

George Soares-Prabhu

«Wie auch wir vergeben»:
zwischenmenschliche
Vergebung in der Lehre Jesu

Dem indischen Leser, der das Neue Testament in dem Bestreben durchsieht, den spezifischen Reiz seiner Spiritualität auszumachen, springen vermutlich zwei Besonderheiten der neutestamentlichen Weisungen besonders ins Auge. Er wird von der wiederholten und nachdrücklichen Aufforderung zur tatkräftigen Sorge um das Wohl unseres Mitmenschen und von der häufigen Aufforderung, einander zu vergeben, beeindruckt sein. Beides ist sicher nicht ganz neu für ihn. Erbarmen gegenüber unseren Mitmenschen, ja sogar der gesamten Schöpfung gegenüber – *sarvabhūtahite ratāh* (leidenschaftliche Freude am Wohlergehen aller Menschen) in der wunderbaren Formulierung der *Bhagavad Gita* V,25 XII,4 – zeichnet den vollkommen befreiten Menschen in der hinduistischen ebenso wie der buddhistischen Tradition aus; und nirgendwo fand ich die Lehre von der Vergebung so überzeugend und eindringlich ausgedrückt wie in der buddhistischen Geschichte von Dighāvu, dem Prinzen von Kosala, der, als er den Mörder seiner Familie und Usurpator seines Königreiches in seiner Gewalt hatte, dessen Leben schonte, da er sich des Rates seines sterbenden Vaters erinnerte: «Schau nicht in die Ferne (z. B. laß' deinen Haß nicht lange währen), schau nicht auf das Naheliegende (z. B. entzweie dich nicht eifertig mit deinen Freunden), denn Haß wird nicht durch Haß beschwichtigt; Haß beruhigt sich einzig und allein durch den Verzicht auf Haß» (*Mahavagga* X.ii.3–20)¹.

Der indische Leser wird jedoch sogleich die tatkräftige Sorge um den Nächsten und die gegenseitige Vergebung als die beiden Pole (den negativen und den positiven) des *dharmas* Jesu erkennen, jener komplexen Mischung aus Welt-

anschauungen, Werten, Überzeugungen und Vorschriften, die die Gefolgschaft Jesu «beieinanderhält» und zu einer erkennbaren Gemeinde zusammenfügt. Denn wenn dies auch nicht ausschließlich christliche Standpunkte sind, so erhalten sie durch ihren besonderen Stellenwert innerhalb der Lehre Jesu und ihre konkrete Ausgestaltung im Neuen Testament doch eine spezifisch christliche Bedeutung.

Die tätige Sorge um den Nächsten, die sich nicht nur in geistigen Eigenschaften wie der Geduld, der Nachsicht, der liebenden Zuwendung und der Güte ausdrückt (1 Kor 13), sondern ganz konkret auch in der Sorge um die materiellen Bedürfnisse des «Nächsten» (Mt 25,31–46; 1 Joh 3,17; Jas 1,27), wird im Neuen Testament als die oberste Regel eines christlichen Lebens vorgestellt (Mk 12,28–34); während die Vergebung für jene, die uns Unrecht getan haben (Mk 11,25; Mt 6,14–15), und die Aussöhnung mit denen, denen wir Unrecht getan haben (Mt 5,23–24), als unerlässliche Vorbedingungen für das christliche Gebet und den Gottesdienst geltend gemacht werden.

I. Vergebung im Gebet des Herrn

Es ist also nicht erstaunlich, daß die tatkräftige Sorge um die Bedürfnisse unseres Nächsten und die Vergebung für jene, die uns Unrecht getan haben, im Gebet des Herrn (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4) deutlich in Erscheinung treten – in jenem Gebet, das Jesus seinen Jüngern als ein vorbildhaftes Gebet hinterläßt, das ihre besondere Identität als eschatologische Heilsgemeinschaft zum Ausdruck bringen soll (Lk 11,1). Somit enthält das Gebet eine kurze, aber deutliche Zusammenfassung des *dharmas* Jesu. In seiner ursprünglichen, von Joachim Jeremias rekonstruierten Fassung lautete das Gebet wahrscheinlich wie folgt²:

Abba! Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme; unser Brot für den morgigen Tag gib uns heute; vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldigern hiermit vergeben; und laß nicht zu, daß wir von dir abfallen.

