

Miguel Rubio

Die christliche Tugend der Vergebung

I. Die Vergebung als christliche Besonderheit

Natürlich ist die Vergebung keine christliche Erfindung, und sie ist auch keine ausschließliche Praxis der Christen. Die Tatsache, daß ich diesen Artikel mit dem Hinweis auf die christliche Eigentümlichkeit beginne, beruht auf zwei wesentlichen Motiven: zum einen, um einer gewissen begrifflichen Unstimmigkeit zu begegnen, die sich hinter der Aussage «die christliche Tugend der Vergebung» verbirgt, und zum anderen, um von Anfang an die christliche Perspektive zu verdeutlichen, die wir einnehmen.

Die begriffliche Unstimmigkeit

Diese läßt sich ganz einfach so formulieren: Es ist unzulässig, etwas als Tugend zu bezeichnen, was es eigentlich nicht ist. Tatsächlich stimmen weder der Akt noch der Habitus der Vergebung recht mit der klassischen, üblichen Bedeutung des Tugendbegriffs überein.

Ein erstes Bedeutungsfeld bezieht den Begriff der Tugend auf den *Bereich der Ethik*. In der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte stellt die Tugend anfänglich einen der Schlüsselbegriffe zur Erklärung und Systematisierung menschlichen Verhaltens in seiner moralischen Dimension dar: Die klassische *areté* (Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker usw.) bedeutet jene Form des Wissens, die den Weisen gut, tüchtig macht. Der Weise besitzt diese geistige Fähigkeit, mit deren Hilfe er seine Instinkte und Leidenschaften beherrscht, indem er sie der Vernunft unterordnet und sie ins rechte Maß bringt, mit dem Ziel, das Glück als endgültige Fülle des Seins zu erringen. In diesem philosophisch-ethischen Sinn (und ohne Berücksichtigung der vielfältigen Varianten, durch die sich

die einzelnen philosophischen Richtungen voneinander unterscheiden) kann die Tugend «gelernt» werden: Sie kann durch die Praxis erworben, entwickelt und gefestigt werden; die Tugend ist eine wesentlich anthropozentrische Eigenschaft: Sie ist die letzte Grundlage, die alle Handlungen tugendhaft macht, und sie ist das erstrebte Ziel, das die Harmonie der Seele bewirkt. Die scholastische *virtus* (über die Kirchenväter, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus usw.) nimmt das aristotelische, stoische, neuplatonische Gedankenerbe auf und theologisiert es. So wird die Tugend zu jener geistigen Eigenschaft, die Gott dem Menschen verleiht, damit dieser ein rechtschaffenes Leben führen kann¹. Die anthropozentrische Betrachtungsweise weicht der theozentrischen; entsprechend wird der Charakter des Erlernbaren und der Aufgabe, um die man sich bemüht, abgeschwächt zugunsten des Charakters des wirksamen Geschenks und der Gnade².

Ein zweites Bedeutungsfeld begrenzt den Tugendbegriff auf den *Bereich der Asketik*. Sehr bald verschiebt sich die eher philosophisch-theologische Sicht der Tugend in Richtung auf eine eher religiöse Betrachtungsweise; der ethische Inhalt verwandelt sich in einen asketischen. Dies geschieht in einem langwierigen Prozeß unter vielfältigen Einflüssen, zunächst in einigen biblischen Schriften, dann bei den Kirchenvätern und in der Scholastik: Das Spätjudentum, die Stoa, der Neuplatonismus, die Gnosis tragen auf unterschiedliche Weise zu dieser Verschiebung bei. Am Ende setzt sich die asketische Bedeutung sowohl im Begriff als auch in der Praxis der Tugend durch. Diese entgeht daher kaum der Gefahr der Deformierung, die beispielsweise aus dem zugrundeliegenden Schema des Dualismus (Gegensatz Laster–Tugend, Leib–Geist, Welt–Gott usw.), der übermäßigen Spiritualisierung des Lebens, der individualistischen, nicht-dialogischen Reduzierung der Person des Menschen erwächst.

Der Akt oder der Habitus des Vergebens darf, was seinen spezifisch christlichen Charakter anbelangt, keineswegs von einer der erwähnten Bedeutungen her verstanden werden. Die christliche Vergebung als Tugend im strengen Sinn zu definieren, würde daher zu einer gewissen begrifflichen Unstimmigkeit führen.

Dennoch sprechen wir von der christlichen Tugend der Vergebung.

2. Die christliche Perspektive

Wir sprechen hier also von der Vergebung als einer Tugend, die sie strenggenommen nicht ist, wohl aber in einem eher verallgemeinernden, annähernden Sprachgebrauch. Auf diese weniger übliche Weise sprechen wir von Tugend in einem doppelten *positiven Sinn*: deskriptiv als von etwas Wertvollem und insofern keineswegs allgemein Verbreitetem und paränetisch als von etwas Lobenswertem und insofern auch Empfehlens- und Nachahmenswertem.

«Vergeben» gehört zu dieser seltsamen Art von aufregender, ebenso mühseliger wie tröstlicher, ebenso löblicher wie nötiger Tugend; Vergeben ist keine Geste allgemeiner Routine, kein alltäglicher Brauch: eher eine verborgene, sonderbare Blume, die immer aus Schmerz und Überwindung erblüht; Vergeben erscheint tugendhaft, weil es uns über uns selbst hinaus, aus unserem ersten, spontanen Rachegefühl heraus zu dem führt, was in uns selbst das Beste ausmacht. Unser Alltagsleben bezeugt die angeborene Schwierigkeit zu vergeben, sowohl im aktiven Sinn des Vergehens oder der Bitte um Vergebung als auch im passiven Sinn des Vergebungsempfangens; aber dasselbe Alltagsleben bezeugt auch, daß dort, wo Vergebung geschieht, Glück erlebt wird.

Die christliche Erfahrung ist voll von Vergebung; vor allem auf passive Weise: Der Glaubende weiß sich als Christ aus der Großmut Gottes geboren. Aber auch auf aktive Weise: Der Glaubende weiß sich als Christ zur selben Großmut geboren. Die christliche Erfahrung im umfassenden Sinn ist voll von Vergebung, weil sie und insofern sie voll von Liebe ist.

