß das Erfahren von Vergabung es offenbar mit sich bringt, daß der Vergabende als überlegen anerkannt und daß damit Abhängigkeit geschaffen wird. Hier stellt sich aber die Frage, ob menschliche Autonomie so weit getrieben werden kann, daß der einzelne Mensch oder die einzelne Gruppe niemand anderen mehr nötig hat. Wahrscheinlicher ist noch dies: Dies würde einen Zustand ursprünglicher Unschuld voraussetzen, der eben gerade durch das Anpredigen von Schuldgefühlen verdorben würde. Aber macht denn das Zulassen von Vergabung den Menschen wirklich abhängig? Gibt es denn nicht auch die Erfahrung, daß gerade durch wirkliche Vergabung der Mensch regelrecht gefördert, weitergebracht wird? Durch die

Erfahrung von Vergebung gewinnt man doch den Eindruck, daß einem Wohlwollen entgegengebracht wird: Der andere, der Vergebende, will, daß ich bin, daß es mir so gut wie möglich geht; er zeigt mir, daß er von mir keine Konkurrenz fürchtet. Die Erfahrung von Vergebung bahnt einen Weg zu Freundschaft, Wohlwollen und Zusammenarbeit. Bei diesem Erfahren von Vergebung geht es nicht in erster Linie um die Vergebung benennbarer Übeltaten (Mord, Totschlag, Ehrabschneidung usw.), es geht vielmehr um eine Erfahrung von Seindürfen und zugleich um das Bestätigtwerden in diesem Verlangen, sein zu dürfen. In diesem Sinne wird der Mensch durch Vergebung, durch die Erfahrung von Vergebung, gefördert in seiner Fähigkeit, er selbst zu sein und autonom zu werden in kritischer Freiheit. Diese Erfahrung von Vergebung bestärkt unseren Glauben daran, daß wir nicht überflüssig sind; daß wir sein dürfen; daß wir nicht bloß geduldet sind.

Auch aus dem Blickwinkel des Interesses an Spiritualität könnte man sich hier die Frage stellen, ob das Zunehmen der Selbstmordzahlen heute nicht in Verbindung steht mit der entbehrten Erfahrung von Vergebung. In erfahrener Vergebung kommt der Mensch zu der Entdeckung, daß nicht er selbst die Quelle seines Lebens ist, daß ihm sein Leben vielmehr gegeben ist. Es ist nicht weiter befremdlich, daß in den meisten Sprachen in dem Wort «ver-geben» der Stamm des Tätigkeitswortes «geben» noch mitklingt. In erfahrener Vergebung wird dieses «Gegeben-sein» des Lebens bestätigt und wird überdies eine eigentümliche Autonomie des Menschen bestätigt.

Sollte diese Art der Erfahrung von Vergebung vielleicht auch etwas zu tun haben mit sozialen Beziehungen? Daß wir im *Vaterunser* (!) um die Vergebung *unserer* (!) Schuld bitten, könnte schon in diese Richtung weisen. Wie kann eine Klasse, eine Gruppe, eine Nation, eine Minderheit zu der Erfahrung kommen, daß sie sein dürfen, daß sie gefördert werden in der je eigenen Weise ihrer Existenz? Gehört dazu nicht auch dieses Empfangen von Vergebung seitens anderer Klassen, anderer Gruppe, anderer Minderheiten, anderer Nationen, ohne daß dadurch die eigene Autonomie der Gruppe usw., die diese Vergebung nötig hat, um weiterexistieren zu können, angetastet wird?

Mit gutem Recht sagt Leonardo Boff⁷ über diese Vaterunserbitte: «Schließlich hat diese Bitte

– genau so wie die vorausgehende um unser Brot – eine soziale Dimension. Wir fühlen uns alle als eine Gemeinschaft von Sündern. Sowohl gegenüber Gott wie gegenüber unseren Schwestern und Brüdern stehen wir in der Schuld. Das Brot für unser Leben in Gemeinschaft ist die Vergebung und Barmherzigkeit untereinander. Wenn es daran mangelt, können die uns einenden Bande, die immer wieder zerbrochen werden, nicht wiederhergestellt werden. Gottes Vergebung stellt unsere Gemeinschaft in vertikaler Richtung zum Himmel wieder her; die Vergebung, die wir denen schenken, die uns Böses getan haben, stellt unsere Gemeinschaft in horizontaler Richtung nach allen vier Windrichtungen wieder her. Eine auf Erfahrung gebaute Welt beginnt aufzuleuchten, die Herrschaft Gottes bricht an, und unter dem Regenbogen von Gottes Barmherzigkeit machen die Menschen einen Anfang echten Lebens.»

Die Erfahrung dieser Vergebung scheint mir sowohl bei den Beziehungen zwischen Einzelpersonen wie auch zwischen Gruppen nur dann möglich, wenn diese Vergebung nicht aus «Macht», sondern aus «Kraft» kommt. Macht tastet in der Tat die Autonomie dessen an, der der Vergebung bedarf, um bestehen zu können. Macht wirkt durch Oberherrschaft und Bedrohung und kennt keinen Pardon. Macht wirkt systematisch und logisch und duldet keinen Verzug. Macht befiehlt, hält Monologe und ist von ihrem innersten Wesen her ich-orientiert. «Kraft» dagegen glaubt an den kleinen Anfang, an Wachstum, an Heilung, an ein immer wieder neues Beginnen. Kraft konzentriert sich auf das Positive, das immer weitere Kreise ziehen kann. Kraft ist schöpferisch und schlägt Brücken hinüber zu denen, die unterstützt werden müssen, und zu denen, in denen auch Kraft verborgen ist. Kraft wagt es, scheinbar Schwaches zu tun und zu sagen und läßt sich nicht aus der Fassung bringen durch körperliche Folterung, wirtschaftliche Ausbeutung, doktrinaire Ausstoßung und gesellschaftliche Brandmarkung. Kraft schafft Verbindungen, Macht sperrt aus.