Der Anruf des Gebets (*abba*) beschwört die besondere und einzigartige Gotteserfahrung Jesu (das Fundament seines *dharmas*), die er an seine Jünger weitergibt (Mt 11,25–27), damit es auch ihnen möglich sei, Gott zu erfahren (und ihn nicht nur lediglich zu benennen oder sich vorzustellen) als den Vater, dessen sorgende, unbedingte und alles vergebende Liebe allen gilt (Mt

6,25–34; Lk 15,11–31). Die beiden folgenden an Gott gerichteten Bitten (Dein-Bitten) drücken das zentrale Anliegen Jesu aus: das Kommen des Himmelreiches Gottes; denn der Name Gottes wird geheiligt, wenn und in dem Maße, als das Himmelreich sichtbar wird. Zwei Wir-Bitten haben dann zwei komplementäre Aspekte des Himmelreiches zum Inhalt: das Brot des Lebens und die eschatologische Vergebung. Die abschließende Bitte macht uns die gefährliche Situation bewußt, in der wir unser Gebet sprechen; denn unser Leben als Jünger hat einen unsicheren Platz in dieser gewalttätigen, gewinnsüchtigen und machtlüsternen Welt, die Hunger hervorbringt, Vergebung geringschätzt, uns unermüdlich bedrängt und danach trachtet, uns den Werten zu entfremden, die uns dazu bewegen, unser Gebet zu sprechen.

Die beiden Bitten um das tägliche Brot und um Vergebung gehören unmittelbar zusammen. Sie greifen die beiden komplementären Aspekte der *dharma* Jesu (tatkräftiges Sorgen und Versöhnung) auf, die wir weiter oben erwähnten. Denn die Bitte um das tägliche Brot bedient sich eines konkreten Symbols, das unsere tätige Sorge um das Wohl unserer Brüder und Schwestern veranschaulicht, während die Bitte um Vergebung unserer Bereitschaft zur Versöhnung Ausdruck gibt. Zugegeben, das «tägliche Brot» (*ánton epioúision*), um das wir beten, ist nicht nur das materielle Brot, sondern auch das «Brot des Lebens», das heißt, das Geschenk eschatologischen Heils. Jedoch schließt dies auch das «tägliche Brot» mit ein, das wir zu unserem Leben hier und jetzt benötigen. Denn die biblische Eschatologie hat nicht ausschließlich spirituellen oder außerweltlichen Charakter; sie verneint die Geschichte nicht, sondern erfüllt sie. Und da das Himmelreich sich nicht in dem väterlichen Austeilen von Wohltaten erschöpft (denn Gott ist zwar ein nährenden, nicht aber ein schonenden Vater), sondern beides gleichzeitig ist, Geschenk und Verantwortung, beinhaltet unsere Bitte um Brot auch unsere Bereitschaft, unser Brot mit anderen zu teilen und uns für das tägliche Brot derer einzusetzen, die keines haben; ebenso wie das Beten um die eschatologische Gabe der Vergebung Gottes auch unser Bemühen um Vergebung für jene beinhaltet, die uns Schaden zufügen.

Das Versprechen, jenen zu vergeben, die uns Unrecht getan haben, fällt als die einzige Bezugnahme auf eine menschliche Aktivität im Her-

rengebet besonders auf. Dies hebt die Bedeutung der Vergebung im *dharma* Jesu zweifellos nachdrücklich hervor. Die Fähigkeit zu vergeben, ist eindeutig nicht nur eine von vielen Eigenschaften, die das Neue Testament von einem Jünger Jesu erwartet! Sie stellt vielmehr eine absolut notwendige Dimension des christlichen Lebens dar, das sich als eschatologische Existenz in einer endzeitlichen Gemeinde versteht. Denn ohne eine solche Bereitschaft zu vergeben (und Vergebung zu erlangen), ist eine eschatologische Gemeinschaft nicht möglich. Gottes eschatologische Vergebung kann (ebenso wie Gottes sorgende Liebe) in einer vergebenden Gemeinde nur wirksam werden, wenn jene, die diese Vergebung erfahren durften, selbst zur Vergebung bereit sind. Das «Brot des Lebens» kann es nicht geben, wenn nicht auch Vergebung erfahren wird.

II. Die religiöse Dimension der Vergebung

Die im Gebet des Herrn geforderte Bereitschaft zur Vergebung ist deshalb nicht nur als ein erfreulicher Charakterzug oder eine erworbene psychologische Bereitschaft zu verstehen. Sie ist eine religiöse Eigenschaft, die ihre Wurzeln im Innersten der christlichen Erfahrung eines absolut verzeihenden Gottes hat. Das Neue Testament verbindet deshalb unser Vergeben stets mit der Vergebung Gottes. Dieser Zusammenhang wird auf verschiedene, manchmal scheinbar widersprüchliche Weisen formuliert. Markus hält unser Vergeben offenbar für eine Voraussetzung der göttlichen Vergebung, wenn er uns ermahnt: «Wann immer du betest, vergib, wenn etwas zu vergeben ist, damit (*hina*) auch dein Vater im Himmel dir deine Vergehen vergeben möge» (Mk 11,25). Die Lukasversion des Herrenggebets äußert sich auf die gleiche Weise, nur etwas nuancierter: «Und erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir (*kai gár autoi*) erlassen jedem, was er uns schuldig ist» (Lk 11,4). In der Fassung des Matthäus erfährt diese Bitte des Gebets sogar noch eine weitere Abschwächung: «Und erlaß uns unsere Schulden, wie (*hos*) auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben» (Mt 6, 12). Unser Vergeben stellt hier nun keine Bedingung mehr dar, mit der wir uns Gottes Vergebung erst zu verdienen hätten; es wird vielmehr als ein Paradigma für die göttliche Vergebung oder vielmehr als deren Begleiterscheinung gesehen. In seinem unmittelbar folgenden Kommentar zu

dem Gebet aber hebt Matthäus diese Bitte um Vergebung noch einmal besonders hervor und formuliert sie in einer Weise um, die das Bedürfnis zu vergeben, um Vergebung zu erlangen, sogar noch stärker betont als dies bei Markus geschieht: «Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben» (Mt 6, 14–15). Der Kolosserbrief kehrt diesen Zusammenhang aber um! Er erklärt unser eigenes Vergeben nicht zur Vorbedingung der Vergebung, die Jesus uns gewährt, sondern sieht unser Vergeben als eine Folge des Vergebens Jesu, das Modellcharakter für uns habe: «Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr!» (Kol 3,13).

1. Menschliches Vergeben und göttliche Vergebung

Welcher Zusammenhang also besteht zwischen dem menschlichen Vergeben und der Vergebung Gottes? Die ziemlich unklaren und anscheinend widersprüchlichen Formulierungen des Neuen Testaments (auf die wir nicht allzuviel Nachdruck legen wollen, da es sich nicht um theologische Fachtermini handelt) bezeichnen einen Zusammenhang dialektischer Interdependenz, der, so meine ich, seine Wurzeln in der unbegrenzten Vergebungsbereitschaft Gottes hat. Alle Vergebung geht, wie jede Liebe auch, die sie ja nur in einer besonderen Form verkörpert, von Gott aus, der uns zuerst geliebt und vergeben hat (1 Joh 4,7,21; Lk 7,47; Mt 18,23–35). Wenn wir unseren Nächsten lieben (und ihm vergeben), kommt Gottes Liebe (und Vergebung) in uns zur Vollendung (1 Joh 4,12). Das heißt, unsere Erfahrung der liebenden Vergebung Gottes verstärkt sich und unsere Fähigkeit zu lieben und zu vergeben nimmt zu. Sollten wir es ablehnen, unserem Nächsten zu vergeben, wäre auch die Vergebung Gottes für uns nicht mehr erfahrbar – nicht weil Gott jemals aufhören würde zu lieben und zu vergeben (was ihm gar nicht möglich wäre, da er die vergebende Liebe *ist*), sondern weil wir es versäumten, auf seine Vergebung zu antworten, indem wir unserem Mitmenschen Vergebung gewähren und uns dadurch seiner verzeihenden Liebe gegenüber verschließen würden. Die Sonne wird immer wieder scheinen, da sie gar nicht anders kann als immer wieder

aufzugehen; wir sind es, die uns vor ihren warmen Strahlen verbergen oder unsere Augen vor ihrem Licht verschließen.

Die mitmenschliche Vergebung ist die Antwort auf unsere Erfahrung der Vergebung durch Gott und setzt so eine spiralenförmige Bewegung des Vergebens in Gang. Hervorgerufen durch die Erfahrung der vergebenden Liebe Gottes wirkt sie sich wiederum auf unsere Erfahrung aus, indem sie neue Möglichkeiten des Vergebens in uns weckt. Die menschliche Vergebung ist somit sowohl eine Folge unserer Erfahrung der göttlichen Vergebung, als auch (auf einer zweiten Ebene) eine Bedingung für diese. Aus diesem Grunde erscheinen uns die neutestamentlichen Formulierungen zum Thema Vergebung so widersprüchlich und unklar. Sie beschreiben unterschiedliche Momente dieses Kreislaufs der Vergebung, verschiedene Segmente der Spirale also.

2. Vergebung gewähren und Vergebung erlangen

Vom Neuen Testament her wird also klar, daß unsere Vergebungsbereitschaft für unsere Brüder und Schwestern nicht das Ergebnis einer erzwungenen Anstrengung sein kann, die wir in der Hoffnung, uns die Vergebung Gottes verdienen zu können, oder aus der Furcht heraus, wir könnten die göttliche Vergebung verlieren, unternehmen. Unsere Vergebung ist immer die Folge unserer Erfahrung der freien und gütigen Vergebung Gottes. Nur derjenige, der selbst Vergebung erlebt hat, kann wirklich vergeben, und nur derjenige, der Liebe erfahren hat, kann wirklich lieben (Lk 7,36–50).

Die Erfahrung der Vergebung ist somit eine Voraussetzung für die Fähigkeit zu vergeben. Jesu ausdrückliche Anweisung, daß die Vergebung dem Gebet voranzugehen habe (Mk 11,25), entspricht seiner Weisung, daß ein Gottesdienst – wie feierlich er auch immer sei – zu unterbrechen ist, sobald sich die Erinnerung an einen ungelösten Konflikt aufdrängt (Mt 5, 23–24). Diese Weisung Jesu ist bemerkenswert. Die Darbringung einer Gabe am Altar ist ein besonders feierlicher Akt der Anbetung. Dennoch heißt uns Jesus dieses Tun sogleich in dem Moment zu unterbrechen, wo jemand sich erinnert, seinem Bruder oder seiner Schwester ein Unrecht zugefügt zu haben – auch wenn es sich bei einem Unrecht, das sich so unerwartet und unangebracht meldet, wohl kaum um etwas Ernstes handeln kann!³ Wir sind damit wieder bei

dem Grundlegenden des *dharma* Jesu, in dem die Beziehung zu Gott gewöhnlich durch die Beziehung zu unseren Mitmenschen vermittelt ist. Die Geschichte ist der Ort, an dem die Menschheit Gott begegnet. Wir lieben Gott, indem wir unseren Mitmenschen lieben (Mk 12, 38–34); wir erfahren Gottes Vergebung, weil wir unseren Brüdern und Schwestern, die uns Leid zufügten, vergeben (Mt 6, 14–15); wir erstreben die Aussöhnung mit Gott nur, wenn wir uns mit jenen versöhnt haben, denen wir Unrecht getan haben (Mt 5, 23–24).

Die Vergebung des Neuen Testaments umfaßt somit sowohl die Bereitschaft, jenen zu verzeihen, die uns Unrecht getan haben, als auch die Bereitschaft, uns um die Vergebung derer zu bemühen, denen wir Unrecht getan haben. Beides ist erforderlich, wenn unser Vergeben aufrichtig sein soll und nicht in jene typische religiöse Bekundung einer selbstgerechten Herablassung abgleiten soll. In einer aufrichtigen und ungezwungenen Weise zu vergeben lernen wir nämlich nur, wenn wir uns zu unserer Sündhaftigkeit bekennen und es zulassen, daß wir Gottes Vergebung erleben, indem wir von unseren Brüdern und Schwestern Vergebung erbitten und annehmen. Die Unfähigkeit, Vergebung anzunehmen, weist auf die Unfähigkeit zu vergeben hin. Psychologisch ausgedrückt: Wir vergeben anderen nur, wenn wir gelernt haben, uns selbst zu vergeben.

III. Die psychologische Dimension der Vergebung

Die Fähigkeit sich selbst – und damit auch anderen – zu verzeihen, entwickelt sich, wenn wir in uns eine Haltung reifen lassen, die auf das Richten anderer und unserer selbst verzichtet. Tatsächlich wird die Verggebungsbereitschaft bei Lukas mit dem Verzicht auf das Richten gleichgesetzt, wie eine vielsagende Auswahl seiner Aussagen in seiner Predigt über das Richten zeigt (Lk 6, 36–38):

«Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist! Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden. Verurteilt nicht, dann werdet auch ihr nicht verurteilt werden. Erlaßt einander die Schuld, dann wird auch euch die Schuld erlassen werden. Gebt, dann wird auch euch gegeben werden...»

Eine ungewöhnlich treffende Formulierung des christlichen Imperativs («Seid barmherzig – oik-

tirmōn – wie euer Vater barmherzig ist») wird hier in vier formal gleichen Aussagen konkret verdeutlicht. Jede der Aussagen wurde als «heiliges Gesetz» formuliert, das heißt in Form einer göttlichen *lex talionis*, derzufolge alles menschliche Verhalten in der Gegenwart einmal von einer entsprechenden göttlichen Handlung in der eschatologischen Zukunft beantwortet werden wird (beachten Sie das Passiv in der theologischen Formulierung!)⁴. Zwei gleichlautenden Verboten («Richtet nicht», «Verurteilt nicht») entsprechen zwei Aufforderungen («Vergebt», «Gebt»), was an die beiden grundlegenden Wir-Bitten (um Brot und Vergebung) des Herrengebets erinnert. Die Vergebung wird also mit einer Ablehnung der Verurteilung verknüpft.

1. Wir wagen es nicht zu verurteilen, da wir alle Sünder sind

Wie also können wir eine solche nicht richtende Einstellung, die es ablehnt zu verurteilen, erreichen? Offensichtlich zögern wir mit der Verurteilung jener, die uns Unrecht getan haben, wenn uns bewußt ist, daß wir ebenso sündig sind wie sie. Das Neue Testament besteht nachdrücklich auf der universalen Sündhaftigkeit der Menschheit, die uns alle ohne Ausnahme zu Schuldern gegenüber der Gnade Gottes macht (Röm 5, 12–21; 1 Joh 1, 8–10). Ein solches Sündenbewußtsein ist weniger Ausdruck einer pessimistischen Sicht der menschlichen Natur als vielmehr das Ergebnis eines außerordentlich gründlichen Verständnisses dessen, wie das Verhalten des Menschen sein sollte. Jesus verschärfte die Normen eines angemessenen menschlichen Verhaltens (Liebe) dermaßen, daß jeder Anspruch auf Sündenlosigkeit von vornherein unmöglich geworden ist. Dies wird uns eindrucksvoll in den beiden ersten gegensätzlichen Formulierungen der Bergpredigt nach Matthäus nahegebracht (Mt 5, 21–32). Anders als die folgenden drei Gegensatzpaare (Mt 5, 33–48) führen diese nicht zu einem Verbot oder einer Verfügung. Stattdessen schließt jede mit der prinzipiellen Feststellung, daß Zornesäußerungen wie ein Mord geahndet werden (Mt 5, 21–22) und daß ein beghehrlicher Blick einem Ehebruch gleichkommt (Mt 5, 27–28). Wenn uns aber bereits solch spontane Ausdrücke der menschlichen Aggressivität, wie sie Zorn und erotische Faszination sind, auf eine Ebene mit Mördern und Ehebrechern stellt, dann kann doch wirklich niemand

mehr für sich in Anspruch nehmen, ohne Sünde zu sein und es wagen, den ersten Stein zu werfen (Joh 8, 2–11)⁵. Wir wagen es nicht, uns anzumaßen, den Splitter aus dem Auge unseres Bruders zu entfernen, weil wir alle den Balken in unserem eigenen Auge haben (Mt 7, 3–5).

2. Wir wagen es nicht, andere zu richten, da wir nicht in die Herzen der Menschen blicken können

Letztendlich ist unser Verzicht auf ein Verurteilen jener, die uns verletzt haben, Teil einer umfassenderen und fundamentaleren Haltung, um die Jesus uns anhält, wenn er uns einlädt, das Richten gänzlich zu unterlassen: «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!» (Mt 7, 1)⁶. Ein jegliches Richten wird hier ausgeschlossen, weil nur Gott das Herz eines Menschen kennen kann, in dem allein die ethische Qualität eines Tuns beschlossen liegt (Mk 7, 14–23).

In einem Zeitalter, das von den großen «Meistern des Mißtrauens», Nietzsche, Freud und Marx⁷, vor den verdeckten Motiven des menschlichen Verhaltens – personalen wie sozialen – gewarnt worden ist, leuchtet uns die Logik des Verbots Jesu um so mehr ein, auch wenn uns seine Realisierung in der Praxis nach wie vor schwierig erscheint. Wir vergeben, weil wir kein Recht haben, andere zu richten; und wir haben nicht das Recht zu verurteilen, weil es uns nicht gegeben ist, in die Herzen der Menschen zu schauen. Aufgrund der Unsicherheit, die aus diesem Mangel an Einblick in die Beweggründe menschlichen Handelns folgt, sieht sich der Jünger Jesu in seiner Liebe sogar veranlaßt zu verzeihen, anstatt zu verurteilen. «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23, 24), sagt Jesus im Blick auf seine Henker und gibt so seinen Jüngern ein Beispiel der Vergebung, das über den Verzicht auf eine Verurteilung noch hinausgeht und eine ausdrückliche Abschwächung des Vergehens vornimmt!

Grundlegend für die Lehre Jesu aber ist ein absolutes Verbot, das jeden Versuch grundsätzlich untersagt, irgendjemanden auf irgendeine, wie auch immer geartete Weise zu richten. Ein indischer Leser wird dies teilweise zu würdigen wissen, da auch in seiner Tradition ein nicht urteilendes Bewußtsein als der Beginn (und das Ende) der Weisheit und das Herz aller Vergebung gilt. «Wenn ich etwas verstehen will», schreibt Krishnamurti, «muß ich es schlicht wahrnehmen; ich darf es nicht kritisieren, nicht

verurteilen, nicht als ein Vergnügen anstreben oder es als unerfreulich meiden wollen. Lediglich der schweigsamen (das heißt nicht richtenden oder urteilenden) Wahrnehmung eines Sachverhalts bedarf es»⁸. «Lehre mich zu vergeben», bittet ein Schüler seinen Lehrer in einer alten indischen Geschichte. «Wenn du nicht verurteilt hättest», lautet die Antwort, «würdest du nicht vergeben müssen.»⁹

IV. Die politische Dimension der Vergebung

Das Richten anderer zu vermeiden, heißt natürlich nicht, das Böse, das sie anrichten, stillschweigend zu dulden. Sündern zu vergeben, heißt nicht, die Sünde zu billigen, weder in persönlicher noch in sozialer Hinsicht. Denn die Vergebung, die das Neue Testament meint, entschuldigt die Sünde nicht noch toleriert sie sie; sie überwindet sie (Röm 12, 21). Ebenso wie die Feindesliebe (Lk 6, 34–35), die nur eine andere Bezeichnung ist, ist die Vergebung ein völlig dynamischer, ja sogar «aggressiver» Akt¹⁰. Sie ist zwar nicht gerade affektiv, aber effektiv. Sie führt nicht nur zu einem Wandel im Innern desjenigen, der vergibt, sondern auch zu einer Veränderung der Situation dessen, der Vergebung empfängt.

1. Vergebung und Reue

Die biblische Erzählung von der Heilung des Gelähmten von Kafarnaum bringt dies symbolisch zum Ausdruck (Mk 2, 1–12). Denn hier wird die Vergebung der Sünden des Gelähmten («Deine Sünden sind dir vergeben!») durch die Heilung seiner Lähmung offenbar («Nimm dein Bett und geh!»). Die Vergebung seiner Sünden führt zur Genesung des Gelähmten und wird auf diese Weise offenkundig. Zugegeben, die Erzählung, wie sie die synoptischen Evangelien wiedergeben, ist als eine apologetische Rechtfertigung der Autorität Jesu und seiner Gemeinde, Sünden zu vergeben, gedacht; eine Autorität, die auf der Vollmacht Jesu zu heilen beruht. Es ist dies aber eine eindeutig sekundäre Bedeutung, die der ursprünglichen Wundererzählung durch das Einfügen eines kontroversen Dialogs (Mk 2, 6–10) hinzugefügt wurde (Mk 2, 1–5; 11–12). Die Beifügung des Dialogs ist aber nicht willkürlich erfolgt. Wahrscheinlich wurde sie als erläuternder Zusatz verstanden, in Anspielung auf die Sündenvergebung, die bereits Bestandteil der

ursprünglichen Wundererzählung – oder doch zumindest implizit in dieser enthalten – war¹¹. Denn als Zeichen des Himmelreiches sind «alle Wunderheilungen Jesu Symbole der ... Sündenvergebung, die die Gemeinschaft der Menschen mit Gott wiederherstellt»¹². So ist auch die Heilung des Gelähmten als eine sichtbare Manifestation der Vergabung seiner Sünden gemeint; wirkliche Vergabung heilt.

Eine ähnliche Unterweisung erteilt die Erzählung von Simon, dem Pharisäer, und der Sünderin (Lk 7, 36–50). Die Liebe, die die Sünderin Jesus erweist, ist ein Zeichen dafür, «daß ihr ihre vielen Sünden vergeben sind» (Lk 7, 47). Diese Erfahrung der Vergabung ermöglicht es der Frau, zu lieben. Die Vergabung verwandelt sie. Simon dagegen erfährt keine Veränderung, weil er es sich nicht gestattet, Vergabung zu erfahren. Er bleibt weiterhin der nicht vergebende, richtende Mensch, der er immer war. Er, nicht die Frau, ist der wirkliche (reuele und ohne Vergabung gebliebene) Sünder. Die Erfahrung der Vergabung ermöglicht es einem Menschen also, zu lieben.

Auch das Leben von Zachäus (Lk 19, 1–10) ändert sich von Grund auf, als er der vergebenden Annahme Jesu begegnet. «Die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück» (Lk 19, 8). Die Erfahrung, daß ihm vergeben ist, weckt seine Reue (*metánoia*).

Das Neue Testament geht also von einem dialektischen Verhältnis zwischen Vergabung und Reue aus (Lk 24, 27), das der Dialektik zwischen göttlicher und menschlicher Vergabung, von der weiter oben die Rede war, entspricht. Echte Vergabung, die wirklich angenommen wird, ruft in demjenigen, der sie empfängt, Reue hervor – die dann wieder zum ursprünglichen Akt der Vergabung zurückfließt und ihm Nachdruck verleiht. Erfährt diese Spirale zwischenmenschlicher Vergabung eine Unterbrechung, ist offensichtlich etwas falsch gelaufen. Entweder war unsere Vergabung dann nicht echt; oder der Mensch, dem die Vergabung galt, will diese gar nicht.

2. Die Politik der Vergabung

Wichtig ist, dies in bezug auf die Situation der strukturellen Sünde in Erinnerung zu behalten. Wenn jene, die gewaltige Strukturen der Aus-

beutung, Unterdrückung und (rassistischen und sexistischen) Diskriminierung aufrechterhalten und damit zwei Drittel der Menschheit einem hoffnungslosen Elend ausliefern, um Vergabung bitten, während sie es gleichzeitig ablehnen, etwas von ihrem Reichtum, ihren Privilegien und ihrer Macht abzugeben, dann sind sie offensichtlich verstockt. «Was würden wir zu Leuten sagen», bemerkt James Cone, «die darauf bestehen, uns zu unterdrücken, aber bestürzt sind, wenn wir sie ablehnen?»¹³

Die Antwort mag in der tatkräftigen und beharrlichen Vergabungsbereitschaft liegen, die Mahatma Gandhi praktizierte und predigte. Da er aus der Mitte eines ausgebeuteten und kämpfenden Volkes sprach, ohne daß er diesem von einer Position des Wohlbehagens, der Sicherheit und der stillschweigenden Duldung aus und sozusagen von außen gut zugeredet hätte, sind seine Worte von Gewicht. Gewaltlosigkeit (die für ihn stets eine «vorurteilsfreie Vergabung» beinhaltete), läßt Gandhi uns wissen, «meint nicht die demütige Unterwerfung unter den Willen des Übeltäters, sondern meint, daß jemand sich aus vollstem Herzen dem Willen des Tyrannen entgegenstellt»¹⁴.

Zweifellos ist eine solch tatkräftige Vergabung wirkungsvoller aus einer Position der Stärke heraus zu praktizieren als von schwachen Positionen aus. «Enthaltbarkeit (in bezug auf Vergeltung) ist Vergabung», so wieder Gandhi, und «die Macht zu bestrafen ist wirkungslos, wenn sie von einem scheinbar hilflosen Geschöpf ausgeht. Man kann wohl kaum davon sprechen, daß eine Maus einer Katze vergibt, wenn sie es zuläßt, von dieser aufgefressen zu werden.»¹⁵ Offenbar wird echte Vergabung also nicht dadurch gefördert, daß die revolutionären Momente unter den «Elenden dieser Erde» durch eine parteiliche und beschönigende Interpretation der Lehre Jesu entkräftet werden. Denn immer nur dann, wenn die Ausgebeuteten ihre Stärke entdeckten – indem sie sich ihrer Würde als Menschen bewußt wurden, indem sie die massive Kraft ihrer Solidarität erfuhren und indem sie die kreative Rolle erkannten, die sie in der Geschichte zu spielen berufen sind – immer nur dann waren sie in der Lage, vollständig und aufrichtig zu vergeben.

Wenn eine solche Vergabung auf die Reue des Ausbeuters trifft und dieser durch den Druck einer energischen und unbeugsamen, vergebenden und fordernden Liebe zur Umkehr bewegt

wird, kommt die Spirale der Vergebung in Gang und tut ihre Wirkung. Dies verdeutlicht die Dynamik von Gandhis *satyagraha* (aktiver gewaltloser Kampf, gestützt auf Wahrheit), welches die konsequenteste und wirkungsvollste Methode ist, die je entwickelt wurde, um die im Evangelium enthaltene Politik der Vergebung in

die Praxis umzusetzen. Sie kann uns, glaube ich, Hoffnung für die Zukunft in einer wachsend gewalttätigen und nicht vergebenden Welt geben. Denn nur die Spirale einer tatkräftigen Vergebung vermag die Spirale der Gewalt zu durchbrechen, die unsere Welt auseinanderreißt.

¹ Zitiert in P. Carus, *The Gospel of Buddha* (New Delhi 1969) 85–88.

² J. Jeremias, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 152–171.

³ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen 1962) 122–123.

⁴ Zu den «Sätzen des heiligen Gesetzes» vgl. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2. Bd. (Göttingen 1965) 69–81. Beachten Sie, daß Käsemann die Aussprüche in Lk 6,37–38 ausdrücklich von der Form ausnimmt, die er so brillant beschrieben hat (aaO. 99). Die Gründe, die er dazu anführt, überzeugen mich allerdings nicht.

⁵ G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (München 1977).

⁶ Wie der Kontext bei Matthäus zeigt, wurde dieser Ausspruch unabhängig von den anderen, welche ihm in Lk 6, 37–38 beigelegt wurden, weitergegeben. Seines extremen Radikalismus wegen ist anzunehmen, daß es sich um einen authentischen Ausspruch Jesu handelt; vgl. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2. Bd. (Tübingen 1969) 92–93.

⁷ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris 1969); oder: *The Conflict of Interpretations* (Evanston 1974) 148.

⁸ J. Krishnamurti, *The First and Last Freedom* (London 1954) 179.

⁹ Die Erzählung erscheint in einem in Kürze aufgelegten Buch von A. de Mello mit dem Titel: *One Minute Wisdom*, publiziert bei Gujerat Sahitya Prakash.

¹⁰ L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition*: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, *Festschrift für Hans Conzelmann* (Tübingen 1975) 197–221.

¹¹ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 1. Teil (Göttingen 1975) 181–183.

¹² E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, *Neues Testament Deutsch 1* (Göttingen 1967) 32–33.

¹³ J.H. Cone, *God of the Oppressed* (New York 1975) 226.

¹⁴ M.K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (New Delhi 1965) 133.

¹⁵ AaO. 131.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

GEORGE SOARES-PRABHU

1929 in Indien geboren. Studium der Chemie an der Universität Bombay, dann Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Derzeit Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Päpstlichen Hochschule Jnana Deepa Vidyapeeth in Puna. Veröffentlichungen u.a.: *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Diss. veröffentlicht in *Analecta Biblica*, Rom 1976); (als Hg.): *Wir werden bei Ihm wohnen: Das Johannesevangelium in indischer Deutung* (Theologie der Dritten Welt, Nr. 6, Herder, Freiburg i.B. 1984); außerdem viele Beiträge in indischen theologischen Zeitschriften. Anschrift: De Nobili College, Pune 411 014, Indien.