In diesem Sinn also beziehen wir uns auf die Tugend der Vergebung, deren Wirklichkeit in den biblischen Quellen des Christlichen tief verwurzelt ist und sich immer wieder bekräftigt findet. Das heißt: Wenn es, von einer begrifflichen Unschärfe abgesehen, legitim ist, von der Vergebung als Tugend in einem «besonderen» Sinn zu sprechen, dann nimmt diese Besonderheit im Horizont der biblischen Quellen spezifische Dimensionen und Umrisse an.

Es ist leicht, diese Besonderheit festzustellen. Einmal im Hinblick auf die Tugend: Das hebräische Alte Testament kennt den Begriff nicht, ebensowenig entwickelt es eine systematische Vorstellung von den Tugenden, auch wenn es möglicherweise auf manche von ihnen anspielt

(vgl. Jes 11, 2); der griechische Text in Weish 8, 7 greift bereits das stoische Schema der vier Kardinaltugenden auf (vgl. z. B. Gal 5, 22 ff; Kol 3, 12 ff; Eph 4, 2; 1 Tim 6, 11; 2 Petr 1, 5 ff); auch wenn sich keine eigentlich systematische Behandlung der Tugenden herausbildet, stellen diese Kataloge – die häufig Lasterkatalogen entgegengesetzt und sowohl deskriptiv als auch paränetisch formuliert werden – einen deutlichen Gradmesser des Einflusses dar, der vom hellenistischen Denken der Umwelt ausging. Nur selten ist die Vergebung in diesen Listen enthalten (vgl. z. B. Kol 3, 13; Eph 4, 32; 1 Petr 3, 9).

Andererseits aber gilt im Hinblick auf die Vergebung: Sowohl das Alte als auch das Neue Testament sind nicht zu verstehen ohne die ausdrücklichen und zahlreichen Bezüge zur Vergebung: Vergebungsgeschichten, Gesten, Erfahrungen, Bitten um Vergebung...; durch eine außerordentlich facettenreiche Sprache und in einer Weise, die jede a priori festgelegte Einordnung zunichte macht, wird die Konstante «Vergabung» zu einem der Leitfäden, die die Welt und die Art der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen bestimmen. Eines fällt hier sofort auf: im Horizont der Schrift verweist jede Erfahrung von Vergebung auf Gott als letzten Bezugspunkt und erste Erklärungsfigur. Biblisch gesprochen ist Gott immer Protagonist der Vergebung.

Aufgrund dessen wird verständlich, daß es auch unter diesem Gesichtspunkt nur in einer sehr besonderen Weise möglich ist, von Vergebung als Tugend zu sprechen. Auch wenn wir uns auf die Vergebung als Praxis des Menschen beziehen, erscheint der Tugendbegriff etwas eng und ungeeignet, um dieses christliche Verhalten ganz richtig zu definieren. In ihm vereinigen und ergänzen sich Gabe und Aufgabe, Notwendigkeit der Gnade und Möglichkeit des Erlernens. Es mag daher angebracht sein, auf Begriffe zurückzugreifen wie «talante» (hier etwa: «Einstellung», «Bereitschaft») (J. L. L. Aranguren) oder «Haltung» bzw. «actitud» (J. Endres, M. Vidal), die in der gegenwärtigen theologisch-ethischen Reflexion sehr geistvoll aufgenommen worden sind³. Jedenfalls eröffnen uns Ausdrücke wie christliche Einstellung oder Haltung der Vergebung von anderen anthropologischen Voraussetzungen aus einen Zugang zu derselben Wirklichkeit; aber auch hier wäre es möglich, ähnliche begriffliche Unstimmigkeiten zu entdecken wie bei der Bezeichnung der christlichen «Tugend» der Vergebung.

Mit allen entsprechenden terminologischen Vorbehalten und unter größtmöglicher Beachtung der ganzen Komplexität des Vergebens in seiner christlichen Eigenart besteht daher die beste Möglichkeit, um zu seiner wahren Bedeutung Zugang zu finden, im berühmten Rückgriff auf die Quellen selbst. – Was erfahren wir hier über die Vergebung?⁴

II. Christliche Erfahrung und Praxis der Vergebung

Aus dem christlichen Blickwinkel betrachtet, den wir uns zu eigen machen⁵, spielt die Erfahrung von Vergebung im wesentlichen auf zwei Momente an, die zugleich die Spannweite ihrer Bedeutung ausmachen. Vergeben ist in erster Linie eine *Gabe*: Die Tatsache der Vergebung offenbart uns Gott als Ereignis des Erbarmens. Vergeben enthält darüber hinaus eine *Aufgabe*: Die Gesten der Vergebung werden in der Kirche als der Zeugin der Vergebung und der Dienerin der Versöhnung aktualisiert und konkretisiert.

1. Die Erfahrung: Die Vergebung als Ereignis des Erbarmens

Der soteriologische Hymnus, der den Epheserbrief einleitet, preist die Herrlichkeit Gottes, der uns in Jesus und durch ihn die Vergebung der Sünden gewährt. Dies wird zum Zeichen: In dieser Gabe enthüllt sich die Einzigartigkeit Gottes (vgl. Eph 1, 7ff). Wenn die Gnade im allgemeinen eines der Merkmale darstellt, die uns das Überraschende an Gott vor Augen führen, so bringt die Barmherzigkeit im besonderen ihn uns nahe und macht ihn uns zugänglich. Gott ist nicht nur gnädig, sondern, wenn er vergibt, schenkt er sich selbst als Erbarmen.

Nur Gott kann vergeben. Erbarmen zu haben ist das Besondere an Gott, sein unverwechselbares Vorrecht; Gott offenbart sich als solcher gerade durch das, was ihn von der Wesensart der Menschen unterscheidet. Gott verwirklicht seine Gegenwart unter den Menschen im Vergeben.

Sowohl im Judentum als auch im Urchristentum erscheint die Erfahrung des Glaubens an Gott eng verknüpft mit der Erfahrung von Vergebung. Zwei Texte der Urkirche liefern uns in dieser Hinsicht eine vielsagende Information:

Die Heilung des Gelähmten (Lk 5, 17–26 u. par). Die in dieser Erzählung ausführlichere Tra-

dition des Lukas wird fast zu einer Beweisführung. Auf die Behauptung – in Jesus von Nazaret erfüllt sich das «Gnadenjahr des Herrn» (Lk 4, 19) – folgt die Darstellung der Tatsachen, die sie untermauern, darunter diese von der kritischen Konfrontation mit den Pharisäern und Gesetzeslehrern umrahmte Episode. Indem sie deren Ärgernis feststellt – «Wer ist das, daß er eine solche Gotteslästerung wagt? Wer außer Gott kann Sünden vergeben?» (Lk 5, 21; Mk 2, 7) –, bekräftigt die christliche Tradition dieselbe Überzeugung: Jedes Vergebungsgeschehen ist wirklich eine Tat des Erbarmens, die unausweichlich auf Gott verweist. Bloß – und hier hebt sie sich vom Judentum ab –: In Jesus wird das Ereignis Gottes zur gegenwärtigen Wirklichkeit.

Das Vaterunser (Lk 11, 1–4; Mt 6, 9–15). Die lukanische Tradition, die hier in ihrer redaktionellen Form ursprünglicher ist⁶, stellt dieses Gebetschema in den Kontext einer Bewußtwerdung, durch die die Jesus am nächsten stehende Gruppe ihre eigene Identität gegenüber anderen zeitgenössischen Gruppierungen innerhalb des Judentums – zum Beispiel der Gruppe um den Täufer (Lk 11, 1) – formuliert. Die neue Glaubensgemeinschaft betet in der Art Jesu; mit Jesus wagt sie es, Gott als Abba zu duzen. Indem sie sich ihm in einem spontanen Aufzählen von Dringlichkeiten und Bedürfnissen öffnet, erkennt sie ihn als den barmherzig Vergebenden: «... erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist» (Lk 11, 4; Mt 6, 12)⁷. Die christliche Erfahrung, daß Gott die Barmherzigkeit der Vergebung tut, erhält hier ein neues differenzierendes Element (das die Überlieferung des Matthäus mit dem Kommentar in 6, 14–15 verstärkt): Die Gabe der Vergebung, die wir von Gott erhalten, wird durch unsere tatsächliche Bereitschaft bedingt, unsererseits Vergebung zu schenken.

In Jesus geschieht das Erbarmen Gottes. Das gesamte neutestamentliche Denken kann als eine Ansammlung von Versuchen betrachtet werden, das Ereignis Gottes in Jesus zu erklären. Verschiedene Sprachstile, verschiedene Schlüssel, verschiedene Voraussetzungen, verschiedene Anwendungen, aber immer die gleiche Grundkonstante: Das Erbarmen Gottes nimmt in Jesus ein menschliches Antlitz an.

Daher muß die christliche Erfahrung der Vergebung zwangsläufig von einer christologischen Bedeutung geprägt sein. Wir zeigen schematisch drei Determinanten dieser Bedeutung auf.

Jesus spielt die Gott vorbehaltene Hauptrolle. Vergeben ist ausschließliches Recht Gottes; doch die christliche Tradition zögert nicht, hier und da zu vermerken, daß Jesus dieses göttliche Privileg verkörpert und vergegenwärtigt. Wir haben bereits kurz angedeutet, wie sie den Skandal für das Judentum konstatiert, als Jesus dem Gelähmten erklärt: «Deine Sünden sind dir vergeben» (Lk 5, 20; Mk 2, 5; Mt 9, 2). Es handelt sich nicht um einen vereinzelt Anspruch, sondern um eine wiederholte Geste; beispielsweise gegenüber Levi (Lk 5, 32), Zachäus (Lk 19, 10) oder in besonderer, gewollt demonstrativer Weise gegenüber der Sünderin (Lk 7, 36–50).

Jesus löst die Dynamik des Bekehrungsprozesses aus. Die Erfahrung der Vergebung ist ein heilsamer Schock. Wenn Jesus vergibt, erschüttert er den Menschen; er bewirkt in ihm eine Rückkehr zur Echtheit im Gesamtgefüge seiner Beziehungen zu sich selbst, seinen Mitmenschen, zur Welt und zu Gott. In Übereinstimmung mit der besten prophetischen⁸ und rabbinischen Überlieferung⁹ betont die Tradition des Urchristentums die Dringlichkeit der Umkehr (Mt 18, 3; Mk 10, 15; Apg 2, 38); diese kennzeichnet das Wesen der Gruppe um Jesus als eine der Grundbedingungen seiner Nachfolge. Das Thema der Umkehr ist von zentraler Bedeutung im Lukasevangelium; die Reue, die die Haltung des Menschen gegenüber Gott bestimmt, läßt sich nicht auf eine bloß individuelle Befindlichkeit reduzieren, sondern sie besitzt gesellschaftliche Tragweite; und dies mit einer doppelten Konnotation: einmal in dem Sinne, daß für Gott die Vorurteile gesellschaftlicher Klassifizierungen nicht zählen, und zum anderen in dem Sinne, daß die Umkehr Veränderungen des eigenen Verhaltens auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis mit sich bringt (vgl. Lk 10, 25–37; 15, 11–32; 19, 1–10)¹⁰.

Jesus tritt für eine neue Logik der zwischenmenschlichen Beziehungen ein. Der Bewertungshorizont, in dem er sich bewegt, verletzt die Voraussetzungen der normalen zwischenmenschlichen Logik. Oft wirkt er verblüffend. Schon aus diesem Gesichtspunkt erhellt sich zum Teil die häufig in der Überlieferung festgehaltene Tatsache, daß er nicht verstanden wird. Und das liegt daran, daß die Logik, die die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt, sich am Recht des Stärkeren oder bestenfalls am Gesetz der Gegenseitigkeit, der Äquivalenz, als Norm der Gerechtigkeit ausrichtet. Jesus dagegen läßt sich

von seiner Logik der Überfülle leiten. Damit macht er deutlich, daß seine Art, gerecht zu sein – wie die Gottes – in der Barmherzigkeit besteht. Diese Praxis wird ganz offenkundig in der überzeugenden Antwort auf das Talionsgesetz (Ex 21, 23 ff; Lev 24, 18 ff; Dt 19, 21), die uns die Logienquelle überliefert hat (Mt 5, 39 ff; vgl. Lk 6, 29 f). Jesus setzt auf eine Logik der Überfülle, auf die Logik Gottes selbst. In ihr werden die Beweggründe der instinktiven Reaktion außer Kraft gesetzt; sogar die von den Impulsen des Verstandes diktierten Verhaltensprinzipien werden durchbrochen. Der Vergeltung setzt sie die Vergebung entgegen, dem Pochen auf Rechte die Haltung der Versöhnung über jegliche Grenzen hinweg.

2. Von der Erfahrung zur Praxis:

Vergeben in der Art und im Namen Jesu

Die christliche Erfahrung der Vergebung erschöpft sich nicht im Erlebnis ihrer Gnadenhaftigkeit. Vergeben ist nicht nur eine Gabe, die man empfängt, sondern zugleich auch eine Aufgabe, die zu erfüllen ist. Im Grunde handelt es sich darum, die in erster Linie passive Erfahrung des «Vergebung-Findens» als Erlebnis umzusetzen in die vorrangig aktive Erfahrung des «Vergebung-Übens» als Aufgabe. Diese Erfahrung der Vergebung als Aufgabe stellt die christliche Tugend der Vergebung dar.

Die christliche Tugend der Vergebung in der Urkirche

Sie kann auf zwei komplementären Ebenen der Verwirklichung entfaltet werden: Die empfangene Gabe wird Aufgabe gegenüber dem Inneren des gläubigen Menschen, der sich auf die Seinsweise Gottes in Christus hin verändert; indem er barmherzig ist, wird der Christ neue Schöpfung nach dem Ebenbild Gottes, der Barmherzigkeit ist; in diesem Sinne wird der Christ – die Kirche – Zeuge der Vergebung, lebendiger Ort der Aktualisierung der Barmherzigkeit. Aber mehr noch: Die empfangene Gabe wird zur Aufgabe gegenüber den Mitmenschen; die neue innere Erfahrung entwickelt eine Dynamik nach außen und gestaltet ihrerseits die Verhaltensweisen gegenüber anderen; in diesem Sinne wird der Christ – die Kirche – Diener der Versöhnung, lebendiges

und wirksames Zeichen der Vergebung in der Art und im Namen Jesu.

Die Erfahrung/Praxis der Vergebung als Aufgabe nimmt in der Physiognomie der verschiedenen urchristlichen Gemeinden einen sehr bedeutsamen Platz ein. Mt 18 beispielsweise entwickelt ein gemeinschaftliches Verhaltensschema auf dem gemeinsamen Nenner der christlichen Tugend der Vergebung: Als Ausgangspunkt beruft man sich auf das Logion Jesu über die Notwendigkeit der Umkehr (V. 3); in ungewöhnlich drastischer Form wird im folgenden die Schwere der Sünde hervorgehoben – vor allem, wenn sie auf die Schwachen und Kleinen zurückfällt – (V. 6–11), um dann auf eine erneute Bekräftigung der Barmherzigkeit und Fürsorge des Vaters hinzuarbeiten (V. 12–14); erst danach werden die drei Regeln der brüderlichen Zurechtweisung (V. 15–18), vor allem aber der Grundsatz der grenzenlosen Vergebung (V. 21–22) und die unabdingbare Notwendigkeit der Versöhnung (V. 23–35) festgehalten.

Aus all dem Gesagten können wir schließen: Die christliche Tugend der Vergebung besteht in der verändernden Erfahrung, daß einem vergeben worden ist, und in der daraus folgenden Praxis in dem Sinne, daß man wagt, in der Art und im Namen Jesu zu vergeben.

Die Feindesliebe als höchste Form der Vergebung

Seinen Feind zu lieben bedeutet zweifellos einen Grenzfall dieser Art von Vergebung; es stellt daher eines der geeignetsten Anwendungsgebiete dar, an denen sich die Reichweite und die Bedeutung der Möglichkeiten der christlichen Tugend der Vergebung ablesen lassen. Wir entfalten einige dieser Möglichkeiten:

1. *Die Praxis der Liebe als Antwort an diejenigen, die gegen uns sind* (Mt 5, 43–47): Mt 5, 44 f übernimmt aus der schriftlichen Logienquelle diese extreme Liebespraxis, die außerdem in einer Reihe von Texten derselben Quelle bekräftigt wird. Ihr zufolge erteilt Jesus der Tendenz zur Rache am Feind eine Absage und geht sogar über das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19, 18 hinaus. Er erklärt: «Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen...». Diese Forderung beinhaltet die Zuspitzung eines ganzen Programms zur Verhaltensweise gegenüber dem anderen (vgl. Mt 7, 1 ff: das Verständnis; Mt 7, 7 ff: die Goldene Regel), das die Konfliktfälle miteinander miteinbezieht; sie

bestätigt die von Jesus eingeführte Logik der Überfülle; sie strukturiert sogar die Rangordnung der Werte in anthropologischer, ethischer und sozialer Hinsicht neu.

Bedroht, wehrlos, von den Gegnern (von denen, die die Botschaft Jesu ablehnen) verfolgt, entscheiden sich die Christen für einen Lebensstil, der durch Gewaltlosigkeit gekennzeichnet ist (Mt 5, 39 f, Q). Der Botschaft Jesu folgend und in deutlicher Kontinuität mit der ursprünglichen Tradition richtet sich ihre Liebespraxis direkt und positiv an diejenigen, die ihnen mit Ablehnung begegnen. Aus der konkreten negativen Erfahrung von Feindschaft und Verfolgung, mit denen man ihnen begegnet, antworten sie ihren konkreten Feinden mit Liebe; damit verflüchtigt sich die Bedeutung der Vergebung nicht zu einer abstrakten Aussage, und man beschränkt sie auch nicht auf außergewöhnliche, fast unmögliche Lebensumstände; sie wird vielmehr der «Generalnenner, die Klammer, die das gesamte Verhalten und die Botschaft der Jesusnachfolger umfaßt»¹¹.

Die Erfahrung Gottes als eines Vaters (Mt 5, 48), für den es kennzeichnend ist, daß er Barmherzigkeit übt, liegt dieser christlichen Praxis zugrunde und verleiht ihr Sinn; diese Praxis als solche stellt eine Erwiderng dar: Wie der Vater so will auch der Christ das Heil für alle, auch für die Bösen, die Ungerechten, die Feinde.

2. *Die Praxis der Liebe als Schulterlaß* (Lk 6, 27–36): Der Kontext, der die Darstellung der Feindesliebe bei Lukas einrahmt, spiegelt nicht mehr die historische Situation Jesu wider, nicht einmal – wie in Mt 5, 44 ff – die der Logienquelle. Er setzt vielmehr eine spätere christliche Gemeinschaft voraus, deren Mitglieder aus dem Judentum und dem Heidentum stammen. Es handelt sich um eine Gruppe von Christen, die sich in ihrer Mehrheit so kennzeichnen läßt: gesellschaftlich gesehen, in guter Position; wirtschaftlich gesehen, wohlhabend; und moralisch in gutem Rufe stehend. Gerade deshalb sind sie unbeliebt, verflucht und sogar «verhaßt» bei der Minderheit derer, die gesellschaftlich niedrig gestellt, wirtschaftlich bedürftig und moralisch bei der Gruppe der Mehrheit wenig angesehen sind. Offensichtlich gewinnt die Feindesliebe in diesem Kontext einen ganz spezifischen Klang: Wir hören: «Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen...» (Lk 6, 27 f). Aber die allgemeine Aussage wird zur konkreten Ermahnung mit einem anderen

Sinn und einer anderen Stoßrichtung als in Mt 5, 44f: Die Adressaten bei Matthäus sind in diesem Fall wehrlose, bedrohte, verfolgte Christen; die bei Lukas sind gutsituierte, wohlhabende und auserlesene Christen. Die «Feinde» bei Matthäus sind die Verfolger, die die Botschaft Jesu zurückweisen; bei Lukas dagegen sind es Brüder und Schwestern im Glauben, Christen, die aufgrund ihrer ökonomischen und/oder sozialen und/oder moralischen Situation für die Mehrheit zum Objekt von Verachtung und Feindseligkeit werden; das heißt, «Feind» bedeutet hier soviel wie «Schuldner» (der aus diesem Grund als jemand gilt, der keinerlei gesellschaftliches und moralisches Ansehen genießt); damit erhält der ökonomische Faktor eine entscheidende Bedeutung, die so weit reicht, daß sie die gesellschaftlichen und moralischen Faktoren bedingt und einschließt. Während bei Matthäus die Praxis der Feindesliebe gleichbedeutend ist mit der Annahme aller, auch unserer Feinde, bedeutet demnach bei Lukas «Gutes tun», «Wohltätigkeit» üben, ohne dafür eine gerechte Belohnung oder amtliche Bestätigung zu erwarten.

Der Wandel des Kontexts hat zugleich die Stoßrichtung, die Bedeutung und auch die Betrachtungsweise der Vergebungspraxis verändert. In der Tat ist man von einer eher individuellen Sicht der Vergebung als Praxis zwischenmenschlichen Verhaltens – bei Matthäus – zu einer Anschauung mit ausgesprochen sozialem Anspruch – bei Lukas – gekommen, in der der Erlaßcharakter der Vergebung hervortritt (Lk 6, 37c). Die theologische Interpretation von Lukas, die Korrekturen, die er an dem von der Logienquelle übernommenen Text anbringt, führen uns in eine Sozialethik der «guten Werke» ein, die darauf dringt, die Vergebung auf eine gesellschaftlich aktive und konkrete Weise zu praktizieren. Vergeben bedeutet Gutes tun, und Gutes tun äußert sich darin, daß man mit vollem Risiko leiht, ohne das Geliehene zurückzufordern (V. 34f), und daß man Schulden erläßt (V. 29b f); der Geber verzeiht, indem er auf sein legitimes Recht verzichtet, das Geliehene zurückzufordern¹².

Wiederum können wir feststellen, wie einem ethischen System der Gegenseitigkeit eine Ethik der Geschenkhafteit und des Schuldlasses (V. 32ff) sogar auf dem immer spröden und heiklen Gebiet des Wirtschaftlichen entgegengesetzt wird. Die Logik der Überfülle läßt der Berechnung der Gewinne keine andere Wahl als die unberechenbare Belohnung durch Gott (V.

35). Damit kehren wir zum Schlüsselgedanken zurück: Vergeben als Forderung der Nachfolge Jesu bedeutet immer eine Art Anpassung an Gott, dessen Wesensäußerung die Barmherzigkeit ist (V. 36).

Der utopische Plan einer Gesellschaftsveränderung, die von der Vergebungspraxis ausgeht

Bisher haben wir die christliche Tugend der Vergebung in der Art und im Namen Jesu – angewandt auf den Extremfall der Feindesliebe – in zwei Dimensionen betrachtet: einmal auf dem Hauptgebiet der persönlichen Beziehungen und dann in einem zweiten Schritt in ihren wirtschaftlich-gesellschaftlich-moralischen Auswirkungen auf der Ebene kleinerer Gemeinschaften. Doch nun müssen wir noch einen Schritt weiter gehen: Im Christlichen schließt Vergeben ein gesellschaftliches Vorhaben ein. Wenn es immer wichtig ist, den gesellschaftlichen Charakter des Christlichen zu betonen, so gilt dies ganz besonders für die Praxis der Vergebung, die so sehr der Gefahr der Privatisierung ausgesetzt ist.

Auf der Grundlage der Soziologie der Jesusbewegung¹³ und in der Absicht, weder der Begrenzung auf die Privatsphäre noch einem Triumphalismus eines wie auch immer gearteten politischen Messianismus zu verfallen, können wir auf eine Art utopischen christlichen Plan zur Gesellschaftsveränderung schließen, der von den Voraussetzungen der Vergebungspraxis ausgeht. Zu diesem Ergebnis gelangt man von einer umfassenden Fragestellung her, die die Jesusbewegung von anderen Erneuerungsbewegungen jener Zeit anerkanntermaßen unterscheidet.

Die Fragestellung. Während Essener und Widerstandskämpfer den Haß gegenüber dem fremden Besatzer schüren, formuliert die Jesusbewegung die unumgängliche Notwendigkeit der eigenen Bekehrung (Lk 13, 3ff); im Gegensatz zu dem Rat, sich gegen den unterdrückerischen Feind zu erheben, ruft die Jesusbewegung grundlegend zur inneren Erneuerung als der wirksameren Form der Befreiung auf und disqualifiziert jede Absicht der Gewaltanwendung.

Als Beweis dieses pazifistischen Ethos können wir beispielsweise folgendes anführen: Zu der Jesus am nächsten stehenden Gruppe haben sogar ein Zöllner, Steuereinnahmer, und ein Zelot, Mitglied des Widerstands, Zugang (Mk 2, 13ff; Mt 10, 3; Lk 6, 15); scharf verurteilt wird der

vom Widerstand verübte Mord an Zacharias (Mt 23, 35); Mitglieder der ausländischen Truppen werden wohlwollend empfangen, bewundert und zuvorkommend behandelt (Mt 8, 5ff; Apg 10, 1ff); verboten wird nicht nur aggressives Verhalten, sondern auch, daß man sich gegen Aggressionen zur Wehr setzt (Mt 5, 39ff), verboten sind nicht nur äußerliche Handlungen, sondern sogar der innere Zorn (Mt 5, 21ff).

Das Ergebnis. Im Hinblick auf diese und andere Feststellungen kann man leicht den Schluß ziehen, daß die christliche Tugend der Vergebung eine der primären Komponenten politischer Ethik im Urchristentum darstellt. Das Ethos, das sich aus der Vergebungspraxis ergibt, übersteigt die Grenzen des bloß Individuellen oder Privaten, um in die Gestaltung der Gesellschaft einzugreifen. Wir haben es mit einem Sozialethos zu tun, das, statt sich von gewaltsamer Konfrontation leiten zu lassen und dem Recht des Stärkeren Geltung zu verschaffen, die notwendige Bereitschaft zur Vergebung und Versöhnung, zur Überwindung jeder Mauer aus Vorurteilen, zur Überwindung des aggressiven Verhaltens und der sozialen Spannungen hervorhebt. Mehr noch: Durch die Vergebung werden die aggressiven Impulse in die höchste Form der Barmherzigkeit umgekehrt, die man Feindesliebe nennt; die Notwendigkeit, sich gegenüber dem andern selbst zu behaupten, auch mit dem Mittel der Gewalt, verwandelt sich in jene Praxis der Selbst-Freiheit, die imstande ist, den anderen anzunehmen, auch um den Preis seiner selbst.

Es ist eine Friedensbewegung aufgekommen, die in der Lage ist, die gesellschaftlichen Gruppen durch eine Praxis zu verändern, deren einzige Erklärung in der christlichen Motivation von Prinzipien liegt wie Vergebung und Versöhnung statt Haß und Rachsucht, Liebe statt Forderung, Toleranz statt Unduldsamkeit. Zweifellos ist die existentielle und gesellschaftliche Kehrtwendung, die dieser Schritt von der Aggression und der Angst, die diese bestimmt, zur Vergebung und der Freiheit, die diese begleitet, nicht mit der menschlichen Natur innewohnenden Mechanismen zu erklären. Wir bewegen uns wieder in dem bereits erläuterten Bezugssystem: dem einer Logik der Überfülle, die vom Handeln Gottes gestützt wird, das wie in anderen Bereichen menschlich-christlichen Verhaltens auch hier entscheidend ist, um das Unmögliche möglich zu machen (Mk 10, 27).

III. Vergeben als Pädagogik Gottes:

Von der Bewußtwerdung zur Herausforderung

Die theologische Betrachtung der christlichen Tugend der Vergebung im Hinblick auf deren Quellen erfüllt ihre Aufgabe nicht, wenn der Rückgriff auf sie lediglich der Gelehrsamkeit dient oder zur Nostalgie Zuflucht nimmt. Auf die Bewußtwerdung, die aus den Ursprüngen Originalität gewinnt, muß der Vergleich mit der Gegenwart, deren Überprüfung und Repristinatio, Wiederanpassung und Angleichung an das Vorbild folgen. Hiermit betreten wir bereits den Boden der Herausforderungen.

Die Pädagogik Gottes gegenüber den Menschen heißt in allererster Linie Vergeben: Weil er uns aus Barmherzigkeit so behandelt und weil er uns so lehrt, wie wir unsere Mitmenschen behandeln sollen. Wenn wir von dieser Bewußtwerdung nun auf die Herausforderung zu sprechen kommen, dann geht es darum, die theologischen Koordinaten zu skizzieren, von diesen aus die christliche Gegenwart im Hinblick auf die Tugend der Vergebung einer Kritik zu unterziehen und ihre Aktualisierung in der Kirche und der Gesellschaft unserer Tage zu versuchen.

Angesichts des begrenzten uns noch verbleibenden Raumes formulieren wir diese theologischen Koordinaten knapp und thesenartig zusammengefaßt.

1. Die christliche Tugend der Vergebung in der heutigen Kirche

These 1: Es wäre unrichtig, zu behaupten, daß die Kirche von heute sowohl das Bewußtsein als auch die Erfahrung/Praxis der christlichen Tugend der Vergebung verdrängt oder vernachlässigt habe; wichtige Dokumente des II. Vatikanums, Pauls VI. und Johannes Pauls II. ebenso wie das christliche Leben in zahllosen Taten und Zeichen beweisen das Gegenteil.

These 2: Dennoch hat sich in der Kirche eher eine am Vollzug des Bußritus der sakramentalen Beichte orientierte pastorale Praxis durchgesetzt als die Haltung der Bereitschaft und Offenheit für Vergebung und Versöhnung. Aber die christliche Tugend der Vergebung stellt die Voraussetzung dar, die den sakramentalen Ritus als besonderen Ausdruck und einzigartige Aktualisierung der Vergebung ermöglicht und seine Grundlage bildet. Es ist daher pastoral notwendig, diese

Bereitschaft zur Versöhnung zu wecken und zu vertiefen.

2. Der «theo-logale» Ursprung der christlichen Tugend der Vergebung

These 3: Die Vergebung als christliche Erfahrung ist etwas, das von Gott stammt. Die Grundlage, die Motivation und die Kraft jeder Vergebung kommen aus der Erfahrung, daß Gott in Jesus Erbarmen mit uns hat, uns annimmt und uns zur Versöhnung aufruft.

These 4: Die christliche Tugend der Vergebung hat also einen wirklich theologalen Ursprung: die Barmherzigkeit Gottes, die in Jesus Christus Wirklichkeit und Fülle der Versöhnung wird.

These 5: Für den Gläubigen ist diese theologale Bedeutung der Vergebung von Person, Wort und Praxis Jesu her als dem Antlitz des Erbarmens Gottes mit dem Menschen zu verstehen.

3. «Ekklesio-logale» Vermittlung der christlichen Tugend der Vergebung

These 6: Die Vergebung als christliche Praxis geschieht darüber hinaus immer auf die Kirche bezogen. Vergeben gehört zu ihrem Auftrag. Durch sie erfährt der Gläubige Vergebung und bezeugt diese in prophetischer Weise. Der Logik der Überfülle Jesu folgend, die sie verkündet und weitergibt, bemüht sich die Kirche um die Aufgabe der Versöhnung der Menschen und der Völker.

These 7: Die christliche Tugend der Vergebung hat demnach einen unabdingbar ekklesio-logalen Aktualisierungsbereich: Gabe und Aufgabe kirchlicher Versöhnung¹⁴ bedeuten Anteil an der Handlungsweise Gottes, die sich als Barmherzigkeit äußert.

These 8: Für den Gläubigen ist diese ekklesio-logale Bedeutung der Vergebung von seiner Zugehörigkeit zu einer Kirche her zu verstehen, die in der Spannung lebt, zugleich Subjekt von Lastern und Subjekt von Tugenden zu sein¹⁵. Die dieser Spannung ausgesetzte Kirche, auf die die Last der Versöhnung fällt, ist eine Kirche im Protest: Sie protestiert gegen ihre eigene Etabliertheit und Entfremdung, ihren Verfall; ebenso protestiert sie gegen jede Verstümmelung, Entfremdung oder Instrumentalisierung des Menschen, der zum Spielball politischer,

ideologischer oder ökonomischer Interessen wird. Die Kirche als Subjekt von Lastern und Tugenden besitzt die Größe des Realitätssinns; durch diesen – über die ständige Versuchung des Triumphalismus hinaus – weiß und akzeptiert sie sich im Erlösungsgeschehen zugleich als Protagonist und Antagonist, als den größten Verbündeten Gottes in der Sache des Guten und als seinen gefährlichsten Feind in den eigenen Reihen.

4. «Anthropo-logale» Finalität der christlichen Tugend der Vergebung

These 9: Die Vergebung als christliche Erfahrung/Praxis führt den Menschen in die Dialoghaftigkeit des Glaubensprozesses ein, in dem die Gabe und die Antwort sich überschneiden. Von Gott Vergebung erfahren, sich selbst verzeihen, andern vergeben: All dies bringt verschiedene Momente ein und derselben Versöhnungsbewegung zum Ausdruck, durch die allein wir, wie wir wissen, im Christlichen Vergebung empfangen können, wenn – oder weil – wir bereit sind, Vergebung zu schenken; und Vergebung schenken können wir nur, wenn – oder weil – wir sie empfangen haben (Lk 11, 4; Mt 18, 21–35).

These 10: Die christliche Tugend der Vergebung hat demnach ein entschieden anthropologales Ziel: Es entsteht der «neue Mensch» in der Art Jesu, der wie dieser und in dessen Namen Versöhnung verbreitet.

These 11: Für den Gläubigen ist diese anthropologische Bedeutung der Vergebung von dem «neuen Geschöpf» her zu verstehen, zu dem er selbst wiedergeboren wird und das sich an der «neuen Schöpfung» ausrichtet, die die Versöhnung auslöst.

These 12: Die neue Schöpfung nach der Art Jesu nimmt als solche Gestalt an durch die Öffnung gegenüber der Barmherzigkeit Gottes; dies führt zu der Entdeckung und Verwirklichung des Wohl-Wollens und der Wohl-Tätigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen als einer Form der neuen «Kultur der Liebe» (Paul VI.); durch diesen Geist der Barmherzigkeit wird die Welt menschlicher als durch den Geist strenger Gerechtigkeit, der bewirkt, daß wir den anderen nur unter dem Gesichtspunkt unserer Rechte gegenüberreten (Johannes Paul II.).

These 13: So ist der neue Mensch in der Lage, die neue Schöpfung voranzutreiben: Aus derselben Quelle der Barmherzigkeit gehen die christ-

liche Bereitschaft zur Versöhnung und das christliche Bemühen um die Versöhnung mit sich selbst und mit den andern auf individueller Ebene oder auf der Ebene der Gruppe und auf gesellschaftlicher oder internationaler Ebene hervor; von ihr her steigern sich die Freude, Gutes zu tun, und der Verzicht darauf, sich des Bösen zu bedienen oder seine Macht und die Kräfte der Zerstörung ins Spiel zu bringen; diesem Geist der Barmherzigkeit als dem notwendigen gesellschaftlichen Ausdruck der Tugend der Vergebung christliche Geltung zu verschaffen, das könnte in der heutigen internationalen Lage Anwendung finden auf so dringende Erfordernisse wie die Lähmung der gegenwärtigen Rüstungsapokalypse und die großzügige Lösung des entsetzlichen Problems der wachsenden Verschuldung der Länder der Dritten Welt (vorhin haben wir bei den christlichen Quellen den Erlaßcharakter der Vergebung, bezogen auf Schuldner im wirtschaftlichen Sinne, festgestellt).

These 14: Im Grunde läßt die christliche Tugend der Vergebung andeutungsweise die Voraussetzungen einer Anthropologie erkennen, die den Menschen mit einem optimistischen Realismus betrachtet.

Vergeben – sowohl Vergebung schenken als auch sie empfangen – setzt den Sinn für die Realität der menschlichen Schwäche voraus; der Mensch ist innerlich und äußerlich schwach. Vergeben ist darüber hinaus menschlich schwierig. Die christliche Tugend der Vergebung ermöglicht es vom Glauben her, sich selbst anzunehmen, wie man ist, mit allem, was man ist (mit der eigenen Schwäche, mit der Schuld...), weil Gott uns annimmt, wie wir sind, mit allem, was wir sind. Mit sich selbst versöhnt, kann der Mensch versöhnen, kann er Vergebung schenken und empfangen, das heißt: Die christliche Tugend der Vergebung macht es auch möglich, den

andern anzunehmen, wie er ist, mit allem, was er ist, weil auch Gott ihn so annimmt.

Vergeben setzt den optimistischen Sinn für die menschliche Größe voraus; jenseits seiner Schwäche begegnet der Mensch, der vergibt oder Vergebung annimmt, dem besseren Teil seiner selbst; er stellt fest, daß es in ihm «immer mehr Bewundernswertes als Verachtenswertes gibt»¹⁶. Die christliche Tugend der Vergebung bringt es gleichfalls mit sich, daß die Beziehung zum anderen in höchstem Maße gewürdigt wird, so sehr, daß sie Haß in Liebe und den Feind in einen Bruder verwandelt.

These 15: Eine positive Bewertung der Vergebungstugend legitimiert in keiner Weise eine Stärkung des Schuldbewußtseins oder eine Reaktivierung des Gefühls der Sündhaftigkeit. Dies wäre vielleicht die schlimmste aller möglichen Schlußfolgerungen und natürlich eine der Konsequenzen, die zu rechtfertigen wir keineswegs bereit wären. Das wirklich Christliche besteht nicht darin, die Sünde hervorzuheben, sondern die Gnade, die Befreiung, die Barmherzigkeit (vgl. 1 Joh 3, 20). Eine Spiritualität, die vom Gedanken an die Sünde besessen ist oder einfach vom Gefühl der Sündhaftigkeit beherrscht wird, eine solche Spiritualität wird kaum ohne Furcht und Angst auskommen und im Gegenzug in den psychologischen Imperativ des wechselseitigen Aufwiegens und der Leistung verfallen; es handelt sich um eine negative Spiritualität, die aufgrund einer einseitigen, pessimistischen Leseweise des Evangeliums entwickelt wird, dessen wesentliches Unterscheidungsmerkmal der «guten Nachricht» zu bewahren sie nicht fähig ist. Die christliche Tugend der Vergebung dagegen erkennt die Sünde an und überwindet sie: Sie stärkt das Bewußtsein der Befreiung und reaktiviert das Gefühl des Vertrauens in einen barmherzigen Gott, der mit Freude erfüllt und zur Verantwortung ruft.

¹ «Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur» (Petrus Lombardus).

² Dies ist nicht der Ort, um auf die spätere Entwicklung und auch den Versuch der Rehabilitierung des Tugendbegriffs auf dem Gebiet der ethischen Reflexion einzugehen, den unter anderen J. M. Sailer, M. Scheler, N. Hartmann, D. v. Hildebrand usw. unternommen haben.

³ Vgl. z. B. J. Endres, *Menschliche Grundhaltungen* (Salzburg 1960); M. Vidal, *Moral de actitudes II* (Madrid 1985).

⁴ Andere Beiträge des vorliegenden CONCILIUM-Hefes beschäftigen sich ausdrücklich mit der biblischen Bedeutung der Vergebung mit ihren verschiedenen Aspekten. Hier wollen wir lediglich auf die Bibeltexte zurückgreifen, die den notwendigen Bezugsrahmen unseres Themas bilden.

⁵ Im Hinblick auf eine weitere Perspektive in bezug auf andere Religionen vgl. M. Sievernich / K. Ph. Seif (Hg.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen* (München 1983).

⁶ Im Text Mt 6, 7–15 fallen nicht nur seine theologisch-redaktionellen Veränderungen auf, sondern auch seine unge-

wöhnliche Einordnung: innerhalb des grundlegenden Konglomerats der *Bergpredigt* (Mt 5–7), aber als zusätzlicher Exkurs im Komplex der *Frömmigkeitsübungen* Almosengeben, Gebet und Fasten (Mt 6, 1–18). Vgl. Ch. Dietzfelbinger, Die Frömmigkeitsregeln von Mt 6, 1–18 als Zeugnisse frühchristlicher Geschichte: ZNT Wiss 75 (1984) 185.

⁷ Die Zugehörigkeit dieses Logions zur Q-Tradition verleiht ihm besondere Bedeutung.

⁸ Vgl. z. B.: Jer 18, 11; 24, 7; 26, 3; Ez 18, 23.32; 33, 11; Jes 45, 22; Sach 1, 3; Mk 1, 4.

⁹ Für P. Lapide nimmt die *teschubab* (Umkehr) auch im rabbinischen Denken eine Schlüsselstellung ein: vgl. P. Lapide, Schuld und Umkehr im Judentum: M. Sievernich/K. Ph. Seif (Hg.), aaO. 50–60.

¹⁰ Vgl. L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978) 47.

¹¹ AaO. 78. «U.W. ist das Selbstverständnis der Gruppe der Jesusboten ohne soziologische oder religionssoziologische Analogie.» AaO. 82.

¹² Vgl. aaO. 144 ff. Hinsichtlich der verschiedenen exegetischen Aspekte zu diesen Abschnitten bei Mt und Lk vgl. insbesondere P. Hoffmann, Tradition und Situation. Zur «Verbindlichkeit» des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion: K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament (Quaestiones disputatae, Freiburg 1984) 50–118; J. Piper, «Love your enemies». Jesus' love command in the synoptic gospels and early Christian paraenesis (Cambridge 1979); L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5, 38–48; Lk 6, 27–36. G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für H. Conzelmann, Tübingen 1975) 197–221; G. Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979) 160–197.

¹³ Vgl. hierzu z. B.: M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (Stuttgart 1970); P. Hoffmann, Studien zur Theologie der

Logienquelle (Münster 1973); J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu (Göttingen 1963³); E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum (Darmstadt 1973); G. Theissen, Wanderradikalismus: ZThK 70 (1973) 245–271; Ders., Soziologie der Jesusbewegung (München 1981³).

¹⁴ Vgl. K. Baumgartner, Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche: Theol.-prakt. Quart. 132 (1974) 5–11; 129–132; 235–240; 351–355.

¹⁵ Vgl. M. Rubio, Iglesia y reconciliación: Moralia 7 (1984) 3–26.

¹⁶ A. Camus, La peste (Sur, Buenos Aires 1973) 240. Dieses Zitat des «Nichtchristen» A. Camus wirft die Frage der Möglichkeit der Säkularisierung der christlichen Vergabungstugend auf, ein Problem, auf das wir hier nicht eingehen können.

Aus dem Spanischen übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

MIGUEL RUBIO

1940 in Chinchilla (Albacete), Spanien, geboren. Priester der Kongregation der Redemptoristen. Promotion zum Doktor der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München. Derzeit Professor und Direktor des Instituto Superior de Ciencias Morales der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid sowie Professor am Instituto Superior de Pastoral an der Päpstlichen Universität von Salamanca in Madrid. Herausgeber der Zeitschrift «Moralia». Veröffentlichungen: Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung. Voraussetzungen für eine säkular-christliche Anthropologie (2 Bände, Bad Honnef 1978); María de Nazaret, mujer – creyente – signo (Madrid 1981²); (zus. mit anderen Autoren:) La educación ética (Madrid 1980); (zus. mit anderen Autoren:) Modernidad y ética cristiana (Madrid 1982). Anschrift: Felix Bois 13, E–28036 Madrid, Spanien.