Von bestimmten Seiten⁸ wird das Bedürfnis nach Vergebung als eine Krankheit gebrandmarkt: Ein geistig gesunder Mensch habe keine Vergebung nötig. Dies ist nur eine Variante zur einseitig verstandenen Autonomie. Genauso wie körperliche Krankheit mit Heilmitteln und medizinischer Wissenschaft behandelt werden muß, so müsse auch diese geistige Krankheit (das

Bedürfnis nach Vergebung) mit sozialen Mitteln und sozialwissenschaftlichen Methoden geheilt werden.

Ohne zu verkennen, daß es auch ein Bedürfnis nach Vergebung gibt, das aus Schwäche und geistiger Ungesundheit kommt, das es vorzieht, Religion einzig und allein als Trost und nicht auch als Herausforderung zu sehen, möchte ich doch behaupten, daß das kraftvolle Wagnis, auf das Bedürfnis nach Vergebung einzugehen, auch ein Überschreiten allzu menschlicher Grenzen bedeuten kann: Es kann eine neue Erfahrung des Transzendenten sein, der sich offenbart als jemand, der Vergebung schenkt, als Gott – und dies ohne alle Vorbedingungen. Es ist bezeichnend, daß alle Mystiker, so sehr sich manche von ihnen auch in der Gnade befestigt glauben, doch weiterhin dieses Bedürfnis nach Vergebung erfahren.

Schließlich sollte hier wohl noch über die Sprache, in der von Vergebung die Rede ist, gesprochen werden müssen. Gerade weil es hier um die Funktion geht, welche Vergebung in

sozialen Beziehungen erfüllt, wird Sprache als Kommunikationsmittel eine vornehme Rolle im Erfahrenlassen von Vergebung spielen.

Ganz im allgemeinen kann wohl gesagt werden, daß ein Vergebungswort kein Machtwort sein kann, sondern nur ein Wort, das aus Kraft kommt⁹. Die angelsächsische Sprachphilosophie spricht hier über ein «performatives» Wort: Dies ist eine Weise des Sprechens, die durch ihr Sprechen selbst bewirkt, was sie bedeutet. Hier wird vieles zu lernen sein von der Art und Weise, wie der Psychoanalytiker die Sprache gebraucht, um den Patient von seinem Schuldgefühl zu befreien. Sollte aber nicht auch vieles zu lernen sein von den Worten des Herrn selbst, wo er Menschen gegenübersteht, die Vergebung brauchen, um in der Gesellschaft von damals bestehen zu können? Möglicherweise besteht diese Sprache doch in erster Linie aus Gesten der Vergebung. Die Geste Heinrichs II. gegenüber Thomas Becket war wohl doch nur eine Geste der Macht. Sie ist leider eine Geste, die nur allzuoft in der Geschichte wiederholt wird.

JAN PETERS

1921 in Elsloo, Niederlande, geboren. 1939 Eintritt in den Orden der Unbeschuhten Karmeliter. Studium in Löwen, Madrid und Nimwegen. 1957 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über Johannes vom Kreuz («Glaube und Mystik»), an der Universität Löwen. Lehrte Dogmatik und Spiritualität. Seit Gründung der Zeitschrift *CONCILIUM* Mitglied der Fachsektion Spiritualität. Herausgabe sämtlicher Werke des heiligen Johannes vom Kreuz in neuer Übersetzung und mit ausführlichen Einleitungen (Gent 1980³). Redaktion des Sammelwerkes «Bidden nu» (Beten heute). Veröffentlichte als Autor: *Leven met een melodie. Meditaties over het Geestelijk Hooglied van Sint-Jan van het Kruis* (Hilversum 1984⁴). Als Geistlicher Beirat von Sozialwerken verfaßte er: *Al was het maar je schaduw. Een spiritualiteit voor hulpverlening* (Hilversum 1984). Er ist verantwortlicher Redakteur von «*Handreiking aan vrijwilligers in het pastoraat*» und von «*Speling*». Mitglied der Werkgenootschap Katholieke Theologen in Nederland. Leiter von Gebetspraktika. Anschrift: Wanssumseweg 6, NL-5962 AA Geysteren, Niederlande.

¹ Rowan Williams, *The truce of God. With a foreword by the Archbishop of Canterbury* (Fountpaperbacks, London 1983²) 28.

² Eine ausführliche Biographie zu diesem Thema ist zu finden bei A. Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon* (Paris 1969); für den Aspekt der Spiritualität siehe die Themennummer der Zeitschrift *Vie Spirituelle: Difficultés du pardon*, 131 (1977), Nr. 619.

³ Jan Kerkhofs, *En vergeef ons: Tijdschrift voor geestelijk leven* 40 (1984/6) 646–658.

⁴ Spielerischer und optimistischer ist J. Jankélevich, *Le pardon* (Paris 1971).

⁵ Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 4 Bände; vor allem I. Band: *Christentum und Gesellschaft* (1924).

⁶ A. Vergote, *Religie, geloof en ongelooft* (De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen/Amsterdam 1984) 90.

⁷ Leonardo Boff, *Vater unser; Das Gebet umfassender Befreiung* (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984³).

⁸ Jacques Gagey, *Le pardon à la question: Christus* Nr. 97 (Januar 1978) 121–126.

⁹ François Marty, *Pardon: Dictionnaire Spirituel*, tome XII, col. 215–222 (Paris 1983).

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht