

HERMENEUTISCHE BLÄTTER
1 • 2002

PARDON

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Thematisches

Editorial: Pardon <i>Philipp Stoellger</i>	1
Schuld und Schuldgefühl in Seelsorge und Psychoanalyse <i>Hartmut Raguse</i>	2
»Moral ist eine scharfe Waffe« Hermann Lübke über politische Entschuldigungen und die Moralisierung unserer Gesellschaft <i>Christoph Ammann</i>	7
Vergebung als Ermächtigung Überlegungen zur Lebensdienlichkeit <i>Tobias Claudy</i>	13
Pardon und Kreuz – Karfreitagsbetrachtungen zu einem Passionsbild <i>Pierre Bühler</i>	20
Entschuldigen, Verzeihen, Vergeben <i>Karin Scheiber</i>	23
Pardon!? <i>Jan Bauke</i>	27
Vergebung als Gabe <i>Philipp Stoellger</i>	33

Tagungsberichte

»Naturalisierung von Sprache und Symbolisierung von Welt – als Perspektiven auf den Raum« <i>Asha De</i>	47
Mythos und Wissenschaft: ein neues Verhältnis? <i>Pierre Bühler</i>	50

Wahrheit und Rhetorik
Philipp Stoellger 52

Wahrheit und Wirklichkeit
Andreas Hunziker 55

Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik (ZKH)

Interpretation in den Wissenschaften an der Universität
und der ETH Zürich: Zur Gründung des ZKH
Philipp Stoellger 59

Organisationsreglement 60

Zum Tode Gerhard Ebelings

»Allein die Erfahrung macht den Theologen«
Pierre Bühler 63

Glaube und Modernität –
Bericht von der akademischen Gedenkfeier
Hans Jürgen Luibl 65

Neuigkeiten aus der Theologischen Fakultät 67

Impressum 70

Editorial: Pardon

Philipp Stoellger

Wie geht ›Vergebung‹? Was geschieht da und wie ist das möglich? ›Pardon‹ ist meist leicht gesagt, aber in diesen Hermeneutischen Blättern geht es vor allem um das ›gravierende‹ Pardon, nicht nur um das leichte. Im Alten Testament ist Vergebung vor allem Gottes Sündenvergebung, im Neuen Testament unerhörter Weise die Sündenvergebung Jesu. Ist Vergebung also stets und allein Gottes Sache, oder wie steht es um die Vergebung dessen, was nicht ›Sünde‹ ist?

Vergebung ist eine Grundform religiösen Lebens, bei der manches zu klären ist: Wer vergibt was wem wie wann und wozu? Worum bittet die Vergebungsbitte, sei es die an Gott, sei es die an den Nächsten? Und was bleibt, wenn vergeben wurde? – Alles voll von Fragen, zu denen diese Hermeneutischen Blätter nicht einfach Antworten parat haben, aber immerhin einige Hinweise, Geländer des Denkens und Redens von Vergebung. Man muss sich nicht daran festklammern, aber wenn man im Denken und Reden strauchelt, wenn einem Fragen dazwischenkommen, kann man sich daran halten.

Außer dem Pardon ist hier Dank angebracht, an Hans Jürgen Luibl und an Franziska Mihram, die diese Institutszeitschrift ins Leben gerufen und mit Sorgfalt und Weitsicht begleitet haben. Beide sind Ende 2001 ›von uns gegangen‹: Hans Jürgen Luibl ist nun Leiter der Stadtakademie der Bayrischen Landeskirche in Erlangen, Franziska Mihram Vikarin der Badischen Landeskirche in Lauchringen bei Waldshut. Beide sind dem Institut auch weiterhin verbunden, und man wird von Ihnen hören und lesen können.

Im Zuge dieser Umbesetzung sind die ›Hermeneutischen Blätter‹ wieder zu ihrem ursprünglichen Namen zurückgekehrt als Zeitschrift des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie, und das werden sie auch sein und bleiben, zweimal jährlich. Darüber hinaus dienen sie künftig auch als Forum des neu gegründeten interdisziplinären ›Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik‹, über das unten näher informiert wird.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Schuld und Schuldgefühle in Seelsorge und Therapie

Hartmut Raguse

Immer wieder kommen in der Seelsorge Schuldgefühle zur Sprache. Die Psychoanalyse hat zur Entstehung solcher Gefühle und zu deren Bearbeitung einiges zu sagen, was auch für die Seelsorge von Interesse ist.

Von Schuld mag öfter in Psychotherapie und Seelsorge gesprochen werden, aber beide können nicht viel an ihr ändern, denn Schuld ist nichts Subjektives. Sie beruht auf einer Tat, die jemand begangen hat und die gegen ein menschliches oder auch gegen ein göttliches Gesetz verstößt.

Schuld zieht Sanktionen nach sich. Im einfachsten Fall machen sie diese die Schuld wieder »rückgängig«. Wer seine »Schulden« nicht bezahlt hat, muss sie nachzahlen. Vieles aber kann nicht so einfach reguliert werden. In diesem Falle folgt der Schuld eine Strafe, und wenn die Strafe verbüßt ist, dann ist auch die Schuld getilgt. Bekanntlich darf niemand wegen *einer* Tat zweimal verurteilt werden.

Wie kommt es zur Festlegung von Gesetzen, deren Übertretung Schuld und Bestrafung nach sich zieht? Die für mich plausibelste Theorie ist der »Gesellschaftsvertrag«. Die Menschen haben sich einstmals und immer wieder zusammengetan, um Regeln für das Zusammenleben festzusetzen. Das taten sie, weil sie zwar das Morden vielleicht als sehr schön, aber gemordet zu werden als höchst unangenehm empfanden.

Wie kann eine Gemeinschaft die Übertretung des Gesetzes verhindern? Sie droht mit Strafen. Aber das ist nicht sehr wirkungsvoll, vor allem funktioniert die Androhung überhaupt nur, wenn man Chancen hat, erwischt zu werden. Wer sicher sein kann, keine Strafe zu erhalten, sieht keinen Grund, die Untat zu unterlassen – es sei denn, er *fühlt* sich schuldig, auch wenn ihn niemand bei der Tat sieht.

Die Entstehung von Schuldgefühlen

Schuldgefühle sind die Verinnerlichung einer zunächst äußerlichen Norm. Erst mit ihnen betreten wir die Ebene des Erlebens, des *Seelischen* eines Menschen. Und wenn wir daran denken, dass Psychoanalyse und Seelsorge sich um das Seelische kümmern, dann sind Schuldgefühle ihre eigentliche Domäne. Aber sind Schuldgefühle

denn eine Krankheit, die der Therapie bedarf? Vielleicht, denn sie erzeugen einen seelischen Schmerz. Das ist zunächst nur ein »metaphorischer« Schmerz, der aber als verfolgende Selbstanklage einen Menschen in den Selbstmord treiben kann.

Schuldgefühle können einer Tat so angemessen sein, dass wir uns über ihr Fehlen wundern. Ein Verbrecher, der bereut, also ein Gefühl dafür hat, etwas Verbotenes getan zu haben, wird meist milder behandelt, als jemand, der »skrupellos« ist. Schuld kann also von Schuldgefühlen begleitet sein oder auch nicht. Nur dann, wenn ein Mensch zu Schuldgefühlen überhaupt in der Lage ist, kann eine »Vorsorge« gegen »Verschuldung« auch von innen her und nicht nur von außen kommen.

Angemessene Schuldgefühle sind kein Problem für Therapie. Es gibt aber Schuldgefühle ohne reale Schuld. Und es gibt Schuldgefühle, denen eine gewisse wirkliche Schuld zugrunde liegt, die aber mit einer allfälligen Sühne keineswegs verschwinden, sondern weiterwirken und den Menschen leiden lassen.

Die Psychoanalyse, die in der Tradition Sigmund Freuds steht, hat uns gelehrt, beides besser zu verstehen und hier auch helfen zu können. Psychotherapeutische Bemühungen haben also keineswegs das Ziel, reale Schuld »wegzudeuten«, (obwohl man solchen Unsinn leider immer wieder liest), sondern die subjektive Seite von Schuld und vor allem von Un-Schuld zu bearbeiten.

Unangemessene Schuldgefühle

Warum fühlt sich jemand schuldig für etwas, was er nicht getan hat? Ein ganz häufiges Beispiel:

Eine Ehefrau pflegt den hinfälligen und schon sehr alten Partner über Jahre zu Hause, sie leidet sehr unter der ständigen Anspannung und Einschränkung, klagt wohl auch einmal bei der Freundin oder bei den Kindern, aber sie erfüllt ihre Aufgabe in einer Weise, dass die Umgebung ihr große Anerkennung gibt. Aber dann bekommt der Mann einen leichten Schlaganfall, er kann sich kaum noch bewegen und muss in die Klinik. Dort stirbt er nach zwei Wochen an einer Lungenentzündung, und die Ehefrau hat den Eindruck, dass die Pflege in der Klinik nicht besonders gut war. Kurz nach der Beerdigung, bei der sie sehr gefasst ist, überfallen sie heftigste Schuldgefühle: *Sie* sei schuld am Tod ihres Mannes, nicht die Klinik oder

auch nur die Krankheit. Sie ist in ihrer Aktivität gelähmt und verzweifelt.

Die Frau ist nicht schuld am Tod ihres Mann und fühlt sich trotz allem schuldig. Warum? Je nach Einzelfall mag es hier verschiedene Gründe geben. Aber zwei Typen von Gründen sind besonders häufig. Der erste Grund hat seine Wurzel dort, wo die Frau zwar den Tod ihres Mann keineswegs wollte, aber, als er eintrat, doch begrüßte. Endlich konnte sie wieder frei über ihre Zeit verfügen, sie war froh, von der ständigen Sorge und Verpflichtung befreit zu sein. Möglicherweise hatte sie – zweitens – schon am Krankenlager gelegentlich gedacht: Wenn er doch nur nicht mehr zu lange leben würde! Um es etwas direkter zu sagen: Sie hatte den Wunsch, dass dieser Mann endlich sterben möge. Die Schuldgefühle richten sich nicht auf das Tun, sondern auf den Wunsch, genauer auf die Wunschphantasie. Die inneren Anklagen sagen nicht, was jemand getan hat, richten sich aber gegen dasjenige, was jemand gern getan hätte und mindestens wünschte, dass es geschehe. Schuldgefühle zeigen nicht nur Taten an, sondern vor allem Phantasien.

Das ist der – jedenfalls theoretisch – einfachste Fall, die faktische Unschuld. Schwieriger ist es, wenn jemand wegen einer geringfügigen Tat übermäßig reagiert. Das für Theologen berühmteste Beispiel ist der Birnendiebstahl Augustins, des späteren Bischofs von Hippo. Die Tat an sich war klein, aber Augustin schreibt später in seinen »Bekennnissen«: »Den Diebstahl selbst und die Sünde wollte ich genießen.« Die einzelne Tat wird damit zum Ausdruck der Abgründigkeit der Bosheit des Herzens, wie Augustin es ausdrückt. Das übergroße Schuldgefühl richtet sich vor allem darauf, nicht allein auf die einzelne Tat.

Menschen, die sich dermaßen schuldig fühlen, gelten als besonders edel und heilig. Mit solchen Urteilen sollte man vorsichtig sein. Sie haben höchstens für die Kraft der inneren *Normen* Gültigkeit, nicht aber für die Phantasien, die diese Normen bekämpfen. Skrupelhafte Heilige, die sich besonders sündig vorkommen, haben damit nicht Unrecht. Und auch die Weise, in der Skrupel innerlich ausgelebt werden, ist oft recht bedenklich. Es gibt eine »Grandiosität von Schuld«, eine Großartigkeit des Schuldgefühls, die dem Selbstbewusstsein recht weit entgegenkommt.

Unrealistische und teilrealistische Schuldgefühle – man kann sie auch neurotische Schuldgefühle nennen – haben immer zwei Seiten:

Auf der einen Seite gibt es hier Phantasien von aggressivem und sexuellem Inhalt, die für das Individuum nicht akzeptabel sind. Sie bleiben größtenteils unbewusst, weil sich gegen sie eine verurteilende Instanz richtet. Diese Instanz aber ähnelt oft gerade den aggressiven Inhalten, gegen die sie sich wendet. Freud hat das folgendermaßen erklärt: Ein großer Teil der menschlichen Aggression sei sozial unverträglich, sie werde deshalb verwendet, um sich gleichsam gegen sich selber zu richten. Man könnte sagen, dass die Aggression mit Aggression verfolgt wird.

Warum aber ist die Aggression unverträglich? Es ist nicht nur die reale Drohung der Umwelt, die den Menschen seine Aggression zurücknehmen lässt. Es geschieht auch aufgrund eines allgemeinen menschlichen Konfliktes. Wir alle machen die Erfahrung, dass wir dieselben Personen hassen, die wir auch lieben. Für Kinder sind das vor allem die Eltern, doch dieser sog. »Ambivalenzkonflikt« bleibt durch das Leben erhalten und zwingt uns, unseren Hass zu begrenzen, um die Liebe nicht zu gefährden, die sich auf dasselbe Gegenüber richtet. Das Maß von Aggression nun, mit dem sich innere Normen gegen aggressive Impulse richten, sagt etwas über die Gefährlichkeit dieser Impulse aus. Je rigider die Ethik, um so gefährlicher der bekämpfte Wunsch.

Es gibt ein Mittel, diesem Konflikt zu entgehen. Das ist die Schwarz-Weiß-Malerei. In diesem Falle wird die Ambivalenz geleugnet und Gut und Böse auf zwei Parteien verteilt. Diese Lösung, die im Christentum vor allem von der apokalyptischen Richtung und deren modernen Nachfolgern vertreten wird, hat katastrophale Wirkungen. Alles, was im eigenen Feld verboten ist, kann ohne Hemmungen gegenüber den Gegnern ausgelebt werden. Schuldgefühle werden damit unmöglich, und alles ist erlaubt, wenn es nur die Gegner trifft.

Der Umgang mit Schuldgefühlen in Seelsorge und Psychotherapie

Was kann statt dessen Seelsorge oder eine Psychotherapie anbieten? Sie kann dem Menschen die reale Schuld und den inneren Konflikt nicht abnehmen. Aber beide Weisen, mit Menschen zu arbeiten, die sich schuldig fühlen, haben eine Möglichkeit, auf die quälenden Gefühle Einfluss zu nehmen. Ich beginne mit dem psychotherapeutischen Vorgehen. Der Klient wird in der Regel im Laufe der Zeit zu zwei Einsichten kommen: erstens, dass seine Phantasien *als Phan-*

tasien nicht so gefährlich, nicht so mörderisch sind, wie er es bisher annahm. Das bedeutet dann zweitens, dass die Selbstvorwürfe auch nicht dermaßen hart sein müssen, dass sie das Ich zerstören. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil hat die Psychoanalyse nur zu einem Teil die Aufgabe, innere Normen *aufzulösen*. Wer sich jegliche Sexualität verbietet, wird in der Tat davon Nutzen ziehen, sie sich zu einem Teil zu erlauben. Sonst ist es ein Ziel der analytischen Arbeit, weniger das Was als das Wie der inneren Normen, des Gewissens, zu modifizieren. Wenn ich angeben soll, wie ein solches verändertes Gewissen reagieren kann, dann komme ich in die Nähe der Theologie und damit auch schon der Seelsorge. Das Gewissen soll einerseits *gerecht* und andererseits *barmherzig* sein.

Das aber entspricht genau dem Bild von Gott in der jüdisch-christlichen Tradition. Was kann ein Mensch erfahren, der mit einer Schuld oder mit Schuldgefühlen zu einem Seelsorger kommt? Wenn es eine wirkliche Schuld ist, genügt es nicht, sie sich allein von Gott vergeben zu lassen, sie muss auch mit denen, an denen sie begangen wurde, behandelt werden. Aber dem *Gefühl*, sich mit menschlicher Schuld zugleich gegen Gott vergangen zu haben, begegnet der Seelsorger mit dem Hinweis auf Gott, der zwar Gut und Böse unterscheidet, mithin gerecht ist, der aber nicht den Tod des Sünders will, sondern dass auch dieser leben kann. Seelsorge leistet für einen gläubigen Menschen gegenüber Gott etwas, das demjenigen ähnlich ist, was in einer weltlichen Psychotherapie gegenüber einer inneren verurteilenden Instanz geschieht. Der glaubende Christ hat dabei den Vorteil, einer *Person* und nicht nur einer *abstrakten Instanz* gegenüber zu stehen. Aber auch hier geht es darum, dass das vergebende Wort Gottes nicht nur gehorsam gehört, sondern angenommen und ins seelische Erleben integriert werden kann. Seelsorge hat immer auch eine psychische Dimension, die mit Psychologie beschrieben werden kann. Psychoanalyse und christliche Seelsorge sind zwar zwei verschiedene Sprachmuster, aber oft zeigt es sich, dass sie sich ineinander übersetzen lassen.

— Hartmut Raguse, Theologe und Psychoanalytiker, ist Titularprofessor für Neues Testament und Hermeneutik in Basel und Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie in Zürich.

»Moral ist eine scharfe Waffe«

Hermann Lübbe über politische Entschuldigungen und die Moralisierung unserer Gesellschaft

Christoph Ammann

Entschuldigungen haben Konjunktur, neuerdings auch in der Politik. Kaum ein Staatsbesuch, in dem nicht ein Staatsoberhaupt sich hochhoffiziell für die Missetaten seines Landes entschuldigt. Was steht hinter diesem Ritual und warum boomt es gerade jetzt? *Facultativ* hat sich darüber mit dem Philosophen Hermann Lübbe unterhalten, der ein Buch über das neue politische Bußritual geschrieben hat.

»We were wrong in that«

Im März 1998 bekannte Bill Clinton, damaliger Präsident der USA: »We were wrong in that.« Er bezog sich mit diesen Worten auf den Sklavenhandel und seine Folgen. »The United States has not always done the right thing by Africa.« Und dem Schuldbekenntnis folgte sogleich die Buße in Form der Ankündigung, 120 Millionen US-Dollar in neue Bildungsprogramme in Afrika zu investieren. »God bless you«, so schloss er seine Rede.

Die öffentliche Beichte, im kirchlichen Rahmen seit dem dritten Jahrhundert von der Privatbeichte abgelöst, erlebt hier eine bemerkenswerte Renaissance im Rahmen der internationalen Politik. In der Schweiz denkt man dabei unweigerlich an die Rede von Bundespräsident Kaspar Villiger zur Rolle der Schweiz im 2. Weltkrieg, die er am 7. Mai 1995, 50 Jahre nach Kriegsende, vor der Bundesversammlung hielt. »Es steht für mich außer Zweifel, dass wir mit unserer Politik gegenüber den verfolgten Juden Schuld auf uns geladen haben«, so Villiger wörtlich. Und er konkretisierte dies unter Bezugnahme auf die von Schweizer Seite geforderte Einführung des Judenstempels: »Wir haben damals im allzu eng verstandenen Landesinteresse eine falsche Wahl getroffen. Der Bundesrat bedauert das zutiefst, und er entschuldigt sich dafür, im Wissen darum, dass solches Versagen letztlich unentschuldigbar ist.«

Gefragt nach der Einschätzung dieses Phänomens, erwähnt Lübbe positive und negative Seiten. Zu den positiven Aspekten zählt er die lückenlose Aufarbeitung der historischen Fakten, in deren Zusammenhang die neue Bußpraxis gesehen werden muss. Die Aufarbeitung der Vergangenheit rückt in ein neues Licht, wird doch durch

das neue Ritual zum Ausdruck gebracht, dass »Vergangenheitsaufarbeitung eine friedensfördernde, versöhnungstiftende Bedeutung haben kann«. Eine Erfahrung, die – wie Lübke anmerkt – im christlichen Kontext in der »Erfahrung der Beichte« ihre Entsprechung hat. Das politische Bußritual zeigt eine Hinwendung zur Vergangenheit an, die sich auch am Boom der Geschichtswissenschaft ablesen lasse. »Die Bereitschaft zur Kenntnis zu nehmen, wie es wirklich war, ist so groß wie nie zuvor. Die Beine der Geschichtslügen werden kürzer«, bemerkt Lübke nicht zuletzt mit Blick auf die Massenmedien.

Und worin sieht er die prekären Aspekte der neuen Praxis? Einmal in der Gefahr der Ausbeutung von Entschuldigungen: »Wer sich entschuldigt, erniedrigt sich, und er tut dies in der Hoffnung, dadurch erhöht zu werden. Was aber für die Beichte Gott gegenüber – so hoffen und erwarten wir – Gültigkeit hat, gilt so nicht »hienieden«. Es wird einem unter Umständen ewig vorgehalten, was gerade abgeschlossen werden sollte.« Oder die Beichte wird postwendend mit teils horrenden und schuldrechtlich gar nicht mehr validierbaren Entschädigungsforderungen beantwortet, was ebenfalls eine Instrumentalisierung der Bußfertigkeit darstellt. Aber Lübke betont, dass die Entschuldigung auch von der anderen Seite her instrumentalisiert werden kann: So können Entschuldigungen zum »Erweis der eigenen moralischen Untadeligkeit« missbraucht werden, »gerade weil das Schuldbekenntnis ein so anspruchsvoller moralischer Akt ist.« Und Lübke hegt die Vermutung, wonach in vielen Fällen öffentlicher Schuldbekenntnisse auf die Erlangung »moralischer Privilegien« spekuliert wird.

Wie schwierig die Beurteilung eines Entschuldigungsakts in der Praxis ist, kann ein Blick auf Clintons Entschuldigung gegenüber den schwarzafrikanischen Völkern zeigen. Sie ist – je nach Perspektive – in der einen oder anderen Hinsicht problematisch. Für die einen – auch für Hermann Lübke – sind die Reparationsforderungen radikaler Schwarzenorganisationen abstrus und willkürlich, für andere sind Clintons Worte den schalen Beigeschmack eines Versuchs, die Sache für die USA nicht zu teuer werden zu lassen. Wie man die Sache auch beurteilen mag: Die Frage von Reparationszahlungen für Schwarze jedenfalls ist noch lange nicht vom Tisch. Dies hat die UNO-Konferenz gegen Rassismus in Durban eindeutig gezeigt.

Zivilreligion

Die politische Bußpraxis hat unübersehbar eine religiöse Dimension. Im Falle Clintons ist dies offensichtlich, und an die religiösen Töne aus dem Mund amerikanischer Präsidenten hat man sich gewöhnt. Sein Nachfolger steht ihm – wenigstens diesbezüglich – keineswegs nach. So zitierte er in einer der ersten Reaktionen auf die Terroranschläge aus dem 23. Psalm und lud die Menschen vor laufender Kamera zum Gebet ein. Aber auch hier zu Lande finden sich zivilreligiöse Anklänge in Äußerungen von Politikern, wenn auch weniger pathetisch und explizit. So etwa, wenn Villiger von einer Schuld spricht, die »letztlich unentschuldig« ist, und damit die Gewissheit anklingt, dass Vergebung von Schuld in letzter Hinsicht nicht in der Macht von Menschen steht.

Diese religiösen Anklänge sind es, die Lübke dazu führen, das neue politische Bußrituale zur Zivilreligion zu zählen. Unter diesen Begriff fallen für ihn jene Bestandteile religiöser Kultur, die zwar in organisierten Religionsgemeinschaften ihren Ursprung haben, sich aber von diesem Ursprung institutionell emanzipiert haben und nun zu einem Bestandteil der öffentlichen Kultur geworden sind. Die Nennung Gottes in der Präambel der Bundesverfassung ist dafür ein beliebtes Beispiel. Und der zentrale Inhalt dieser »Zivilreligion«, so könnte man verkürzt sagen, ist das Wissen um die Begrenztheit der menschlichen Handlungsmöglichkeiten. Nicht alles steht in der Verfügungsgewalt des Menschen.

Vor diesem Hintergrund wird klar, weshalb Lübke im Entschuldigungshandeln ein sprechendes Beispiel zivilreligiöser Kultur sieht. Denn im Kern dieses Rituals geht es um das Eingeständnis menschlicher Schuld im Wissen darum, dass die Versöhnung nicht allein in ihrer Hand steht. Schuld kann zwar eingestanden, aber nicht wieder gut gemacht werden. Im neuen politischen Entschuldigungsritual wird so etwas vom Wissen darum weitergegeben, dass »hienieden« die Waage von Schuld und Buße nie ganz ausgeglichen sein wird. Auch menschliche Gerichte stoßen da an ihre Grenzen, es bleibt nur der Gedanke eines »Jüngsten Gerichts«.

Nicht Wertzerfall, sondern Moralisierung!

Der Zeitanalytiker Lübke interessiert sich für die neue politische Bußpraxis aber nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch als

Indiz für einen allgemeinen Moralisierungsvorgang unserer Gesellschaft. Auf die naheliegende Gegenfrage, ob wir nicht vielmehr in einer Zeit des Wertezurfalls und der Erosion elementarer moralischer Normen lebten, gibt Lübke eine interessante Antwort: »Klagen über Moralverfall sind stets aktuell – also auch heute. Das ist nichts Neues. Neu ist vielmehr, dass nicht Moralzerfall, sondern Moralisierungstendenzen die moderne Zivilisation prägen.«

Und er lässt der These sogleich Beispiele folgen: »Noch nie war der Unterschied zwischen gesund und krank so sehr von moralischen Faktoren mitbestimmt wie heute. Noch nie zuvor in der Geschichte wurde so viel Geld ausgegeben für behinderte Menschen wie heute.« Und auch die Häufigkeit, mit der sich Personen des öffentlichen Interesses für persönliche Skandale und Affären entschuldigen müssen, mag zeigen, dass der Stellenwert von Moral im öffentlichen Leben zugenommen hat – den Klagen mancher zum Trotz.

Die Tatsache, dass »die Menge der Möglichkeiten, sich unmöglich zu machen« – daran bemisst sich für Lübke die real existierende Moral – noch nie so groß war wie in unserer Gesellschaft, hat aber für Lübke eine Reihe von problematischen Folgen. Denn »die Moral ist eine überaus scharfe Waffe«, die zudem »nicht prozessförmig, sondern direkt und unmittelbar geführt wird«. Will heißen: Noch nie war es so einfach wie heute, Personen mit Hilfe der Massenmedien an den Pranger zu stellen und persönlich zu disqualifizieren. Wehe dem, der in die Fänge der »Correctness-Wächter« gerät. Er wird aller Rechte des Persönlichkeitsschutzes zum Trotz nicht ungeschoren davon kommen. Das wirksamste Instrument gegen dieses gemeinschaftszerrüttende »Correctness-Wächtertum« ist für Lübke, abgesehen von einem gut ausgebauten System von Persönlichkeitsrechten, das Tun der Moralapostel selbst moralisch zu disqualifizieren und für mehr »moralische Diskretion« in der Öffentlichkeit einzustehen. Aus theologischer Sicht – so ist über Lübke hinaus anzumerken – wäre auch an die reformatorische Unterscheidung von Person und Werk zu erinnern, denn wo Menschen mit der Waffe der Moral unmöglich gemacht werden, ist jeglicher Sinn für diese Unterscheidung verloren gegangen.

Die Moral als Kehrseite der Freiheit

Aber wodurch wurde der Moralisierungsvorgang, dessen Auswuchs ein unkontrollierter Correctnesseifer darstellt, überhaupt möglich gemacht? Warum macht sich Moral gerade in unserer Zeit so breit?

»Weil Moral um so nötiger ist, je freier wir leben«, könnte man Lübbes Antwort verkürzt wiedergeben. Und er verweist zur Untermauerung seiner These auf statistische Fakten: Die durchschnittliche Lebenserwartung ist (zumindest in den westlichen Industrienationen) doppelt so hoch wie vor zweihundert Jahren. Gleichzeitig ist im selben Zeitraum der Anteil von Zeit, den Menschen in beruflicher Arbeit verbringen, um die Hälfte zurückgegangen. Noch nie zuvor hatten Menschen im Laufe ihres Lebens so viel Zeit, über die sie (grundsätzlich) frei verfügen konnten. Der Spielraum der Selbstbestimmung war – in quantitativer Hinsicht – noch nie so groß wie heute. Menschen verbringen so immer mehr Zeit selbstbestimmt, so dass der Bedarf an Regeln zunimmt, die diese Selbstbestimmung in geordnete Bahnen lenken. Und nichts anderes als diese »Regeln lebensdienlicher Selbstbestimmung« sind für Lübbe Moral. »Moral ist eine überaus nützliche Sache«, wie Lübbe lakonisch anfügt, und wir brauchen sie, um den Missbrauch von Freiheit einzudämmen und aus Freiheit gutes Leben zu machen.

Hinzu kommt ein anderes: »Unsere moralischen Ansprüche werden immer subtiler, je höher die Wohlfahrt steigt.« Man mag hier an die Sensibilität in ökologischen Fragen denken, die für Lübbe in gewisser Hinsicht ein Wohlstandsphänomen darstellt. Abzulesen ist dies daran, dass Fragen des Umweltschutzes in Zeiten wirtschaftlicher Krisen auch in der Schweiz auffällig rasch von der politischen Tagesordnung verschwinden. Ganz zu schweigen von den Schwierigkeiten, den Raubbau an der Umwelt in anderen, ärmeren Regionen der Welt einzudämmen.

Aber ein Drittes kommt hinzu: Wir sind zwar, was unsere arbeitsfreie Zeit angeht, so frei wie nie zuvor. Der Spielraum unserer Selbstbestimmung ist in dieser Hinsicht ungleich größer als vor 200 Jahren. Allerdings ist dies nur die halbe Wahrheit: Wir sind gleichzeitig auch abhängiger als unsere Ahnen in vorindustrieller Zeit. Unsere Abhängigkeit von anderen Menschen ist die Kehrseite des Wohlstands. Seien es Politikerinnen, Bäcker oder Banker – wir müssen uns auf sie verlassen können. Wir haben ein vitales Interesse

daran, dass ihr Tun zuverlässig ist. Nur so bleibt uns unsere Wohlfahrt erhalten. Auch dies ist für Lübke ein Modernisierungsvorgang: »Je geräumiger unsere Abhängigkeiten werden, um so schärfer werden unsere Ansprüche auf Solidität der Leistung der jeweils anderen.« Und – so könnte man nach dem 11. September 2001 anfügen – entsprechend groß die Abscheu und die Verunsicherung, wenn elementare moralische Regeln vor den Augen einer vor den Fernsehschirmen sitzenden Weltöffentlichkeit verletzt werden.

Das Gespräch mit Hermann Lübke, auf dem obiger Text basiert, führten Dr. Stefan Grotefeld, Oberassistent am Institut für Sozialethik, und Christoph Ammann.

Das Buch zur Thematik: Hermann Lübke, »Ich entschuldige mich«. Das neue politische Bußritual, Siedler-Verlag Berlin 2001, 139 S.

— Christoph Ammann (VDM) ist Assistent für Öffentlichkeitsarbeit an der Theologischen Fakultät.

Vergebung als Ermächtigung

Überlegungen zur Lebensdienlichkeit

Tobias Claudy

Schuld und Vergebung: Im Grunde handelt es sich dabei um die kritische Aufarbeitung der Vergangenheit, aus der Konsequenzen für Gegenwart und Zukunft gezogen werden. Die Bewältigung des Vergangenen, sei es nun individuell oder kollektiv, ist wohl ein menschliches Grundbedürfnis. Sie spiegelt wider, wie Menschen den Verlauf ihrer Existenz in der Welt wahrnehmen: zeitlich linear (herkommend von einem Ursprung, auf dem Weg in eine bestimmte Richtung) und außerdem unvollkommen (daher stets entwicklungsbedürftig und -fähig).

Diese menschliche Disposition, sich als unvollkommene Wesen auf einem zeitlich linearen Weg weiterzuentwickeln, findet man u.a. im westkirchlichen Ritual von Beichte und Absolution wieder, wie es sich seit der Alten Kirche herausgebildet hat und seit der Scholastik bzw. dem Tridentinum in der römisch-katholischen Kirche endgültig formalisiert ist.

Dieses Vergebungsritual lässt sich bekanntermaßen als Abfolge der Schritte *contritio cordis* – *confessio oris* – *absolutio*, geknüpft an die Bedingung einer *satisfactio operis*, beschreiben (wobei man stillschweigend davon ausgehen darf, dass dieser Abfolge eine innere Umkehr, eine *conversio*, zu Grunde liegt). Diese Schrittfolge soll einem inneren Geschehen Rechnung tragen bzw. ein solches fördern, das folgendermaßen zu charakterisieren wäre:

- reuevolle Einsicht
- Formulierung der Schuld (Selbstpreisgabe)
- Vergebungsakt, d.h. Zuspruch der Versöhnung unter Benennung der Konditionen.

Dabei sollte man sich darüber im Klaren sein, dass es sich stets um ein Geschehen zwischen zwei Parteien handelt (eine, die Vergebung sucht, und eine weitere, die Vergebung gewährt) und dass eine Entlastung von der Schuld nur möglich ist, wenn der oder die Vergebung Suchende einen physischen oder psychischen Bußweg zur Vergebungsinstanz zurückgelegt und diktierte Bedingungen akzeptiert.

Dass es sich bei dieser gerade beschriebenen Abfolge in der Tat nicht nur um ein obsoletes religiöses Ritual handelt, sondern um ein grundlegendes menschliches Verhaltensmuster, sieht man daran, dass auch Menschen in einer säkularisierten, kirchenfernen Gesellschaft sich nicht davon emanzipiert haben.

Personen, die im öffentlichen Interesse stehen – Inhaber von Ämtern, Prominente in Kultur und Politik, lokale und regionale Honoratioren – werden unweigerlich mit jenem Verhaltensmuster, wie ich es genannt habe, konfrontiert werden, wenn sie sich tatsächlich oder vermeintlich etwas zu Schulden kommen lassen. Auf öffentlichen Plattformen, die meist von Medien bereitgestellt werden, läuft die ursprünglich religiöse Schrittfolge erstaunlich stereotyp ab: Die Öffentlichkeit verlangt Reue (*contritio*) und ein formelles Schuldeingeständnis (*confessio*, allerdings für viele Ohren), woraufhin Vergebung gewährt werden kann (*absolutio*) – wobei sich die Konsequenzen und Bedingungen (*satisfactio*) nach dem Gewicht der Verfehlung und der Glaubwürdigkeit der Besserung (*conversio*) richten.

Doch nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch in persönlichen Beziehungen gibt es ein strenges Muster für Vergebungsrituale, deren Verlauf ganz ähnlich ist. Partnerschaftliche und freundschaftliche Konflikte, sofern sie zugelassen werden, umfassen in der Regel eine Phase der Benennung des Konfliktgegenstandes, in der Schuldzuweisungen und Einsichten erfolgen können (meist ein echtes Ringen um *contritio* und *confessio*), und eine Phase der Konfliktbewältigung, die im Idealfall einen konstruktiven Umgang mit dem nun Vergangenen (durch Loslösung davon: *absolutio*) für einen gemeinsamen oder getrennten weiteren Weg leisten soll, häufig an Vorsätze, Versprechungen oder Bedingungen gebunden (*satisfactio*, *conversio*).

Und selbst bei der Auseinandersetzung des Menschen mit seinem eigenen Leben ist der Ablauf eines Schemas nicht zu leugnen, das der Struktur nach einer Buße grundsätzlich gleicht. Dies kommt bei der Verarbeitung von Geschehnissen mehr oder minder bewusst zum Tragen, insbesondere bei gravierenden Lebenseinschnitten, seien sie erfreulich oder belastend. Es ist ein Zeichen einsetzender Verarbeitung (*contritio*), wenn es gelingt, entscheidende Ereignisse bewusst reflektieren und verbal ausdrücken zu können (*confessio*), weil sie dadurch greifbar werden und ihren Charakter als beherrschende, angsteinflößende oder idealisierte Vergangenheit verlieren (*absolutio*).

Möglicherweise gelingt es dann, daraus Schlüsse zu ziehen (*conversio*), um diese für den weiteren Lebensvollzug faktisch fruchtbar zu machen (*satisfactio*).

Zieht man jetzt noch – darüber hinaus – in Betracht, dass eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Menschen trotz aller Säkularisierung noch kirchlich sozialisiert oder gar aktiv ist und dass einige Gottesdienstformen einen Bußteil beinhalten, so erscheint die Aussage durchaus vertretbar: Mit Hilfe der Schrittfolge des Vergebungsrituals können wesentliche Aspekte der menschlichen Lebensgestaltung und –bewältigung verstanden werden, bzw.: Mit der Schrittfolge der Vergebung begreifen wir eine *conditio humana*.

Dies besagt allerdings nicht, dass der Ablauf des oben skizzierten Schemas, gleich in welchem Lebensbereich, immer unproblematisch sei. Er mag plausibel sein und wird im jeweiligen Vollzug wohl selten reflektiert, doch dadurch werden grundsätzliche Implikationen nicht hinterfragt, die es zu vermeiden gälte, da sie es m.E. sind, die bei vielen Menschen berechtigten intuitiven Widerstand erzeugen und somit den Wert dieses Vergebungsprozesses verschleiern. Es geht mir in der Hauptsache um zwei Aspekte: (1) das hierarchische Gefälle, das Vergebung üblicherweise mit sich bringt, und (2) die Bindung der Vergebung an Satisfaktion und Wandel.

1) Ein Gefälle entsteht allein dadurch, dass in der Regel eine Partei den Weg zur anderen machen muss, um dort eine Schuldeneinsicht einzugestehen (*»confessio contritionis«*): Ein »Bußfertiger« beichtet vor Gott und dem kirchlichen Vertreter, eine öffentliche Person muss via Medien vor die Öffentlichkeit treten, ein Partner muss das Gespräch suchen, ein Mensch überwindet sich vor seiner inneren Stimme. Wie auch immer gedeutet und in die Praxis umgesetzt: In jedem Fall nimmt eine der beiden Parteien, die »schuldige Person«, einen niederen Status an, wenn nicht sogar einen erniedrigenden. Es kommt nicht darauf an, wie bewusst dies wahrgenommen wird oder ob überhaupt, ein Schuldiger steht einem Geschädigten, eine Bittstellerin einer Vergebenden gegenüber. Diese Konstellation zementiert bestehende Rollen, die möglicherweise sogar eine Teilursache des zu verhandelnden Konflikts sind, denn hier wird letztlich eine Person nicht mehr als Gleichgestellte respektiert. Zudem fördert die Hierarchisierung einer Beziehung mit großer Wahrscheinlichkeit Formen regressiven Verhaltens beim Bittsteller, das verhindert, dass das Gefälle

aufbrechen kann, was wiederum einem ernst zu nehmenden Neubeginn entgegenwirkt und das, ganz im Gegensatz dazu, in zirkuläre Wiederholungsmuster mündet. Anstatt befreiend, kann der eingeleitete Vergebungsprozess im Gefangensein resultieren, genauer gesagt, in »vertikalem Gefangensein«, wie ich es in Anlehnung an den Begriff »Gefälle« nennen möchte.

2) Die Genugtuung ihrerseits knüpft das Vergebungsgeschehen an Leistungen und Bedingungen. Es ist offensichtlich, dass man in dieser Hinsicht der Entstehung von Leistungsdruck bzw. Versagensängsten kaum ausweichen kann. Es darf nicht weiter verwundern, dass das irgendwann entweder zum Bedürfnis nach der Befreiung führt, die der Prozess im Grunde leisten soll, aber nicht mehr kann, weil er wiederum in einen Kreislauf eingetreten ist, oder zu Resignation und Kapitulation vor dem eigenen Ungeügen. Auch in diesem Fall besteht die Gefahr, dass das Resultat ins Gefangensein mündet, das ich auf Grund seines den augenblicklichen Lebensvollzug einengenden Charakters als »horizontales Gefangensein« bezeichnen möchte.

Das an sich notwendige, weil zutiefst menschliche, heilsame Geschehen der Vergebung kann also sehr wohl an Implikationen scheitern, die konträr zum Gesamtziel – Entlastung und Ermächtigung zum Neubeginn – laufen. Es stellt sich also die Frage, wie diese kontraproduktiven Aspekte zu umgehen sind.

Die bittstellende Partei kann einem Gefühl der Erniedrigung kaum ausweichen, weil Verfehlungen unterschwellig als Offenbarung eines fehlerhaften Wesens gelten. So kann es für die »unterlegene« Person leicht scheinen, als werde im Grunde ihr Wert an sich in Frage gestellt, und die vergebende Instanz befände darüber in einer richtenden (weil auch vorbildhaften) Funktion. Viel lebensnäher und weniger urteilend erscheint es mir daher, Verfehlungen ausdrücklich multikausal zu sehen und zu benennen (also nicht nur als Auswirkung persönlicher Schlechtigkeit), als Produkt vielfacher Umstände. Damit sollte es möglich sein, deskriptive anstatt verurteilende Aussagen über die bisherige und unmittelbar bevorstehende Lebensentwicklung zu machen (Diagnose und Prognose), die sich als hilfreich bei der autonomen Verarbeitung von Vergangenen und der freien Gestaltung des Kommenden erweisen. Anstatt »vertikal gefangen zu nehmen«, könnte so der Vergebungsprozess zu Mün-

digkeit ermächtigen, wenn die Vertrauensbasis der interagierenden Personen dies zulässt.

Bedingungen für die Vergebung sind eine Folge des monokausalen Schuldverständnisses. Sie verwandeln den Prozess in eine quasi-geschäftliche Verhandlung, für deren Abmachungen Pfand und Garantie gefordert werden dürfen. Ein Pfand oder eine Garantie fordern wir aber nur, wenn die Einhaltung der Abmachung nicht ohne Weiteres erwartet werden kann, sondern »gewährleistet« werden muss. Eine solche Vereinbarung resp. eine solche Versöhnung, der es an Vertrauen mangelt, ist aber erzwungen und wird daher nicht tragen. Die Konsequenz könnte sein: Ein punktueller Abschluss des Vergebungsprozesses muss nicht zwangsläufig geschehen, darf nicht das von Anfang an das festgelegte Ziel darstellen und darf keinesfalls zeitlich und räumlich fixiert werden. Das Ausbleiben einer punktuellen, abschließenden Vergebungsgeste ist nicht per se lebenshinderlich, wenn es als Zeichen eines noch offenen Prozesses angesehen wird. Das Hauptaugenmerk liegt vielmehr auf einem partnerschaftlichen Weg und einer möglichst gleichberechtigten Entwicklung hin zur Versöhnung; ob dieses Ziel jedoch am Ende erreicht wird, sollte offen bleiben.

Im Hinblick auf die eingangs gewählten Beispiele des täglichen Lebens bedeutet diese Erkenntnis vor allem anderen ein Plädoyer für eine größere Gelassenheit und zugleich für eine größere Ernsthaftigkeit im Umgang mit Schuld und Vergebung: Gelassenheit, weil ein erfolgreicher Vergebungsakt nicht erzwungen werden muss, Ernsthaftigkeit, weil die Perspektive eines andauernden Prozesses vor der Versuchung bewahrt, einen Vergebungsakt schnell und mechanisch zu vollziehen.

Auch auf die liturgische Praxis sollte diese Erkenntnis ihren Niederschlag haben, die ja zu Beginn als Illustration diente. Grundsätzlich sehe ich mehrere Möglichkeiten, Buße und Vergebung als eine kirchliche Handlung zu realisieren.

So lässt sich ein isoliertes eigenständiges Bußritual praktizieren, das im wesentlichen der Struktur des Beichtrituals folgt und die Stationen von der *contritio cordis* bis hin zur Genugtuung einhält. Da allerdings in diesem Fall der konkrete Verlauf sowie der Fokus auf einen punktuellen Abschluss schon vorgegeben sind, halte ich das Geschehen nicht mehr für offen. Es beinhaltet nach meiner Wahrnehmung die Risiken von Unglaubwürdigkeit und Zwang und ist

somit im Sinne der vorangegangenen Argumentation nicht wünschenswert. Zudem vergrößert ein selbständiges Ritual das Problem des Gefalles und des Leistungscharakters. Das korrekte und abschließende Durchlaufen des Rituals an sich (nicht der Prozess) wird als »heilsnotwendig« (d.h.: als unverzichtbar für weiterhin gelingendes Leben) erlebt.

Eine weitere Alternative besteht darin, den Vergebungsprozess in eine Liturgie zu integrieren. Erfolgt dies am Anfang, wie es zahlreiche Gottesdienstordnungen vorsehen (z.B. die römisch-katholische Messe, der lutherische und der unierte Gottesdienst, das anglikanische BCP), sprechen seelsorgerliche Gründe dafür, denn nach Abschluss dieses liturgischen Segments ist eine unbeschwertere und ermutigendere Rede von Gottes Handeln am Menschen möglich. Doch die Problematik der Scheinbewältigung bleibt, ebenso wie die Gefahr der bloßen rituellen Ableistung und inhaltlichen Aushöhlung.

Steht im Sinne Zwinglis am Ende des Gottesdienstes eine offene Schuld, wäre dies zwar im Sinne der bislang erfolgten Überlegungen am sinnvollsten, weil dadurch die Offenheit des Vergebungsgeschehens in gleichem Maße verkörpert würde wie seine Unverfügbarkeit. Jedoch erscheint mir ein solches Ende des Gottesdienstes wenig seelsorgerlich, denn somit wird die offene Schuld zum beherrschenden und weiterhin belastenden Vorzeichen des Lebens, in das hinein der Gottesdienst die Teilnehmenden entlässt. Das wirkt in seiner Härte womöglich sogar kontraproduktiv und entkommt der Gefahr der Aushöhlung durch rituelle Gewöhnung ebenso wenig.

Ich sehe eine Möglichkeit darin, dass wir uns auch liturgisch verabschieden von der Vorstellung und dem Bedürfnis, Vergebung sei augenblicklich und abschließend vermittelbar. Es ist der Weg hin zur Vergebung, der Raum für fruchtbare menschliche Entwicklungen bietet, v.a. wenn das letztendliche Gelingen der Vergebung zwar als perspektivischer Fluchtpunkt im Blick bleibt, jedoch unverfügbar und nicht zwingend. Insofern sollte ein Gottesdienst in allen seinen liturgischen Segmenten widerspiegeln, dass

- das wiederkehrende Bedürfnis nach Vergebung (gemeinsamer konstruktiver Vergangenheitsbewältigung) ein berechtigtes, weil lebensdienliches Anliegen darstellt,
- wiederholtes Versagen ein Teil der Begrenztheit menschlicher Existenz ist,

- Gottesdienst und Leben gleichermaßen zwar aus Entwicklungen und unfertigen Prozessen bestehen, aber dass der konstruktive Umgang mit menschlicher Unvollkommenheit Chancen sind, beide (Gottesdienst und Leben) ohne Leistungsdruck oder Versagensangst zu gestalten und ihnen Sinn abzurufen,
- Angenommensein vor Gott (und vor der Mitwelt) nicht von liturgischer Leistung oder lebenspraktischem Gelingen abhängt, sondern trotz des menschlichen Versagens von Anfang an zugesprochen werden kann (liturgisch wie zwischenmenschlich) und zu einem lebensdienlichen Umgang mit der Vergangenheit ermächtigt,

Somit handelt es sich im konkreten Lebensvollzug und im gottesdienstlichen Zusammenhang eher um einen Hinweis auf die Möglichkeit von Vergebung als um die Inszenierung erreichter Vergebung. Vergebung steht so für die Beteiligten des Prozesses sichtbar am Horizont, als Wegmarke und Fluchtpunkt, jedoch nicht mehr als gleichermaßen verfügbarer und verfügender Zwang. Menschen könnten ermächtigt werden, sich partnerschaftlich dorthin auf den Weg zu machen und sich auch von Rückschritten, Seitenwegen und Stagnationen nicht entmutigen zu lassen. Menschen können auf diese Weise Vergebung fragmentarisch als entlastende Erfahrung erleben und möglicherweise solche Erfahrungen erst retrospektiv als ein Bruchstück tatsächlich geschehener Vergebung deuten.

Auch wenn wir also auf vorhersagbare, sichere Abläufe (wie beispielsweise das Bußritual) ebenso verzichten müssen wie auf Garantien für das Gelingen unseres Lebens: Wir dürfen in jedem Fall unser Leben partnerschaftlich, eigenverantwortlich und lebensdienlich gestalten.

Und das ist eine gute Nachricht.

— lic. theol. Tobias Claudy (VDM) ist Assistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Pardon und Kreuz –

Karfreitagsbetrachtungen zu einem Passionsbild

Pierre Bühler

Humor vollzieht durch Verschiebung eine überraschende Rekontextualisierung, die das Lachen oder zumindest das Schmunzeln hervorruft. Je vielschichtiger diese Verschiebung ist, je nachdenklicher macht einen der komische Effekt.

Das sei hier an einem Bild des französischen Zeichners Piem¹ illustriert.



Da hantiert Jesus etwas ungeschickt mit seinem Kreuz herum und wirft dabei einen römischen Soldaten um. »Oh! Pardon«, entschuldigt sich Jesus verlegen. Ähnliches könnte einem Schreiner mit einem Balken passieren. Doch hier geht es um Jesus, der auf dem

¹ Piem, Dieu et vous, Paris, le cherche midi éditeur, 1996.

Weg nach Golgatha sein Kreuz trägt, und damit entsteht der komische Kontrast, auf einem Doppelsinn des Wortes »Pardon« gründend. Mit dem Kreuz verbindet sich »Pardon«, Vergebung, Verzeihung, in einem eminent theologischen Sinn: Am Kreuz geschieht, so die christliche Botschaft, Vergebung, Verzeihung der Sünde. Damit hängen in der Tradition komplexe Vorstellungen zusammen, wie Sühnopfer, Stellvertretung und Wiedergutmachung. Hier hingegen wird durch die komische Situation der theologisch befrachtete Begriff »Pardon« zu einer Höflichkeitsfloskel degradiert: »Oh! Verzeihung. Es tut mir leid, Entschuldigung!« In dieser Distanz zwischen Heilsbotschaft und Höflichkeitsformel entsteht die komische Spannung, die sich im Lachen oder Schmunzeln entladen kann.

Bei genauerem Zusehen offenbart sich in der Zeichnung jedoch eine überraschende Vielschichtigkeit, die das Nachdenken über das Kreuz anspricht. Die Zeichnung zeigt zunächst in ganz unmittelbarem Sinne, dass das Kreuz *etwas Umwerfendes* ist und es auch bleiben sollte. Paulus hatte das in seinem »Wort vom Kreuz« mit den Begriffen »Ärgernis« und »Torheit« zum Ausdruck gebracht (1. Korinther 1, 23). »Das Kreuz ist ein Symbol geworden und damit auch als Schmuck verwendbar, etwa als Kreuz zwischen Frauenbrüsten. Der Gedanke, das Kreuz sei einmal ein Marterinstrument gewesen, ist verlorengegangen.« So schreibt Dürrenmatt in seinem persönlichen Kommentar zu seinen Kreuzigungsbildern. »In meiner ersten *Kreuzigung* versuche ich durch den Tanz um das Kreuz, das Kreuz wieder zum Kreuz, zum Gegenstand des Skandals zu machen, das es einmal darstellte.«²

In Piems Zeichnung geschieht also etwas Vergleichbares: Durch die Rekontextualisierung des Humors wird das Kreuz wieder zum Umwerfenden, »das es einmal darstellte«. Nun kommt aber noch ein weiterer Aspekt hinzu: Nicht irgendwer wird hier umgeworfen, sondern ausgerechnet ein römischer Legionär. Ein Vertreter der Macht also, der menschlichen Macht, die das Land besetzt, wird hier umwerfend *entmachtet*. Oder um es noch genauer zu nehmen: umwerfend *entwaffnet*. Der Hieb mit dem Kreuz ist so hart, dass dem Soldaten die Lanze von den Händen fällt. (Könnte das vielleicht sogar die Lanze sein, mit der dem Gekreuzigten später in Johannes 19, 34 die rechte Seite aufgestochen wird?).

² F. Dürrenmatt, Persönliche Anmerkung zu meinen Bildern und Zeichnungen (1978), in: Werkausgabe in 37 Bänden, Zürich, 1998, Bd. 32, S. 202.

Doch auch der Ruf »Oh! Pardon« erweist sich als entwaffnend. Es wird um Verzeihung gebeten, und ich lese im etymologischen Wörterbuch, dass das mit Verzicht zu tun hat. Wenn ich verzeihe, verzichte ich darauf, das Recht für mich in Anspruch zu nehmen. In der alten Rechtssprache hieß das: »sich seines Rechts auf Wiedergutmachung verzeihen«. Auch hier vollzieht sich also eine überraschende Umkehrung, in der die eigentliche Bedeutung des Kreuzes indirekt, gebrochen zum Ausdruck gebracht wird. »Lass hier Verzeihung, Verzicht auf Rechtsanspruch geschehen!« Im Französischen »Pardon« wird (durch die Wurzel »donner«, »geben«) der *Geschenkkarakter* dieser Verzeihung betont. Es geschehe hier alles durch Gabe!

Vielleicht ist das ja gerade das eigentlich Umwerfende am Kreuz, das die Menschen immer schon und immer noch entmachtet, entwaffnet: »Oh! Verzeihung! Hier wird verziehen, hier wird verzichtet!« Oder, um den Aspekt des Geschenks hervorzuheben: Hier wird ver-geben. »Oh! Pardon« für diese alles umwerfende Gabe!

Karfreitag 2002

Entschuldigen, Verzeihen, Vergeben

Karin Scheiber

In der Alltagssprache werden die drei Begriffe selten klar unterschieden. Dennoch lohnt es die Mühe, sich über die genauere Bedeutung der drei Begriffe ›vergeben‹, ›verzeihen‹ und ›entschuldigen‹ klar zu werden – nicht um der Begriffe an sich willen, sondern um der Handlungen willen, auf die sie sich beziehen. Wir erfahren dabei einiges über die Art und Weise, in der wir uns in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen bewegen, wie wir fremde oder eigene Verhaltensweisen beurteilen und darauf reagieren.

Wer etwas getan hat, ist für seine Tat verantwortlich. Er ist dies zumindest kausal (er ist die Ursache seiner Tat), oft aber auch moralisch (er kann für seine Tat gelobt oder getadelt werden). Vergeben und Verzeihen beziehen sich auf Fälle, in denen der handelnden Person moralische Verantwortlichkeit zugeschrieben wird, Entschuldigen richtet sich auf Fälle, in denen ihr die moralische Verantwortlichkeit abgesprochen wird. Es ist leichter, sich zu entschuldigen als um Vergebung zu bitten, und ebenso ist es leichter, eine Entschuldigung anzunehmen, als Vergebung zu gewähren.

Entschuldigen

Beginnen wir also mit dem einfachsten Fall, der Entschuldigung. Im deutschen »Entschuldigung« steckt das Wort »Schuld«, voran geht die Vorsilbe »ent-«. Wer entschuldigt wird, wird von Schuld entlastet. Das geschieht bei der Vergebung zwar ebenfalls. Aber während bei der Vergebung der Täterin ihre Schuld nicht länger angerechnet wird, ist es bei der Entschuldigung so, dass der Täterin Schuld überhaupt abgesprochen wird. Nicht, dass sie die Tat nicht begangen hätte – dann gäbe es auch nichts zu entschuldigen – sondern weil sie gewisse Voraussetzungen von moralischer Verantwortlichkeit nicht erfüllt.

Nennen wir die Täterin Tilda und das Opfer Otto. Otto steht auf einer Leiter und streicht seine Hausfassade. Tilda kommt vorbei und stößt die Leiter um. Otto stürzt von der Leiter und verletzt sich. Unbestritten ist, dass Tilda die Leiter umgestoßen hat. Doch wie es dazu gekommen ist? Verschiedene Möglichkeiten sind denkbar.

Tilda ist blind. Sie führt einen Blindenführhund mit sich, der sie immer zu ihrer vollsten Zufriedenheit um alle Hindernisse herum-

führt. Dieses eine Mal tut er es nicht, Tilda prallt gegen die Leiter und die Leiter fällt um. Dass Otto stürzt und sich verletzt, ist zwar bedauerlich, aber Tilda kann dafür nicht im strengen Sinn als schuldig gelten. Weder hat sie in böser Absicht gehandelt, noch war sie fahrlässig. Sie ist zwar die Verursacherin von Ottos Sturz, aber es gibt keine Schuldigen. Auch ihr Hund bringt als Hund nicht die Voraussetzungen mit, Schuld auf sich zu laden.

Tilda kann aber auch sehenden Auges die Leiter umstoßen, ohne sich schuldig zu machen. Sie nimmt an einem Velorennen teil, und plötzlich versagen bei ihrem Velo Lenkung und Bremsen. Sie rast auf Ottos Leiter zu, sie versucht, mit den Füßen zu bremsen, sie schreit Otto eine Warnung zu, alles zu spät, sie kracht mit ihrem Velo in die Leiter und bringt diese zu Fall.

Vielleicht ist es aber auch kein offensichtlicher Unfall. Tilda geht hin und rüttelt an der Leiter bis Otto am Boden liegt. Er hält sie für böse, bis jemand ihn aufklärt, dass Tilda unter Hypnose gehandelt hat oder an einer seltsamen Zwangsneurose leidet, die sie dazu bringt, an Leitern zu rütteln.

Was in einem anderen Fall eine schwere Schuld wäre, kann in all diesen Fällen ent-schuldigt werden: Tilda konnte nicht wissen, was sie tat, sie konnte ihre Tat nicht verhindern, oder sie stand unter Zwang. Sie verfügte nicht über die innere und äußere Freiheit, die nötig sind, um für eine Tat moralisch verantwortlich gemacht zu werden. Ihre Tat ist im strengen Sinne gar nicht »ihre« Tat. Otto mag unter den Folgen des Sturzes zu leiden haben, dennoch wäre es unangemessen, wenn er Tilda die Tat übelnähme. Übelnehmen auf seiten des Opfers setzt Freiheit auf seiten der Täterin voraus. Otto wird, wenn er die Umstände der Tat kennt, diese entschuldigen. Da es sich um objektive Kriterien handelt, die zur Entschuldigung einer Tat führen, können auch Nichtbetroffene Tildas Tat entschuldigen, oder sie kann sie selbst entschuldigen. Sie kann zu Otto sagen: »Ich bitte um Entschuldigung«, sie kann aber genauso gut sagen: »Ich entschuldige mich.« Bittet sie Otto um Entschuldigung, heißt das, dass sie ihn bittet, ihren Entschuldigungsgrund für hinreichend anzuerkennen und ihr die Tat nicht übelzunehmen.

Verzeihen

Die Umstände, die zum Sturz der Leiter führten, könnten aber auch anders gewesen sein. Tildas Blindenführhund ist stadtbekannt dafür, dass er sie immer in Leitern hineinlaufen lässt, und schon öfter wäre es beinahe zu Unfällen gekommen. Tilda hat die Bremsen ihres Velos vor dem Rennen nicht richtig kontrolliert. Oder sie studiert auf ihrem Stadtbummel die Schaufensterauslagen und übersieht darum die Leiter. Sie handelt nicht in böser Absicht, aber fahrlässig. Wenn der angerichtete Schaden nicht groß ist (die Leiter wankt, aber Otto stürzt nicht, er kommt mit dem Schrecken davon), genügt es möglicherweise, wenn sie sagt: »Oh, Verzeihung« und weitergeht. Die Bitte um Verzeihung ist die Bitte an den andern, über die Tat hinwegzusehen, sie als nicht geschehen zu betrachten. Die Täterin übernimmt zwar die Verantwortung, bittet aber darum, die Tat als Ausnahme zu betrachten, die kein weiteres Aufheben verdient.

Otto ist zwar verärgert, aber wenn er bereit ist, Tildas Bitte um Verzeihung anzunehmen, wird er sagen: »Kann ja mal vorkommen.« Die Entscheidung, ob er Tildas Bitte um Verzeihung annimmt, liegt ganz bei ihm. Außenstehende können Tildas Tat nicht verzeihen, und Tilda kann auch nicht sich selbst verzeihen. Vielleicht ist Otto nicht bereit, Tildas Bitte um Verzeihung anzunehmen. Das wird dann der Fall sein, wenn er ihr eine böse Absicht oder grobe Fahrlässigkeit unterstellt oder die Folgen von Tildas Tat für ihn gravierend sind. Tilda wird dann eine größere Anstrengung unternehmen müssen, um die Beziehung zu Otto wiederherzustellen.

Vergebung

Am aufwändigsten und schmerzhaftesten für beide Seiten ist der Prozess der Vergebung. Tilda und Otto sind gut befreundet, aber an diesem Tag ist Tilda aus einem Grunde wütend auf Otto. Sie zieht die Leiter unter ihm weg, und er erleidet erhebliche Verletzungen. Während im Fall der zwangsneurotischen Tilda Otto nicht böse auf Tilda ist, sondern nur versucht, sich in Zukunft vor ihren Attacken zu schützen, steht hier die Freundschaft zwischen Otto und Tilda auf dem Spiel. Otto nimmt Tilda ihre Tat mit Recht übel, und zu den äußeren Verletzungen kommt die Enttäuschung hinzu, dass eine (vormalige?, vermeintliche?) Freundin so übel mit ihm verfährt. Selbst wenn er ihre momentane Wut verstehen kann, entschuldigt

dies ihr Vorgehen nicht. Und zu tief ist der Bruch in der Freundschaft, als dass er über ihre Tat einfach hinweggehen könnte.

Soll die Freundschaft wiederhergestellt werden, müssen Tilda und Otto schmerzhaft Schritte unternehmen. Tilda muss ihre Schuld anerkennen, sie muss anerkennen, dass ihre Tat falsch und schlecht war, und sie Otto und ihre Freundschaft mit ihrer Tat verletzt hat. Sie distanziert sich damit von ihrer Tat in der Vergangenheit. Sie muss sich aber auch von derartigen Taten in der Zukunft distanzieren, indem sie Otto zu verstehen gibt, dass sie künftig versuchen will, ihre Wut weniger destruktiv auszuleben. All dies verlangt von Tilda eine schonungslose Auseinandersetzung mit den Seiten ihrer Persönlichkeit, mit denen sie sich wie jeder normale Mensch lieber nicht beschäftigt. Es verlangt von ihr das Eingeständnis, dass nicht alles, was sie tut, in Ordnung ist, und den schwierigen Versuch, an ihrer Verhaltensweise etwas zu ändern. Aber auch Otto erbringt eine große Leistung, wenn er Tildas Bitte um Vergebung annimmt. Er ist bereit, seinen berechtigten Groll abzulegen. Er glaubt Tildas Reue. Er vertraut darauf, dass ihre Sinnesänderung sie vor weiteren solchen Taten ihm gegenüber abhalten wird. Mehr noch: Identifizierte er nach der Tat Tilda mit ihrer schlechten Handlung, so dass er Tilda als schlechte Person ansah, so vertraut er nun darauf, dass Tilda aufgrund ihrer Sinnesänderung nicht mehr die schlechte Person *ist*, welche die schlechte Tat beging. Er gibt ihrer Freundschaft eine neue Chance, indem auch er neue Schritte auf Tilda zuwagt. Zu vergessen braucht er Tildas Tat deswegen nicht. Die Rede vom Vergeben und Vergessen würde viel eher zum Verzeihen passen. Vergeben setzt bei allen Beteiligten eine schonungslose Konfrontation mit den Tatsachen voraus. Vergeben ist das Gegenteil von Ignorieren, Verdrängen und Beschönigen. Aber auch das Gegenteil von Verbittern, Festhalten und Resignieren. Otto braucht Tildas Tat nicht zu vergessen – das dürfte ihm auch kaum gelingen. Es genügt, wenn er Tilda nicht mehr nur über diese eine Tat identifiziert, wie es danach womöglich der Fall war. In einem gelingenden Prozess der Vergebung werden Tilda und Otto die schlechte Tat in ihre persönliche Geschichte und die ihrer Freundschaft integrieren. Und auch wenn sie ein Punkt bleiben wird, den zu berühren niemandem Freude macht, so ist es doch ein Punkt, der ab und an berührt werden darf, ohne dass die Freundschaft in Gefahr gerät.

— Karin Scheiber schreibt an einer Dissertation in Systematischer Theologie.

Pardon!?

Jan Bauke-Ruegg

Pardon, postmodern alltäglich

»Pardon!«, liebe Leserin und liebe Leser, dass Sie's erst jetzt lesen können. Wochen-, nein monatelang musste der geduldige Redaktor der vorliegenden »Hermeneutischen Blätter« auf meine Miszelle warten. Immer wieder war Wichtigeres zu erledigen, möglichst schon gestern, so dass für den »Pardon«-Artikel nicht mehr als ein müdes »Pardon! Habe gerade wirklich keine Zeit, liefere den Artikel, sobald ich kann« per mail oder SMS blieb. »Pardon!« – Allerweltswort und Höflichkeitsfloskel, die sich aus des Freiherrn Adolf von Knigges Zeiten bis in unsere Tage gehalten hat und vielen schnell und fast schon mechanisch über die Lippen kommt: »Pardon!« oder weltsprachlich »Sorry!« oder echt schweizerisch: »Äxgüsi!«

Wie in der Musik ist es der Ton, der das »Pardon!« prägt. Seine gewöhnliche Spielart, das unverbindliche »Pardon!«, ist meist nicht mehr als die leicht *verspätete* akustische Bestätigung einer vielfach unvermeidlichen Kollision mitten im Gedränge. Höflicher ist jenes »Pardon!«, das *präsentisch* und darin zugleich *präventiv* auf eine Aktion oder Handlung aufmerksam zu machen sucht, gänzlich unhöflich hingegen das ruppige »Pardon!« desjenigen, der sich eilig und geschäftig durch eine Marktplatzmenge wühlt und sich mit seinem Rufen den Weg zu bahnen sucht: »Pardon!«, also »Achtung!« oder »Vorsicht!« oder »Platz da!«. Gemeinsam ist den genannten Spielarten des »Pardon!«, seiner nachträglichen, seiner höflichen wie seiner unhöflichen, dass sie geradezu selbstverständlich damit rechnen, dass schon mit dem Aussprechen der Bitte »Pardon!« Pardon gewährt wird. Nicht nur Allerweltswort ist »Pardon!« somit, sondern fast schon so etwas wie ein Zauberwort, das Freipässe für alles und jedes auszustellen vermag und dem, der es ausspricht, Freiräume öffnet, die er sich ohnehin schon genommen hat. »Pardon!« schreibe ich dem Redaktor der »Hermeneutischen Blätter« und setze ihn damit gleichsam schachmatt. Denn was soll er guten Gewissens entgegen? Dass er den Pardon nicht gewährt? Und das bei so viel guten Gründen meinerseits? Dafür wiederum müsste er sich dann wohl doch gehörig entschuldigen. »Pardon!« also fürs nicht gewährte »Pardon!«.

Zumindest in moralischer Hinsicht also muss er mir »Pardon!« gewähren – und genau damit rechne ich ...

In gewisser Weise hat sich das kalkulierte »Pardon!« freilich immer schon verrechnet, und das gleich zweifach. Denn ein »Pardon!«, das gewährt werden muss, ist kein »Pardon!«, sondern lediglich die lapidare Konsequenz innerhalb einer zirkulären do-ut-des-Logik. Woraus zu lernen wäre, dass »Pardon!« und Notwendigkeit ebenso inkompatibel sind wie »Pardon!« und Symmetrie. »Pardon!« ereignet sich also stets kontingent und asymmetrisch. Andernfalls bleibt, ob höflich, ob ruppig, ob kalkuliert, eine Ent-Schuld-ung ohne Schuld, ein Blankoscheck, der nichts kostet und nichts kauft.

Pardon, philosophisch-poetisch

Von Schuld wollen in der postmodernen Welt und Zeit ohnehin nur noch verbiesterte Moralisten etwas wissen. Im übrigen wird in der allgemeinen Wurstelei zweier Jahrhunderte, in denen es keine Schuldigen mehr gibt und alle nichts dafür können und es nicht gewollt haben³, mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit mit dem Immer-schon-Entschuldigtsein gerechnet. »[H]eute kannst du stehen, quälen, morden«, so poltert der alte Bauer Klemens Thalmann in Markus Werners Roman »Froschnacht« (1985), »bist immer entschuldigt, hast immer mildernde Umstände, wirst letzten Endes immer für unzurechnungsfähig erklärt, keiner, der Schlechtes tut, ist heutzutage selber schuld, keiner muß gradstehn für seine Tat, denn er ist selbst auch nur ein armes Opfer, und am Schluß kommt der Atomkrieg, und alles wird ausgerottet, und keiner ist schuld.«⁴ Das klingt derb und drastisch und mieft nach Kulturpessimismus und weist doch auf ein intrikates Problem hin. »Pardon!« wird gewährt, wenn die Umstände, die zu schuldhaften Ereignissen geführt haben, aufgedeckt und erklärt werden können. »Pardon!« gewähren und erklären, wie es überhaupt zu einer Situation kommen konnte, die nun ein »Pardon!« nötig macht, fallen ineinander.

Eine sprichwörtlich gewordene Redewendung behauptet genau diese Koinzidenz: »Tout comprendre c'est tout pardonner/Alles verstehen, heißt alles verzeihen.« Schreiber wie Leser haben freilich zunächst genug damit zu tun, »alles« an dieser Redewendung, die auf Madame Germaine de Staël-Holstein (1766–1817) zurückge-

³ F. Dürrenmatt, Theater – Schriften und Reden, 1966, 122.

⁴ M. Werner, Froschnacht. Roman (dtv 11250), München, ³1994, 51.

führt wird⁵, zu verstehen. Die begriffsgeschichtliche Belehrung, dass pardonner auf das spätlateinische per-donare = »gänzlich schenken« zurückweist und darin einen Aspekt betont, der im Geschenk ohnehin schon liegt – man kann nur ganz oder eben gar nicht schenken, oder anders: Danaergeschenke sind eben letztlich keine Geschenke, sondern Kalkül – ist dabei aufschluss-, aber nicht sonderlich hilfreich. »Alles verstehen heisst, alles gänzlich schenken«? Wie das? Was wird da geschenkt und was verstanden?

Weiterführend ist die Verdichtung des Staëlschen Satzes in Goethes »Westöstlichem Divan« (»Derb und Tüchtig«, 1814): »Wenn des Dichters Mühle geht,/Halte sie nicht ein:/Denn wer einmal uns versteht,/Wird uns auch verzeihn.«⁶ Goethes Strophe kehrt das »Schuldgefälle« des pardonner kurzerhand um. Es sind nun die Rezipienten der Dichtung, die sich um ein Verstehen der Dichtern zu bemühen haben und ihnen dann auch ihre dichterischen »Flausen« verzeihen. Goethes Vers atmet das Selbstbewusstsein des Dichters, der seinen »dummen« Lesern und Leserinnen deren mangelnde Einsicht, spricht: ihre Insensibilität für die dichterische Genialität, verzeiht. »Wenn des Dichters Mühle geht,/Halte sie nicht ein:/Denn wer einmal uns versteht,/Dem wir gern verzeihn« wäre somit die eigentliche Stoßrichtung des »Pardon!« in Goethes Vers, die ihrerseits verdeutlichen könnte, was das Staëlsche Bonmot intendiert.

So gesehen zeigen Madame Staëls »Originalsatz« wie Goethes dichterische Adaptation zumindest eines: »Pardon!« ist zum *hermeneutischen* Problem geworden. Denn Verzeihen, Pardon gewähren kann nun, wer begriffen und verstanden hat. Was aber gibt eigentlich der, der etwas er- und be-greift? Und: Kehrt sich in jenem Prozess des »comprendre«, der je nach den Nuancen der deutschen Übersetzung ein Erkenntnis- und/oder ein Interpretationsprozess ist, nicht plötzlich das Verhältnis von Geber und Empfänger um? In seiner philosophisch-poetischen Färbung bei Madame de Staël und Johann Wolfgang von Goethe jedenfalls wird »Pardon!« einzig und allein zum Problem derer, die verstehen wollen oder sollen. Ihnen

⁵ Anders Fontane, der als Schöpferin des Satzes George Sand angibt: »les défauts de ses vertus« und »comprendre c'est pardonner« – das sind so recht eigentlich die Sätze, wegen deren sie [George Sand, J.B.] gelebt hat« (T. Fontane, Frau Jenny Treibel, in: Ders., Werke Schriften und Briefe, Abt. I: Sämtliche Romane, Erzählungen, Gedichte, Nachgelassenes. 4. Bd., hg. v. W. Keitel/H. Nürnberger, Darmstadt 21973, [297–478] 359).

⁶ J.W. v. Goethe, Westöstlicher Divan, in: Ders., Werke. Band II: Gedichte und Epen II (Hamburger Ausgabe), hg. v. E. Trunz, München ¹⁵1998, 17.

muss gegeben werden, und zwar Verständnis, nicht aber dem, den es zu verstehen gilt. Der schuldhafte Fehler liegt somit einzig beim erkennenden oder interpretierenden Subjekt und seinem mangelnden Erkenntnisvermögen resp. Verständnis. Aber Hand aufs Herz: Welches Erkenntnissubjekt möchte von sich behaupten, es vermöge »alles« zu verstehen oder zu begreifen? Wenn aber nicht »alles«, was dann? Weniger als alles, ist die naheliegende Antwort, die die wiederum naheliegende Folgerung evoziert: Weniger als alles verstehen heißt, weniger vergeben. Tatsächlich ist diese Folgerung freilich ein Fehlschluss: Denn pardonner lässt, wie gehört, keine quantitativen Abstufungen zu (und lässt sich darum letztlich überhaupt nicht verrechnen), sondern ist immer schon qualitativ bestimmt als ein »gänzlich schenken«, so dass wir nun sagen müssten: Wenn nicht »alles« verstanden wird, dann wird gar nichts vergeben. Ist »pardonner« also letztlich gar nicht menschenmöglich? Oder ein rein eschatologisches Phänomen, dann, wenn ich »alles« erkennen werde (vgl. 1. Kor 13,12)? Oder lässt sich ein »tout comprendre« sogar nur von Gott aussagen?

Pardon, göttlich paradox

Es ist wohl nicht nur zufällig, dass »Pardon!« und Gott in einer zweiten sprichwörtlichen Redensart verknüpft werden: »Pardonner c'est son métier/Vergeben ist sein, d. i. Gottes, Beruf.« Die Sachprobleme verschwinden mit diesem Bonmot, das Voltaire zugeschrieben wird, nun aber keinesfalls, sondern rufen neue und zum Teil bekannte hervor. Bekannt ist das Problem, das sich mit der Frage verbindet, was es heißen soll, dass Gottes Beruf, also gewissermaßen sein Amt, ja womöglich sogar sein Wesen, das Vergeben (pardonner) ist? Kann Gott gar nicht anders, als Pardon gewähren? Ist Gott also (von einer ganz bestimmten Gottesvorstellung) gnadenlos dazu verurteilt, Gnade (vor Recht) walten zu lassen? Nicht nur fürs Kalkül, auch für Gott stellt sich somit die Frage, ob ein »Pardon!«, der gleichsam aus Notwendigkeit geschieht und gewährt wird, noch ein »Pardon!« ist, wo doch für Gnadenerweise gerade charakteristisch ist, dass sie kontingent geschehen.

Das Bonmot von Gottes professionellem pardonner birgt freilich nicht nur logische und hermeneutische Probleme, sondern zuvor-derst ein ontologisches Problem und bezeichnet jene Gabe, die eigentlich gar keine Gabe ist, weil sie nichts gibt, sondern etwas

nimmt. Wie das? Auch an dieser Stelle kann uns ein Schriftsteller auf die Sprünge helfen. »Die Menschen selbst«, so Milan Kundera in seinem Roman »Der Scherz« (1967), »vermögen nämlich nicht zu verzeihen, es liegt auch nicht in ihrer Macht. Es liegt nicht in ihrer Macht, eine begangene Sünde ungeschehen zu machen. Es liegt nicht in den Kräften des Menschen. Einer Sünde ihre Geltung zu nehmen, sie zu tilgen, sie aus der Zeit zu löschen, also ungeschehen zu machen, ist eine geheimnisvolle, überirdische Handlung. Nur Gott vermag eine Sünde reinzuwaschen, sie in nichts zu verwandeln, sie zu vergeben, denn er entzieht sich den irdischen Gesetzen, er ist frei, er kann Wunder vollbringen.«⁷

Dreierlei ist an diesen Sätzen Kunderas bemerkenswert und darum festzuhalten. Bemerkenswert ist zum einen, dass das göttliche »Pardon!« kein theologisches oder religiöses Apriori kennt. Gottes »Pardon!« geschieht a posteriori und wirkt gleichsam rückwärts. Vom Standpunkt der gewöhnlichen Zeit manifestiert sich dieses »Pardon!«, dies das zweite Bemerkenswerte, in einer Inversion der natürlichen Zeitordnung. Da die Vergangenheit in der philosophischen Theologie als nicht rückgängigmachbar galt, der gegenüber sogar Gott machtlos sei⁸, bezeichnet das göttliche »Pardon!« drittens tatsächlich, ein Wunder, das so etwas ist wie der eigentliche Erweis von Gottes Allmächtigkeit: die Durchbrechung der unausweichlichen Folgen von vergangenen Ereignissen und die Aufhebung jeglichen Determinismus. Das göttliche »Pardon!« erlaubt zu leben, als sei der Moment der Verfehlung nicht geschehen (etsi peccata non daretur), und nur weil sich Vergebung ereignet, ist menschliches Leben nicht immer schon unausweichlich und hoffnungslos in sein Verwirktsein verstrickt. In diesem Sinne besteht Gottes Allmacht tatsächlich vor allem darin, dass sie menschliche Freiheit ermöglicht, verstellte Horizonte (wieder) aufreißt und Zukunft eröffnet. »Die Liebe Gottes ist erhaben über das Gesetz der Folgerichtigkeit – darum kann sie erlösen.«⁹

Was also gibt das göttliche pardonner und worin besteht die göttliche Gabe des »Pardon!«? In der Zeit, so können wir nun mit Emmanuel Levinas antworten, also in jener Gabe, die Zukunft schenkt,

⁷ M. Kundera, *Der Scherz. Roman*, übers. v. S. Roth (st 1689) Frankfurt a.M. 1989, 263f.

⁸ Aristoteles, *Nik. Eth.* VI,2 1139b8–11; vgl. auch *Peri Herm* I,9 18a39–19a6.

⁹ H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897 = NDr Gießen/Basel 21984, 28.

indem sie Vergangenheit resp. den zukunftsverunmöglichenden Einfluss vergangener Ereignisse und Stimmungen tilgt. »Das Paradox der Vergebung der Schuld«, so Levinas, »verweist auf die Vergebung als dasjenige, das die Zeit selbst konstituiert.«¹⁰ Gottes pardonner gibt Zeit.

Pardon, menschlich zeichenhaft

Durch Gottes pardonner werden Menschen ihrerseits befähigt, »Pardon!« zu gewähren und das endlose Ab- und Aufrechnen von Schuld oder gescheitertem menschlichen Handeln zu durch- und unterbrechen. »Der Mensch«, so noch einmal Kundera, »kann dem Menschen nur vergeben, weil er sich auf Gottes Vergebung beruft.«¹¹ Nur wer selbst Zeit (erhalten) hat, kann anderen Zeit und »Pardon!« schenken. Ohne »Pardon!« also wären wir längst ein Haufen kleiner Zeitzwerge in einer Welt ohne Zukunft. Eine Welt ohne Zeit und Zukunft und »Pardon!« aber ist nichts anderes als die Hölle. »[I]n einer Welt zu leben, in der niemandem vergeben wird, wo alle unerlösbar sind«, so nun zum letzten Mal Kundera, »ist dasselbe, wie in der Hölle zu leben.«¹²

Dass wir (noch) nicht in ihr leben, zeigen diese Zeilen auf ihre Weise nolens volens. Denn sie sind letztlich nichts anderes als ein Zeichen dafür, dass »Pardon!« alltäglich gewährt wird, und sei es nur das »Pardon!« eines geduldigen Redaktors, der dem Säumigen unentwegt Zeitfreiräume offenhielt. Immerhin, bin ich geneigt zu sagen. Ist das alles?, werden andere stirnrunzelnd fragen. Aber auch solchen Fragen gegenüber bliebe zumindest eines: die Bitte »Pardon!«. Ob Sie ihn gewähren, liegt an Ihnen ...

— Dr. Jan Bauke-Ruegg ist Privatdozent für Systematische Theologie und Fachmitarbeiter der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich für Hochschulfragen (wsg).

¹⁰ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W.N. Krewani, Freiburg/München 1987, 413.

¹¹ Kundera (s. Anm. 5), 264.

¹² Kundera (s. Anm. 5), 264 (im Original kursiv).

Vergebung als Gabe

»il faut, me semble-t-il, partir du fait que, oui, il y a de l'impardonnable.
N'est-ce pas en vérité la seule chose à pardonner?«
Derrida

Philipp Stoellger

›Vergebung‹ – wie macht man das? Wie geht das, und was geht da vor sich? So selbstverständlich die Rede von Vergebung im theologischen Zusammenhang, so dringend bedarf diese Selbstverständlichkeit näherer Verständigung, soll nicht das Selbstverständliche irgendwann ins Unverständene abrutschen.

Fragt man nach ›Vergebung‹, wird allerdings auch fraglich, was das ist, wie das geht und wovon denn genau die Rede sein soll. Vergebung ›wovon?‹, von Sünden, von Verbrechen oder nur von Fehlleistungen wie einem Versprecher? Um nicht gleich am höchsten Punkt des Problems einzusetzen, geht es im Folgenden zunächst um die schlichten Verhältnisse der Lebenswelt, um die Frage nach Unmöglichkeit und Möglichkeit von Vergebung in zwischenmenschlichen Zusammenhängen.

Versehen und Vergeben

›Pardon‹ ist leicht gesagt – und auch getan, wenn es nur um ein Versehen geht. Tritt man versehentlich jemandem auf die Füße, sagt man ›Pardon‹ und bittet den Getretenen darum, einem das Versehen nachzusehen statt nachzutragen. Und der wird kaum nachtragend sein, denn auch er wird durch sein Vergeben den Tritt los, wird entlastet, davon etwas nachzutragen. Eine Entschuldigung für ein Versehen geht schnell über die Lippen und wird üblicherweise gern gewährt. Soweit so schlicht. So mag die Regel sein, aber so einfach ist es in der Regel nicht.

Nachdenklich macht selbst ein ›bloßes Versehen‹, wenn es als ›Fehlleistung‹ erscheint. Freud analysierte beispielsweise das alltägliche Vergessen, Versprechen, Verlesen, Verschreiben und Vergreifen. All diese *Ver*-Phänomene seien ›innerhalb der Breite des Normalen‹. An ihnen sei keine Motivierung wahrzunehmen. Sie erscheinen nur als ›*unaufmerksam*‹ oder ›*zufällig*‹, als bloße *Fehler* eben, als eine

momentane oder *zeitweilige* Störung. *Augenblicksversehen* könnte man sie nennen, ohne Sinn und Zweck, ohne Absicht und ohne Dauer.

Brisant an Freud Hermeneutik der Fehlleistungen war nun, daß er diese Phänomene nicht unter physiologischem oder syntaktischem Aspekt analysierte (etwa als bedeutungslose Silbenvertauschung), sondern in *semantischer* Analyse ihren *Sinn* zu entdecken suchte und in *pragmatischer* ihre lebensgeschichtliche Funktion. Fündig wurde er – wie nach der Traumdeutung zu erwarten – in der Dynamik, mit der das Verdrängte wiederkehrt, durchbricht und stört. So scheint das ›Versehen‹ auf vielleicht erschreckende Weise mit der ›Vorsehung‹ verwandt: oberflächlich nur versehentlich, im Grunde aber eine Wiederkehr des Verdrängten und daher ›eigentlich‹ gewollt.

Dann aber wäre das Vergeben eines Versehens schon deutlich schwieriger. Wie vergibt man dem, der einem absichtlich auf die Füße tritt? Man mag sich damit begnügen, wenn nicht beruhigen, manchmal sei auch ein Tritt nur ein Fehltritt, nur ein Versehen ohne hintergründigen Vorsatz. Aber wenn der Verdacht einmal geweckt ist, erscheint der Hintergrund beinahe hinterlistig. Verdeckt von guten Vorsätzen und einem ernstgemeinten Pardon, ist mehr im Spiel des Verhaltens, als man gewahr wird. Und dann mag man über die eigenen Versehen gelegentlich erschrecken. Woher und wie soll dann noch Vergebung möglich sein?

Vergehen und Vergeben

Ein absichtliches Vergehen ist unvergebbar, solange die Absicht präsent ist. Wer übel tun will, wird schwerlich auf Vergebung hoffen dürfen. Denn dieser Wille bestimmt ihn derart, dass *er* sein Wille *ist*. Auch eine Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung – eine üble allerdings. Der Vorsatz ist selbstgewählt und daher Ausdruck des wählenden Selbst, also mehr als ein ›bloßes Werk‹, das man von der Person scheiden könnte.

Daher werden Vergehen aus Vorsatz ›im Namen des Volkes‹ auch nicht vergeben, sondern bestraft. Die Strafe hat den nicht geringzuschätzenden Gewinn, auf Vergeltung zu verzichten. Aber Strafe ist dennoch fern von Vergebung. Dem, der seine Strafe abgesehen hat, hat niemand vergeben. Und daran könnte ein gewissenhafter Straftäter verzweifeln.

Wenn aber bei Vorsatz Vergebung unmöglich scheint und wenn auch dem Versehen mehr zugrunde liegen kann als bloßer Zufall – dann sind die Aussichten einigermaßen düster.

Diese Düsternis verdichtet sich noch, wenn man im Ernst fragt, wie Vergebung denn möglich sein soll. Im Horizont des Rechts gibt es, wie gesagt, nicht Vergebung, sondern nur Strafe. Auch wenn der Strafvollzug auf die Wiedereingliederung des Straftäters zielt, bleibt sie ihm notgedrungen alles Weitere schuldig. Die Resozialisierung erscheint wie eine ›Rekonziliation‹, aber der Straftäter bleibt, was er ist, ohne jede Vergebung. Das wird drastisch deutlich bei einem Mord aus Notwehr. Selbst wenn der Täter de jure humano unschuldig ist und ihn keine Strafe erwartet – kann er der Vergebung bedürfen, ohne sie vom Toten oder vom Recht erwarten zu können.

Diese Ohnmacht des Rechts, etwas wieder ›zurecht‹ zu bringen, also die Differenz von Recht und Heil, lässt sich verstehen mit der Ohnmacht von Ordnung. Ein Vergehen ist stets Vergehen nicht nur gegen jemanden, sondern auch gegen eine Ordnung, sei es die des Rechts, die der Umgangsformen oder diejenigen einer Religion, also diejenigen Gottes. Zwar bleibt die Ordnung, was sie ist. Sie wird durch das Vergehen nicht aufgehoben; aber sie ist und bleibt verletzt durch das Vergehen. Und was war, wird immer gewesen sein. Selbst einer, dem ein ›bloßes Versehen‹ widerfuhr, kann auf immer verletzt bleiben.

Darin tritt auch die Ohnmacht einer Versöhnung zutage, die nur in der ›Unsterblichkeit der Taten‹ bestünde, wie Hans Jonas vorgeschlagen hat. Diese Unsterblichkeit wäre eine Verewigung auch aller Untaten, ähnlich wie in Nietzsches ewiger Wiederkehr. Das wäre zum Verzweifeln. Denn es würden nicht nur alle Untaten ewig wiederkehren, sondern die würden auch noch immer zahlreicher. Denn dass gegen die Ordnung verstoßen wird, summiert sich mit der Zeit – und kann nicht wieder aus der Welt geschafft werden.

Unvergebbares

Dabei bleibt noch außer Acht, dass nicht nur die Ordnung, sondern meist auch *jemand* verletzt wurde. Bei aller Strafe und Gegenleistung bleibt vor allem demjenigen gegenüber etwas ›wieder gut zu machen‹. Das mag in vielen Fällen möglich sein, und wo es möglich ist, hat es auch wirklich zu werden. Gestohlenes Gut kann man zurück-

geben. Aber anders steht es um Nichtwiedergutzumachendes. Ein versehrter Körper wird immer versehrt bleiben. Und ein Toter immer tot. Wie könnte *der* noch seinem Mörder vergeben? Und woher käme dem Vergebung zu, wenn der, der das könnte, nicht mehr ist? Der Tote kann nicht mehr vergeben. Seine Angehörigen können allenfalls vergeben, was ihnen mit dem Tod angetan wurde, nicht aber das, was dem Toten widerfuhr. Und an dieser Stelle kann auch keinerlei Stellvertretung statthaben. Auch Gott kann nicht vergeben, was dem Toten angetan wurde, sondern nur das, was sich daran gegen Gott richtete.

Die Aporetik von Vergebung ist daher einerseits das Unvergebbare, andererseits, dass im Ernst fraglich ist, ob und wie der Mensch überhaupt von sich aus vergeben kann, selbst im Blick auf anscheinend Vergebbares. ›Wir wissen nicht, wie wir vergeben sollen?‹ ließe sich mit Erinnerung an Paulus fragen (Wir wissen nicht, was wir beten sollen?). Diese abgründige Frage ist keineswegs nur ein Trugbild der Reflexion, die fraglich werden lässt, was wir alltäglich doch alle tun. Im Gegenteil: Dass Menschen einander überhaupt vergeben, scheint im Lichte der biblischen Schriften geradezu als Anmaßung dessen, was Gott allein vermag. Denn es war und ist ein Privileg Gottes, Sünden zu vergeben. Weil Christus ebendies tat, allerdings im Namen seines Vaters, galt seine Sündenvergebung und deren Gestalt der Mahlgemeinschaft mit Sündern als Gotteslästerung.

Nun kann man einwenden, Gott allein vermag Sünden zu vergeben; aber die Menschen können einander doch fraglos ihre Vergehen vergeben. Nur wie das geht, wie man das denken und sagen soll, ist fraglich. Man könnte die Aporetik der *zwischenmenschlichen* Vergebung zu ›lösen‹ versuchen, indem man die ganze Frage auflöst. Es sei neuzeitlich doch abwegig, noch von Vergebung zu reden, denn keiner verstehe noch, was mit Sünde gemeint sei. Und wenn die Sünde obsolet sei, so auch die Rede von Vergebung. Nur geht es so einfach eben nicht. Denn auch wenn die Sünde als Vergehen gegen Gott manch einem unverständlich sein mag, so ist die Frage nach zwischenmenschlicher Vergebung von Vergehen doch gar nicht zu vermeiden.

Vergabung als Tausch?

In der Regel wird dem vergeben, der für seine Schuld gebüßt hat. Vorausgesetzt ist damit eine gemeinsame Ordnung, die von einem

verletzt wurde. Und so verschieden die Ordnungen sind, so verschieden die Verfahren der Wiederherstellung oder Durchsetzung der Ordnung. Die Verletzung der Ordnung und ihre Durchsetzung mit dem Gewaltmonopol des Staates im Namen des Volkes hat – wie gesagt – nichts mit Vergebung zu tun, sondern mit gerechter Sanktion des Gesetzes. Vergebung ›gibt es nicht‹ in der Ordnung des Rechts, Gesetz kennt keine Vergebung.

Aber – Menschen untereinander *kennen* Vergebung. Sie hat ihren Ort diesseits und jenseits des Gesetzes: in der Lebenswelt, in der zwischenmenschlichen Kommunikation, in die man ›wieder aufgenommen‹ wird, wenn einem vergeben wurde. Nur, wie und auf welche Weise ›gibt es‹ für gewöhnlich Vergebung?

Für gewöhnlich wird Vergebung in einer Weise ›gegeben‹ und ›interpretiert‹, die *in* der verletzten Ordnung verbleibt – und das *Vergebbare* vergibt. Im Horizont der Lebenswelt ist das nicht primär die Ordnung des Gesetzes, sondern die der zwischenmenschlichen Gemeinschaft, in prägnanter Weise die der ›Kommunikation‹. Wer gegen deren Ordnung verstößt, ist ›draußen‹. Und ›wieder hinein‹ kommt er nicht ohne Weiteres.

Es gehört bereits zur Semantik der schlichten Silbe ›ver-‹, anzuzeigen, dass etwas falsch läuft, fehlgeht (wie verwechseln und erzählen) oder dass etwas beseitigt, weggeschafft oder verbraucht wird (vergessen, vertreiben, verzehren). Und in beidem liegt ein Moment der Negation (versagen, verbieten). So scheint dem Vergehen die Vergebung zu entsprechen. Was das Vergehen negiert, wird vom Vergeben wiederum negiert. Die verletzte Ordnung wird in der Vergebung wiederhergestellt.

So gilt es dann, ein Vergehen zu ›sühnen‹ in einem elementaren Sinn. Die verletzte Ordnung fordert eine Gegenleistung, eine Genugtuung für das Vergehen. Zu dieser Gegenleistung gehören entsprechende Zeichen und Handlungen, die in der Buße als Umkehr zusammengefasst werden: die Einsicht, die Zerknirschung und Reue, das Bekenntnis und schließlich bestimmte ›gute Werke‹ als symbolische Wiedergutmachung.

Das heißt aber, gemeinhin wird Vergebung *getauscht*. Dieser Tausch ist symbolisch, entweder monetär, wie im Ablass, oder sakramental, wie in der Buße, oder aber profan in entsprechenden öffentlichen und medienwirksamen oder auch privaten ›Bußriten‹. *Tausch* ist das, weil hier Vergebung für etwas anderes gegeben wird,

›quid pro quo‹ also. Demgegenüber ist an eine symboltheoretische Bemerkung Derridas zu erinnern: »Das Symbolische eröffnet und konstituiert die Ordnung des Tausches und der Schuld, das Gesetz oder die Ordnung der Zirkulation, in der die Gabe annulliert wird« (Falschgeld 24). Die Vergebung ist *in* der Ordnung des symbolischen Tauschs, des ›Symboltauschs‹, nur Gegengabe, die eine geforderte symbolische Gabe vergilt. Und damit wäre Vergebung ein ›Gabentausch‹, im Grunde also ein Tausch – und nicht eine Gabe. Denn die kann nie dem Tausch entspringen und nie in ihm aufgehen, *wenn* es denn Gabe als etwas grundsätzlich anderes als Tausch ›gibt‹.

Vergebung als Gabe

Nun könnte man sich damit begnügen, dass die Vergebung in diesem Sinne ein symbolischer Tausch ist, in dem Vergehen durch Gegenleistung ›gesühnt‹ wird und Vergebung erhält, nach der alles wieder in Ordnung ist. Dagegen spricht aber, dass dieser Tausch enge Grenzen hat, zu enge nach Ansicht des Protestantismus. So gesehen, formuliert Derrida ein genuin theologisches Problem, wenn er meint: »Damit es Gabe gibt, darf es keine Reziprozität, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld geben. Wenn der andere mir zurückgibt oder mir schuldet oder mir zurückgeben muss, was ich ihm gebe, wird es keine Gabe gegeben haben« (Derrida, Falschgeld, 22f).

Gabe, die nicht nur eine Version des Tauschs ist, *Vergebung* also, ist in der Ordnung symbolischen Tauschs undenkbar. Mit Vergebung im theologischen Sinn ist nicht nur ein ›ganz besonderer Tausch‹, sondern etwas grundsätzlich anderes gemeint: eine *Gabe*, die nie dem Tausch entspringt und nicht in ihm aufgeht – wenn es sie denn gibt. Daher rühren auch alle protestantischen Einwände gegen das Bußsakrament, den Ablasshandel und alle ›Konditionierung‹ von Vergebung wie Gnade, und sei die Kondition auch noch so subtil. »Gabe, wenn es dergleichen gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht oder auch das Symbol zerbricht« (Derrida Falschgeld, 24). Erst unter Ausschluss des Tauschs als Interpretationshorizont kommt daher das Andere des Tauschs in den Blick – aber damit auch die Aporetik, Vergebung zu sagen und zu denken, will man nicht in den Tausch zurückfallen.

»j'insiste sur cette contradiction au cœur de l'héritage [religieux (disons abrahamique, pour y rassembler le judaïsme, les christianismes et les islams)], et sur la

nécessité de maintenir la référence à un pardon inconditionnel et anéconomique: au-delà de l'échange et même de l'horizon d'une rédemption ou d'une réconciliation.»

»Ich insistiere auf diesem Widerspruch im Herzen der [religiösen] Erbschaften [(sagen wir der abrahamitischen, um darin die jüdische, die christlichen und die islamischen zusammenzufassen)], und auf der Notwendigkeit den Bezug auf eine bedingungslose und anökonomische Vergebung festzuhalten: jenseits des Tauschs und sogar des Horizonts einer Erlösung oder einer Versöhnung.«

Vergebungsvollmacht

Wer von Vergebung spricht, spricht auch von Vergehen. Und wer das Vergehen näher bedenkt, kann der Sache nach die Rede von Sünde nicht vermeiden. Denn jedes Vergehen ist auch ein Vergehen im Angesicht Gottes. Oder umgekehrt, gerade das ist (zumindest auch) mit der Rede von Sünde gemeint, dass jedes Vergehen sich auch gegen ihn richtet.

Allerdings kann Gott nicht *an Stelle* des Geschädigten vergeben – er würde dessen Vergebung sonst vorgreifen und die Unversehrtheit seiner Person verletzen: »Die jüdische Weisheit lehrt, dass Der, der das ganze Universum erschaffen hat und trägt, das Verbrechen, das der Mensch am Menschen begeht, nicht tragen, nicht vergeben kann ... Die Schuld gegenüber Gott untersteht der göttlichen Vergebung, die Schuld aber, die den Menschen beleidigt, untersteht Gott nicht ... Das Böse ist kein mystisches Prinzip, das sich durch einen Ritus auslöschen lässt, es ist eine Beleidigung, die der Mensch dem Menschen antut. Niemand, nicht einmal Gott, kann sich an die Stelle des Opfers setzen. Die Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich« (E. Levinas, *Schwierige Freiheit*, 32f). Diese Grenze göttlicher Vergebungsvollmacht darf keinesfalls vergessen werden – sonst würde die ganze Rede davon zum Vergehen. Aber »wenigstens« kann er das gegen ihn selbst Gerichtete in jedem Vergehen vergeben. »Nur der, dem Unrecht geschehen ist, hat das Recht zu verzeihen, nur der, dem die Gemeinschaft aufgekündigt wurde, kann die Hand zur Versöhnung ausstrecken« (Ebeling, *Dogmatik II*, 198).

Die Sündenvergebung gilt meist als (nur) negative Seite der positiven, sei es des neuen Lebens, der Gerechtmachung, der Versöhnung oder der Heiligung. Blicke der Christ bezogen auf seine Schuld in Gewissensforschung und Bußriten, drohte ihm ein un-

glückliches Bewusstsein: die Fixierung auf Schuld und Tilgung, auf die Gesetzesordnung. Und müsste erst ein entsprechendes Schuldbewusstsein durch eine hochgetriebene Moral demonstriert werden, um Sündenvergebung plausibel werden zu lassen, wäre das ein ohnehin abwegiges Unterfangen: »Die positive Bedeutung der christlichen Vergebungsbotschaft für das Leben kann nur dann zum Bewusstsein kommen, wenn ihr Bezug auf die vormoralische Grundproblematik des Lebens erkannt wird« (W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 170f). Wenn Vergebung *Gabe* ist, ist sie *selber* bereits mehr als nur ›negativ‹ eine Nichtanrechnung, Tilgung oder Übernahme der Schuld. Daher zielt die Sündenvergebung gerade auf Befreiung und Lösung von der Fixierung auf Gesetz und Verschuldung, auf die *Eröffnung* von neuem Leben. »So eröffnet sie schon jetzt die Freiheit eines neuen Anfangs und einer neuen Wahrnehmung des Vergangenen wie auch der gegenwärtigen Situation« (W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 173).

Nur, *wie* vergibt Gott? *Was* er vergibt, ist das an allem Tun und Lassen, das *nicht* im Tun und Lassen aufgeht, sondern sich darin gegen ihn richtet. Eben das, was kein Mensch je vergeben kann, da es sich nicht gegen Menschen richtet, sondern gegen Gott. Das ist der Inbegriff des Unvergeblichen. Was seine Vergebung vergibt, ist indes ursprünglich nicht nur ein ›Tun‹, sondern die Bedingung davon: eine (auch Kindern zu eigene) ›Zentrität‹, ein selbstgenügsames Selbstsein. Sich selbst genug zu sein, ist unvergeblich, weil es noch kein Vergehen gegen Menschen ist – im Grunde ein Nichtstun, ein Lassen, das auch Gott bloß ›lässt‹, statt ihm zu antworten. Diesem falschen Lassen entgegnet die Vergebung als Gabe: In ihr begegnet der Andere, der diese Selbstgenügsamkeit öffnet und so den Blick weitet. Dann aber ist ›das Unvergebliche‹ nicht nur aporetisch, sondern *der Ort*, an dem Vergebung entsteht, wenn es sie gibt.

»S'il y a quelque chose à pardonner, ce serait ce qu'en langage religieux on appelle le péché mortel, le pire, le crime ou le tort impardonnable. D'où l'aporie qu'on peut décrire dans sa formalité sèche et implacable, sans merci: le pardon pardonne seulement l'impardonnable.«

»Wenn es etwas zu vergeben gibt, wäre es das, was man in der religiösen Sprache die Todsünde nennt, das Schlimmste, das Verbrechen oder der unvergebliche Schaden. Von dorthin kommt die Aporie, die man in ihrer trockenen, unerbittlichen und gnadenlosen Formalität beschreiben kann: Die Vergebung vergibt allein das Unvergebliche.«

Wie das? In ›religiöser Rede‹ wird diese Aporie ursprünglich an Gottes Vergebung verhandelt: Er vergibt, indem er *unterscheidet*, und zwar Person und Werk. Und die ›Urform‹ seiner Vergebung ist die Taufe. Daher macht es auch Sinn, *Kinder taufen zu lassen*. Denn darin wird phänomenal plausibel, dass der glückliche Zuspruch der *Person* gilt, diesseits aller Werke. Zugleich zeigt sich daran, dass Vergebung *Gabe* ist und nicht nur eine vermeintliche ›Tilgung von Vergehen‹. Taufen zu ›lassen‹ ist daher ein *kreatives* Lassen, mit dem man bereits auf den Zuspruch antwortet.

Die protestantisch so eingängige Unterscheidung von Person und Werk ist jenseits der Taufe allerdings zwischenmenschlich nicht ohne Weiteres erschwinglich. Denn die handelnde Person ist uns nicht an ihren Werken vorbei zugänglich. Wenn man noch einem Essentialismus anhängt, der ein zeitloses Wesen von zeitlichen Akzidentien unterscheidet, dann könnte man ›das Wesen‹ der Person von ihren zeitlichen Zufällen unterscheiden wie den Kern von der Schale. Werk wäre dann, was einem zufällt und wo einer zu Fall kommt. Aber ebendiese Unterscheidung hat solche metaphysischen Hypothesen, dass sie wohl noch unverständlicher ist als das gescholtene Konzept der ›Sünde‹.

Statt dessen kann man die Unterscheidung von Person und Werk einerseits als Privileg Gottes denken. Der allein vermöchte – wie auch immer – das an jemandem unterscheiden, was nicht in dessen Werken aufgeht. Im Grunde wäre das der Horizont von Möglichkeiten oder die Bestimmung der Person, nichts ›an ihr selber‹. Diese Differenz deutet sich andererseits jedem an, der sich selbst nicht als Inbegriff seiner Werke verstehen kann – und sich damit von ihnen unterscheidet, sich nicht einfach mit ihnen identifiziert. Nicht essentialistisch, sondern phänomenologisch gesprochen ist es der Horizont von Möglichkeiten des Andersseins, der diese Unterscheidung eröffnet. Und in diesem Sinne ist sie auch zwischenmenschlich zugänglich: »Das Spezifikum der Vergebung besteht – bildhaft gesprochen – darin, dass der Vergebende zwar die Verletzung sieht und spürt, aber zugleich durch diese Tat hindurch den *Menschen* ansieht, der von seinen Verfehlungen zu unterscheiden ist ... er *unterscheidet* zwischen der Verfehlung und dem, von dem sie ausging und lässt die Beziehung zu dem Menschen für sich *wichtiger* sein als die Beziehung zu der Verfehlung« (Härle, Dogmatik, 330f).

Vergebung vergeblich?

Was wird in der Unterscheidung *gegeben*? Eine *Zukunft*, die nicht bestimmt ist durch die Vergangenheit und Gegenwart des ›Schuldigen‹. Anders gesagt: es ist *die Gabe von Zeit*, und zwar nicht unbestimmter *Zeit*, sondern *anders* bestimmter als die Gegenwart. Die Diskretheit der Unterscheidung ›unterbricht‹ die Kontinuität der Lebenszeit und spricht die Möglichkeit des Andersseins zu. Und das ist zwischenmenschlich durchaus möglich, aber stets fragil. »Es muss ein Element von Fiktion im Spiel sein, damit es Gabe gibt, damit Gabe möglich wird« (H.-D. Gondek, *Einsätze des Denkens*, 191).

Wenn der Zuspruch einer anderen Zukunft nicht ohne Fiktion auskommt, nicht ohne Vorgriff auf völlig Ungesichertes, kann Vergebung *vergeblich* sein – dieses Risiko kann keine Vergebung vermeiden. Gegenüber dem Vergangenen ist sie es in gewisser Weise ohnehin. Vergebung macht nichts ungeschehen. Dem Vergehen gegenüber ist sie retrospektiv vergeblich, nicht aber prospektiv. Daher wäre die Vergebung auch die Grundfigur christlicher Eschatologie. *Das* ist es, was wir hoffen dürfen: auf eine durch Vergebung eröffnete neue Zeit.

Ricoeurs jüngstes opus magnum, ›La mémoire, l'histoire, l'oublié‹ hat die genannte Unterscheidung und mit ihr die Vergebung zum zentralen Thema. Seine Antwort auf die Frage ›wie wir vergeben können‹ und ›was da geschehen mag‹ lautet nicht anders: »délié l'agent de son acte« (ebd. 637). Die Pointe dieser Unterscheidung ist aber das, was sie *eröffnet*: Sie schafft den Raum für den zweiten, den entscheidenden Satz, mit dem Vergebung zugesprochen wird: »tu vaux mieux que tes actes« (ebd. 642). Wenn das aber so einfach wäre, wie es klingt, so selbstverständlich, wie es alltäglich scheint, wäre der Satz zur Phrase verkommen. So gewöhnlich er sein mag, so unselbstverständlich, ja unverständlich ist er. Wie und woher kommt der Zuspruch ›tu vaux mieux...‹? Wäre er nur ein Erfahrungssatz, der Andere werde sich schon noch bessern, wäre er so schal wie banal. Soll er mehr sagen, ist er ein Sagen, das nicht gedeckt ist, das in abgründiger Weise ungesichert ist, keine Erwartung, die mit einer Erfüllung rechnen könnte. Er begibt sich über die Ordnung des Erwartbaren hinaus, außerordentlich. Umgekehrt heißt das, ohne dieses Risiko der Vergeblichkeit, keine Vergebung.

»Je prendrai alors le risque de cette proposition: à chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption,

réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le »pardon« n'est pas pur – ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible: comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.«

»Ich übernehme also das Risiko dieser Aussage: jedesmal, wenn die Vergebung einem Zweck dient, sei er ehrenwert oder geistlich (Loskauf oder Erlösung, Versöhnung, Heil), jedesmal, wenn sie dazu dient, eine Normalität wiederherzustellen (sozial, national, politisch, psychologisch) durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie der Erinnerung, dann ist weder die ›Vergebung‹ rein – noch ihr Begriff. Die Vergebung ist weder normal, noch normativ noch normalisierend, und soll es auch nicht sein. Sie sollte die Ausnahme bleiben und außerordentlich, stets am Unmöglichen geprüft: wie wenn sie den normalen Lauf der historischen Zeit unterbricht.«

Vergebungsbitte

Diese ›Unterbrechung‹ – wenn die Vergebung eine andere und neue Zeit eröffnet – ist stets eine *Antwort*, in gewisser Weise verspätet, denn ihr geht etwas voraus. Und zwar in besonderer Weise, wenn ihr die *Vergebungsbitte* des Schuldigen zuvorkommt. Denn ›der normale Lauf der historischen Zeit‹, zumal der der eigenen Lebenszeit, wird bereits durch diese Bitte unterbrochen. In ihr kommt der Schuldige in seltsamer Weise – ›wie auch immer‹ – in Distanz zu sich selber. Die Bitte an den Anderen ist eine Wendung, eine Abwendung von sich und Zuwendung zum Anderen, eine ›glückliche‹ Wendung des Geschehens. Selbst wenn der Andere nicht präsent ist, ereignet sich diese Wendung angesichts seiner. In diesem Sinne bedarf der Schuldige des Anderen, da *er* diese Selbstdistanz eröffnet: ein Befremden über das eigene Vergehen und über sich selbst.

Die Vergebungsbitte ist eine ausgezeichnete Sprachgestalt der Unterscheidung von Person und Werk – die so selbstverständlich wie unverständlich ist. Denn woher und wodurch sie möglich und wirklich wird, ist keineswegs so verständlich, wie sie selbstverständlich ist. Vielleicht ist die Vergebungsbitte ihrerseits eine inständige Antwort auf den, den das Vergehen getroffen hat. Jedenfalls ist diese Bitte der lebensweltliche Ausdruck von ›Umkehr‹, diesseits aller

Bußriten. Und in ihr liegt der ›Grund‹ für das ›tu vauz mieux que tes actes‹, das als Antwort auf die Bitte verständlich werden kann.

»Bittet, so wird euch gegeben, ... Denn wer da bittet, der empfängt« heißt es bei Matthäus (7,7f). Die Vergebungs*bitte* selber ist offenbar von irritierender Vollmacht. Denn wie kann Vergebung dem versagt werden, der darum bittet? Die Wendung in ihr ist außerordentlich. Was in dieser Bitte geschieht, ist die vermutlich entscheidende Bewegung des Antwortgeschehens der Vergebung. Hebt doch mit der Bitte eine Bewegung an, die den Schuldigen bereits entschuldigt und den Gläubiger verschuldet. Denn der Bitte ist der Gebetene Antwort schuldig.

Bultmann zufolge ist diese Bitte zutiefst bewegend: »Das Gebet soll Gott bewegen, etwas zu tun, was er sonst nicht tun würde. Natürlich soll es nicht mit magischem Zwang auf Gott wirken, aber es soll ihn bewegen, so wie ein Mensch den andern durch seine Bitten bewegt ... Hebt der Betende nicht mit solcher Voraussetzung den Allmachtsgedanken auf?« (Jesus, 127). Wie eine verspätete Frage zu dieser Antwort klingt dann Derridas frommer Wunsch:

»Ce dont je rêve, ce que j'essaie de penser comme la ›pureté‹ d'un pardon digne de ce nom, ce serait un pardon sans pouvoir : inconditionnel mais sans souveraineté. La tâche la plus difficile, à la fois nécessaire et apparemment impossible, ce serait donc de dissocier inconditionnalité et souveraineté. Le fera-t-on un jour?«

»Wovon ich träume, was ich zu denken versuche als ›Reinheit‹ der Vergebung, die dieses Namens würdig ist, wäre eine Vergebung ohne Macht: bedingungslos aber ohne Souveränität. Die schwierigste Aufgabe, zugleich notwendig und scheinbar unmöglich, wäre daher Bedingungslosigkeit und Souveränität voneinander zu scheiden. Wird das eines Tages geschehen?«

Die Bedingungslosigkeit der Vergebung ist so schwer zu verstehen, weil sie in der Regel ›regulär‹ verstanden wird: sei es durch den ›Begriff‹ der Gnade, durch die Souveränität Gottes oder durch die Autonomie und Spontaneität des Vergebenden. Aber eben damit würde man wieder nur auf eine Interpretationsordnung zurückgreifen, die die ernsthafte *Frage* nach diesem Außerordentlichen schon hinter sich gelassen hätte. So heißt es einerseits bei Bultmann: »die Vergebung, die Ereignis werden kann, ist nicht etwas aus dem Wesen des Du Ableitbares, etwas, womit der Ich rechnen kann (dann wäre er ihrer offenbar nicht wert), sondern eben Ereignis, ganz der freien Güte des Du entsprungen, ganz Geschenk«. Aber er zeigt an-

dererseits auch, wie schmal der Grad der Rede von Vergebung ist: »Ebenso ist auch Gottes Vergebung nur wirkliche Vergebung, wenn sie als seine freie Tat verstanden wird, als Ereignis« (Jesus, 137) – ein ›Ereignis‹ ist eben nicht ›freie Tat‹, nicht der souveräne Akt des einen, sondern die *Begegnung zweier*.

Seine gewagte Vermutung von der Aufhebung der Allmacht, ist näher am Phänomen der Vergebung, als die Formel von der ›freien Tat‹. Und in diese Richtung weist auch Ebeling, wenn er das *Leiden* des Vergebenden wahrnimmt: »Wer vergibt, nimmt etwas von dem Schmerz auf sich, der angerichtet worden ist ... Also nicht nur das Faktum der Sünde macht Gott zum Leidenden, auch das Faktum seines Vergebens« (Dogmatik II, 198). Das Leiden ist in diesem Fall wohl nicht nur das des Schmerzes, sondern – und vielleicht entscheidend – das glückliche Leiden dessen, an den sich die Vergebungsbitte richtet. Wie könnte er der letztlich widersprechen? Ist sie doch im Ernst ›unwiderstehlich‹. So zu formulieren ist allerdings einigermaßen waghalsig, und kann nur zu leicht töricht werden.

»le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun ›sens‹, aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible.«

»Die reine und bedingungslose Vergebung, um den eigentlichen Sinn zu benennen, darf keinen ›Sinn‹ haben, keine Finalität, sogar keine Intelligibilität. Das ist eine Torheit des Unmöglichen.«

Postskript: Vergeben und Vergessen

»Keine Gabe – ohne Vergessen« (Gondek, ebd. 223), denn sonst bliebe die Gabe des Vergebens im Zirkel von Tat und Tausch. Aber das Vergessen steht in schlechtem Ruf, gilt doch gemeinhin ›die Erinnerung‹ als ›Geheimnis der Versöhnung‹. Denn was nur vergessen ist, ist noch lange nicht vergeben. Darin meldet sich der berechtigte Einwand, das Vergessen könnte bloßes Verdrängen sein, das dann im verletzenden Versehen wiederkehren kann. Aber so berechtigt der Einwand auch ist, er trifft nicht *jedes* Vergessen. Wenn das Vergessen dem Vergeben vorausseilt, bleibt es anfällig für Wiederkehr und Vergeltung, auch wenn das ›unbewusst‹ geschähe.

Aber könnte es nicht auch ein versöhnliches, ein heilsames Vergessen geben, das der Vergebung folgt? Wenn es das geben könnte, wäre das jedenfalls ein *anderes* Vergessen. Und das wagt selbst die Theologie zu erhoffen. Noch einmal Härle: »Vergebung besteht also

genaugenommen aus zwei Akten: einem Akt des Unterscheidens und einem Akt des Wertens. In beiderlei Hinsicht bewirkt Vergebung weder, dass die Verfehlung ›ungeschehen gemacht‹ wird, noch, dass sie ›vergessen‹ wird – wenngleich letzteres sich tatsächlich einstellen *kann* ...« (ebd.).

Wäre nicht das Vergessen *nach* dem Vergeben Ausdruck dessen, dass die Vergangenheit im Vergeben *doch* eine andere wird?

Ungekennzeichnete Zitate aus: J. Derrida, Le siècle et le pardon, in: Le Monde des Débats, 12/1999, 10-17.

»Naturalisierung von Sprache und Symbolisierung von Welt – als Perspektiven auf den Raum« (15./16.2.2002)

Tagungsbericht

Asha De

Am 15./16.2.2002 fand am Theologischen Seminar in Zürich eine interdisziplinäre Veranstaltung zwischen Gehirnforschung, Philosophie und Theologie zum Thema Raum statt. Sowohl die naturwissenschaftlich-technische als auch die religiös-symbolische Bedeutung dessen, was den erfahrbaren Raum des Menschen ausmacht, war Thema der Vorträge und Arbeitsgruppen, die unter dem Titel »Naturalisierung von Sprachen und Symbolisierung von Welt – als Perspektiven auf den Raum« versammelt wurden. Da das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR)/Zürich und das Institut romand d'herméneutique et de systématique (IRHS)/Neuchâtel hierfür Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus grundlegend verschiedenen Gebieten zur Diskussion gebeten hatten, mussten die Teilnehmer am ersten Tag zuerst einmal einen gemeinsamen Rahmen der Verständigung miteinander erarbeiten, von dem aus die eigenen Problemstellungen formuliert werden konnten. Vorgeschlagen wurde hierfür erstens: Was das Thema Raum betrifft, sollte von einer Definition nach Leibniz ausgegangen werden, Raum als »die Ordnung des Nebeneinanders der Dinge« zu verstehen. Zu dieser Vorstellung trug Sybille Krämer (Philosophie/Freie Universität Berlin) einführend vor. Zweitens galt es, dies für die verschiedenen Kontexte fruchtbar zu machen, ob für den naturwissenschaftlich-technischen oder für den religiös-symbolischen Bereich. Aus diesem Grunde war bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern die Lektüre eines Textes des Philosophen und Mathematikers Kuno Lorenz (Universität Saarbrücken) vorausgesetzt worden. Das in diesem Text entwickelte semiotisch-pragmatische Modell wurde von Lorenz selbst noch einmal in einem mündlichen Vortrag auseinandergesetzt und in den folgenden Arbeitsgruppen diskutiert. Das Grundprinzip des Lorenzschen Philosophierens, nämlich dass Philosophie dialogisch zu sein hat, also auf Zuhören und Interesse der Gesprächsteilnehmer basiert, hat durch die seiner Person eigenen Art, ein lebendiges Beispiel erhalten. Die mit seinem Modell verfolgte Grundidee

ist, dass unsere Handlungen in verschiedenen Praxiskontexten (sei es in Naturwissenschaft und Technik, sei es im religiösen Bereich) unterschiedliche Bedeutungen erhalten. Nimmt man hier die Leibnizsche Definition dazu, dann gilt dies auch für den Raum, der durch unsere Handlungen erfahren wird. Raum als »Ordnung des Nebeneinanders der Dinge« erhält durch die Handlungen, die wir in und an dieser Ordnung vollziehen, seine Bedeutung. Der einzelne Mensch, sein Leib und die von ihm erfahrene Umgebung – sein »Eigenraum« – erhält in den verschiedenen Praxiskontexten verschiedene Bedeutungen und entsprechend verschiedene Darstellungen. Solche Darstellungen finden sich z.B. in den computertechnologischen Simulationen der Gehirnforschung, aber auch in den religiösen Erzählungen des jüdisch-christlichen Kontextes. So verschieden sie sind, so sehr prägen beide Formen der Darstellung (die simulierende und die erzählende) die Weisen, in denen wir uns und den uns umgebenden Raum verstehen und erfahren. Um diesem Gedanken konkret nachzugehen, sollten die Vorträge des Philosophen Helmut Pape (Universität Bamberg) und der Theologen (Pierre Bühler, Universität Zürich, und Andreas Dettwiler, Universität Neuchâtel) dem Räumlichen personaler Identität nachgehen. Der philosophische Beitrag von Pape blieb aber leider der herkömmlich in ähnlichen Zusammenhängen zur Sprache gebrachten zeitlichen Dimension verhaftet. Dafür gelang es den Theologen anhand des Markusevangeliums, ein anschauliches Beispiel für die symbolische Bedeutung des Räumlichen im biblischen Kontext zu formulieren. Die folgenden, von der Theologin und Physikerin Asha De (Universität Zürich) formulierten Thesen zur zweiten Runde der Arbeitsgruppen konnten nunmehr nur auf das aufbauen, was im vorangegangenen theologischen Vortrag ausgeführt worden war und nicht auf die Überlegungen von Pape. Solche unsymmetrischen Voraussetzungen waren denn auch auch Anlass zu einer erneuten Diskussion über das Lorenzsche Modell.

Als Veranschaulichung der Theorie sollten konkrete Fallbeispiele in den Schlussbeiträgen der Gehirnforscherin Eva Ruhnau (Universität München) und des Theologen Olivier Bauer (Universität Lausanne) dienen. Auch hier kam erstere über bekannte Fragestellungen zur Zeitdimension nicht hinaus. Im schulischen Kontext hätte das Urteil »Thema verfehlt« gelautet. Hingegen war der Schlussvortrag von Bauer zum Kirchenraum und zu den in ihm vollzogenen

Handlungen ein erfrischendes Beispiel für die praktische Relevanz der Veranstaltung, deren Akzent auf der Theorie gelegen hatte.

Das eine Fazit der Veranstaltung lautet – was ihre Interdisziplinarität angeht – dass das Überspringen von wohlbekanntem sprachlichen und gedanklichen Grenzen für jede Disziplin gleichermaßen große Anstrengungen erfordert und disziplinenübergreifendes Arbeiten stets Raum und Zeit braucht, um überhaupt in Gang gebracht werden können. Auch wenn auf ihrem Gebiet anerkannte Wissenschaftler nicht immer dazu bereit sind, solche ungewohnten Anstrengungen auf sich zu nehmen, kann die rege und kompetente Mitarbeit einzelner Teilnehmer wie auch die dennoch vorhandene Flexibilität anderer etablierter Forscher zeigen, dass dies möglich ist.

Das andere Fazit zum »Raum« als Gegenstand der Veranstaltung lautet, dass dieses schillernde Thema in allen seinen Facetten eines der kommenden, fächerübergreifenden Topoi zu sein verspricht.

— lic. theol. Asha De ist Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie bei Prof. P. Bühler.

Mythos und Wissenschaft: ein neues Verhältnis?

Pierre Bühler

Längere Zeit galt, im Zeichen eines strengen Szientismus, eine scharfe Trennung zwischen Wissenschaft und Mythos. Objektive, gesicherte Erkenntnis, die auf Fakten und streng erfassten Gesetzmäßigkeiten beruht, gab es allein auf Seiten der Wissenschaft. Das Mythische galt als ein überholtes Zeitalter und wurde schnell mit dem Unwahren, Täuschenden, Kindlichen identifiziert. Es hatte höchstens im Dichterischen, Künstlerischen, etwas zu suchen.

Wie sieht dieses Verhältnis zwischen Mythos und Wissenschaft heute aus? Das war die Grundfrage eines Kolloquiums, das vom 14. bis 16. März in Neuchâtel stattfand. Das Kolloquium war vom dortigen Institut für Hermeneutik organisiert, in Zusammenarbeit mit einem internationalen Hermeneutik-Netzwerk, dem auch das Zürcher Institut für Hermeneutik angehört. Es war interdisziplinär konzipiert: Natur- und Humanwissenschaftler, Philosophen, Historiker, Literaturwissenschaftler und Theologen arbeiteten gemeinsam am Thema. Ein Teil des Kolloquiums fand im Dürrenmatt-Zentrum statt, wo gezeigt wurde, wie sich dieser Autor in Text und Bild mit dem Thema »Mythos und Wissenschaft« auseinandergesetzt hat.

Als Grundtenor des Kolloquiums war herauszuhören, dass das Verhältnis heute viel offener gestaltet werden muss. Wissenschaft kann nicht mehr so unmittelbar Wahrheit als solche in Anspruch nehmen. In ihrer stets revidierbaren Erforschung der Wirklichkeit braucht sie Modelle, Hypothesen. Das heißt: Zur wissenschaftlichen Forschung gehört auch Fantasie, Vorstellungskraft, welche die Wissenschaft nicht selten in den Mythen geschöpft hat und heute noch schöpft (so wurde etwa gezeigt, wie stark der alte Mythos vom Äther die Theorien vom Elektromagnetismus schöpferisch geprägt hat). Wie Dürrenmatt sagte: »Ohne das Wagnis von Fiktionen ist der Weg zur Erkenntnis nicht begehbar.«

Zugleich wurde auch betont, dass die Wissenschaft in der öffentlichen Diskussion erneut soziale, kulturelle Funktionen des alten Mythos übernimmt, ja mehr oder weniger bewusst selbst wieder zum Mythos wird. Die Aufgabe, technische Errungenschaften der Wissenschaft kritisch zu verantworten, kann mit quasi-mythologischen Gedankengängen elegant umgangen werden. Gerade Szientismus offenbart sich hier als ein zählebiger Mythos!

Auch von der Theologie her wurde das Verhältnis offen diskutiert. Zwar bildet die Kritik an der Mythologie eine wichtige Wurzel der Theologie. Zugleich aber hat diese auch eng mit dem Mythischen zu tun (man denke nur an die Allgegenwart des Mythischen in der Bibel!). In diesem Rahmen wurde Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung evaluiert. In Hinsicht auf einen redlichen Umgang mit biblischen Texten und theologischen Themen in heutiger Zeit bleibt es weiterhin relevant. Zugleich aber wurde gefragt, ob der *Mythos* im ursprünglichen Sinne, als eine grundlegende Urerzählung, nicht wesentlich zum christlichen Glauben gehört. Kann anders als erzählerisch über die Grunddaten des Glaubens Rechenschaft abgelegt werden?

Das rege interdisziplinäre Gespräch darf weitergehen (eine Publikation ist vorgesehen).

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät.

Wahrheit und Rhetorik

Zur zweiten Tagung in der Reihe Horizonte der Wahrheit – Wahrheit in Horizonten vom 12.4.2002

Philipp Stoellger

Zu diesem Themenkreis gab es folgende Beiträge zu hören: von Dr. Gonsalv K. Mainberger, Auf dem Weg zu den Wahrheiten. Rhetorische Perspektiven in Port-Royal und bei Pascal; von Prof. Dr. Klaus Weimar, Das Niemandsland zwischen Wahrheit und Unwahrheit; und von PD Dr. Jan Bauke, »Die Wahrheit ist kein Kristall, den man in die Tasche stecken kann, sondern eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt« (Musil). Literarische Wahrheitskonzeptionen.

Die Beiträge der gesamten Tagungsreihe werden Ende 2002 voraussichtlich im Verlag Mohr Siebeck veröffentlicht werden. Um geneigten Lesern und Interessierten das Thema näher vorzustellen, seien hier nur einige auf die Tagung rückblickende Erwägungen notiert:

Was hat Wahrheit mit Rhetorik zu tun?

›Nichts«, wird mancher Theologe oder Philosoph erwidern. Denn die Technik schöner Worte, die Überredung und Verführung wie der Schmuck der Rede trage nichts zur Wahrheit oder Unwahrheit der Sache bei. Daher sei auch die Wahrheit indifferent gegenüber der Rhetorik: Ob das Wahre kunstfertig oder kunstlos dargestellt werde, sei für die Wahrheit des Dargestellten gleichgültig. Ja, weil die kunstfertige Darstellung gerade dazu verführen könne, das Unwahre für wahr zu halten, sei die kunstlose Darstellung sogar vorzuziehen.

So selbstmissverständlich diese Position erscheinen mag, ist sie doch nicht eine bloße Erfindung, keine Chimäre der Kritik. Denn die Trennung der Wahrheit von der Rhetorik war (oder ist) der Versuch einer Antwort auf die Ambivalenz der Rhetorik: Sie führt und verführt – aber wohin und wozu? Zum Guten und Wahren oder zum Schlechten und Falschen? Daher begegnet die Rhetorik seit ihren vorsokratischen Anfängen der sokratischen Kritik, mit dem

Kriterium, rechte Rhetorik stehe im Dienste des Einen, des Wahren und des Guten – sonst sei sie bloßer Schein.

In dieser Tradition zählt es zu den kanonischen Aufgaben der Theologie, Sein vom Schein zu unterscheiden. Es ist eine kritische Aufgabe, die sie selbst nicht erfunden, sondern geerbt hat in Tradition der platonischen Akademie. Und die seitdem gepflegte Scheidung von Sein und Schein wie von Wahrheit und Rhetorik hat Schule gemacht. Sei es in der schulmäßigen Indienstnahme der Rhetorik, sei es in deren Verleugnung, verschärft in der Moderne. Spielt seitdem doch die Rhetorik in der Theologie so gut wie keine Rolle, nicht immer zu ihrem Vorteil. Und in der Philosophie verhält es sich nicht viel anders.

Die viel gefeierte ›Renaissance der Rhetorik‹ ist demgegenüber eine verhältnismäßig junge Erscheinung, die sich meist außerhalb der theologischen und philosophischen Fakultäten ereignet: sei es an Lehrstühlen für Rhetorik oder in Rhetorikschulungen. Am ehesten in der Homiletik und in der Exegese findet die Rhetorik Aufmerksamkeit unter dem Aspekt der Gestaltung und der Analyse religiöser Rede.

So klar die Aufgabe der Scheidung von Sein und Schein scheint, so schwierig ist sie. Denn Sein erscheint und Schein ist nicht nichts. Christus zum Beispiel bekommt mit der Unterscheidung von Sein und Schein erhebliche Probleme: denn was an ihm ist Schein? Weder Leib noch Leben, weder Tod noch Auferstehung, weder Wunder noch seine Rede sind Schein.

Theologie ist Rhetorik

Theologie wird mit Worten gemacht, und was mit Worten gemacht wird, ist nolens volens rhetorisch. Schlicht gesagt: *Theologie ist Rhetorik*, und zwar unvermeidlicher Weise. Und nicht nur die Theologie sondern auch, worauf sie sich bezieht: Von den Gleichnissen Jesu bis zum Wort vom Kreuz entsteht das Christentum aus dem Geist der Rhetorik. Was wäre das Reich Gottes ohne seine Gleichnisse, was das Kreuz ohne sein Wort. Denn das ist durch und durch rhetorisch: Mit Protagoras war ›homo mensura‹ die anthropologische Regel der antiken Rhetorik (Theaitetos 152a) und als ihr locus classicus galt, aus der eigenen Schwäche eine Stärke zu machen mittels der Rede (Aristoteles, Rhet 1402a). Wenn Paulus nun die Torheit des Kreuzes als Weisheit verkündigt und in seiner Schwäche den

Ausweis der Stärke Gottes sieht – lebt seine Theologie von Rhetorik. Allerdings mit dem kleinen Unterschied, dass als *mensura* das ›*ecce homo*‹ eintritt.

So gesehen, reizte es, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu fragen, was es für Gott und die Rhetorik heißt, wenn er am Anfang sprach ›*es werde*‹, oder wenn im Anfang ›*das Wort*‹ ist? Ein redender Gott kann kaum ein Verächter der Rhetorik sein. Wenn selbst Gott auf Rhetorik nicht verzichten kann, wieviel weniger dann der Mensch.

Das Wie der Wahrheit

Als ›*Mittel zum Zweck*‹, und sei es zu dem des Guten und Wahren, wäre die Rhetorik noch unterschätzt. Denn als Kulturtechnik hat sie ihre eigene Dynamik und Dignität. Der *natürlichen* Schwäche des Menschen hilft die Rhetorik auf. Insofern hat der Mensch schon als Tier wie nach Herder seine Sprache, so auch seine Rhetorik – die man schöpfungstheologisch nicht geringschätzen sollte. Der *besonderen* Schwäche des Menschen seit dem Fall hilft die Rhetorik in besonderer Weise auf, wie schon mit Paulus angedeutet wurde. Der trotz aller Stärkung durch den Zuspruch *bleibenden* Schwäche des Menschen entspricht schließlich die Bleibe der Rhetorik im christlichen Leben: nicht zuletzt im Gebet wie in der religiösen Rede. Wenn es dem christlichen Selbst – nach Kierkegaard – entscheidend um das Wie der Wahrheit geht, das Wahre das Subjektive ist und die Leidenschaft – dann ist zu vermuten: Das Wie der Wahrheit *ist* die Rhetorik.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Wahrheit und Wirklichkeit

Tagungsbericht

Andreas Hunziker

»Das ist aber wirklich wahr!« – schon dieser alltägliche Ausruf zeigt, wie eng die beiden Begriffe ›Wahrheit‹ und ›Wirklichkeit‹ zusammenhängen. Wenn darum die dreiteilige – vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie organisierte – Tagungsreihe zur Wahrheitsproblematik am 21./22. Juni 2002 mit sechs Vorträgen zum Thema »Wahrheit und Wirklichkeit« abgeschlossen wurde, schien damit auch so etwas wie der entscheidende Punkt in Sachen ›Wahrheit‹ erreicht worden zu sein: die Wirklichkeit. Nur, die Wirklichkeiten, in denen wir leben, sind so vielfältig wie unser Leben selber, so dass von ›wirklich‹ oder ›wahr‹ eben bezüglich sehr Verschiedenem und in vielen unterschiedlichen Kontexten Gebrauch gemacht wird. Dies bestätigte sich m.E. auch in denjenigen Vorträgen dieser Tagung, die philosophisch eine emphatischere Variante des »Das ist aber wirklich wahr!« anstrebten. Intensivere Diskussionen hat es dabei insbesondere darüber gegeben, ob sprachphilosophisch und wahrheitstheoretisch der Semantik oder der Pragmatik der Primat gebührt (Puntel vs. Rust) und über die damit zusammenhängende Problematik, wie Glaubensleben zum einen und philosophische sowie theologische Rede von Gott und Wahrheit zum andern aufeinander zu beziehen sind (Herrmann, Kreiner).

Der gerade von seinen Publikationen zum Wahrheitsthema bekannte Philosoph L.B. Puntel versuchte »›Wahrheit‹ als semantisch-ontologischen Grundbegriff« zu entfalten. Ausgehend von der sprachphilosophischen Doppelthese der Fundamentalität der semantischen Dimension der Sprache und der Angewiesenheit der sprachlichen Bedeutung auf Voldetermination, explizierte er den ontologischen Bezug von ›Wahr(heit)‹ als Identität zwischen einer wahren Proposition und einer Tatsache. Ohne die mit der traditionellen Korrespondenztheorie verbundenen Schwierigkeiten zu übernehmen, wird damit Identität als ›perfekter Fall‹ von Korrespondenz verstanden, so dass der unaufgebbare Kern der Korrespondenztheorie erhalten bleibe: der Bezug zur Welt als absolut wesentliches Ingrediens von Wahrheit.

Der Beitrag des Cambridgers D.H. Mellor – »a metaphysical realist well able to counter the subjectivist and relativist leanings of many other leading philosophers of science« (The Oxford Companion to Philosophy, 1995) – war auf eine Verteidigung des »Truthmaker«-Begriffs aus. Mellor ging so vor, dass er die Reichweite des Wahrmacher-Begriffs begrenzte, um so unnötige Einwände gegen diesen ins Leere laufen zu lassen. Wenn dabei nach Mellor die Vorstellung des Wahrmachens von der Vorstellung her stammt, Wahrheit sei Korrespondenz mit der Wirklichkeit, ohne damit aber eine Korrespondenztheorie der Wahrheit oder eine bestimmte Bedeutungstheorie zu implizieren, spiegelte sich hier eine ähnliche Problemlage wie bei Puntel, auf die Mellor aber anders reagiert: Mit wissenschaftlichen und metaphysischen Theorien darüber, welche Wahrmacher es gibt und was sie wahr machen einerseits, und mit einer philosophischen Wahrmachertheorie andererseits, die zum einen fragt, welche Propositionen überhaupt Wahrmacher benötigen und die uns zum andern daran erinnert, dass der Semantik die Metaphysik zugrunde liegt, und nicht umgekehrt.

Der Zürcher Philosoph A. Rust zeigte in seinem Vortrag »Wo Wahrheit zum Problem wird«, dass Wahrheit dort zum Problem wird, wo wir uns über den implizit-alltäglichen Begriff der Wahrheit in Richtung einer philosophischen Theorie der Wahrheit hinauszubewegen versuchen. Davon zeuge nicht nur die Korrespondenztheorie der Wahrheit, sondern auch die oft als Alternative dazu angesehene Kohärenztheorie, die aber ähnlich problematisch wie erstere sei. Rust unterschied sich vor allem von Puntel darin, dass er zwar an der alten Common-sense-Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt festhalten wollte, die Probleme aber dort lozierte, wo dieses intuitive Wahrheitsverständnis in problematischer Weise zu präzisieren versucht wird.

Der Theologe J. Rohls aus München bot in seinem Vortrag »Denken, Sein und Wahrheit« einen eher geschichtlich ausgerichteten Überblick über verschiedene Wahrheitsmodelle. Wobei er voraussetzte, dass sich diese alle als Bearbeitungen derselben Problematik und darum als einen großen Diskussionszusammenhang verstehen lassen: das pragmatistische Wahrheitsverständnis (Rorty), die Korrespondenztheorie der Wahrheit (Russel, früher Wittgenstein), die Konsenstheorie der Wahrheit (Peirce) und die Kohärenz-

theorie der Wahrheit (Davidson). Abgeschlossen wurde dieser Vortrag durch einige »theologische Randbemerkungen«.

In seinem Vortrag »Wir Menschen, Wahrheit und Wirklichkeit« erläuterte der Philosoph Eberhard Herrmann aus Uppsala zuerst, was unter Wahrheit als konstituierter Wirklichkeit zu verstehen ist und mit welcher Art von Relativismus diese Auffassung verbunden ist; dann kritisierte er den nicht-epistemischen Wahrheitsbegriff des metaphysischen Realismus, um statt dessen einen normativen Wahrheitsbegriff in epistemischer Perspektive zu entwickeln. Schließlich versuchte er zu zeigen, wie in dazu analoger Weise von Wahrheit in existenzieller Perspektive die Rede sein kann: In Bezug auf die Frage, was es bedeutet, Mensch zu sein, das heißt, mit den Unumgänglichkeiten des Lebens zu leben, bedeutet »wahr« in einer hierfür geeigneten materialen Definition »übereinstimmend mit der von uns konzeptualisierten Wirklichkeit, wie sie uns in unseren Erfahrungen Widerstand leistet«. Die Kriterien, die relevant sind, um zu entscheiden, welche Aussagen wahr und welche falsch sind, sind hier Kohärenz und existenzielle Adäquanz.

Einen in doppelter Hinsicht anderen Zugang als seine Vorredner wählte der Theologe A. Kreiner aus Mainz mit seinem Referat »Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott«. Nicht nur war seine Argumentation explizit theologischer Natur. Sondern auch seine Behauptung, dass Aussagen über Gott, wenn sie wahr sind, dann in gleichem (korrespondenztheoretischen) Sinne wahr sein müssten, wie Aussagen über andere Dinge, gab seinem Vortrag sein eigenümliches Profil. In einem ersten Schritt versuchte Kreiner, die These zu widerlegen, dass über Gott nur sagbar sei, was er nicht sei. Dann setzte er sich mit dem s.M.n. gravierendsten Problem der Rede von Gott auseinander, nämlich der äußerst unterschiedlichen Verwendung des Begriffs »Gott«. Kreiner suchte darum nach – nicht nur traditionsinternen – rationalen Kriterien für die Rede von Gott, wobei über die nicht hinreichenden logischen, wirklichkeitserschließenden und pragmatischen Kriterien die an Anselm anknüpfende Regel entscheidend wird, dass von Gott nur das aussagbar sei, was ihn als das für uns Wichtigste und Vollkommenste verstehbar macht. Da dieses Kriterium aber abhängig von unseren intuitiven Werten sei, sei mit ihnen auch der Gottesbegriff ständiger Veränderung unterworfen. Folgerichtig schloss der Vortrag mit Kreiners eigener Wertintuition, dass »Person«

das Wertvollste bezeichne, was das Universum bis heute hervorgebracht habe. Gott sei darum personhaft – mit Bewusstsein, Macht und Wille – zu denken.

Die Vorträge und Diskussionen machten noch einmal deutlich, womit diese Tagungsreihe ein Jahr vorher begonnen hatte: Wahrheit gibt es nur in Horizonten, Horizonte zudem die individuell sehr verschieden sein können. Und an diesem Ort, unseren nicht auf den Begriff zu bringenden Horizonten, zeigte sich dann noch einmal anschaulich, was Thema der vorangegangenen Tagung gewesen war: wie eng eben auch Wahrheit und Rhetorik zusammengehören. Vielleicht weil beim Wahrheitsthema unser Bedürfnis besonders stark zum Ausdruck kommt, den andern davon zu überzeugen, dass mein Verständnis davon »aber wirklich wahr ist«.

— Andreas Hunziker (VDM) ist Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie bei Prof. I.U. Dalferth.

Interpretation in den Wissenschaften an der Universität und der ETH Zürich

Zur Gründung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik (ZKH)

Philipp Stoellger

Verschiedene Fachrichtungen der Universität und der ETH Zürich bearbeiten Themen und Probleme, die unter einem Aspekt konvergieren: dem der Hermeneutik in einem weiteren Sinne. Gemeint sei damit die Theorie und Praxis der Interpretation von Sinnsystemen, -strukturen und -traditionen.

In den Perspektiven so unterschiedlicher Wissenschaften wie Psychologie, Literaturwissenschaft, Geschichte, Soziologie, Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie, Islam- und Religionswissenschaft und auch in den Naturwissenschaften stellen sich in ›familienähnlicher‹ Weise die Aufgaben des Verstehens und der Interpretation von Texten, von mündlicher Rede und auch von ›nicht-sprachlichen‹ Phänomenen wie sozialen Praktiken und ihren Regeln, Institutionen, Traditionen, Bildern, Träumen und Modellen.

In Anbetracht der so angedeuteten Konvergenz und bereits diverser Kooperationen hat sich im Wintersemester 2001/02 eine Gruppe von Forschenden der Universität und der ETH in einem Kompetenzzentrum organisiert, dem Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik (ZKH). Das Zentrum wurde im Februar 2002 offiziell anerkannt, ist der Theologischen Fakultät der Universität Zürich formell zugeordnet und wird organisiert seitens des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Zur Gründung des ZKH fand an der Universität Zürich im Sommersemester 2002 eine interdisziplinäre Ringvorlesung statt für Hörer aller Fakultäten. Thema der Vorlesung war ›Interpretation in den Wissenschaften‹.

Über die Hintergründe und Perspektiven des Zentrums, die beteiligten Forscher und ihre hermeneutisch relevanten Publikationen und Projekte, über die Struktur des Zentrums und seine Veranstaltungen gibt die homepage www.unizh.ch/hermes nähere Auskunft. Interessierte können darüber hinausgehende Anfragen an hermes@theol.unizh.ch mailen.

Organisationsreglement für das ›Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik‹

§1 Name und Zuordnung

1. Das ›Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik‹ (ZKH) ist ein interdisziplinäres Netzwerk der Universität Zürich zur Koordination und Förderung von Forschung und Lehre auf dem Gebiet der Hermeneutik, d.h. von Theorie und Praxis der Interpretation von Sinnsystemen, -strukturen und -traditionen (wie z.B. Texten, Bildern, Personen und Institutionen).
2. Das ZKH ist über das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Theologischen Fakultät der Universität Zürich zugeordnet.

§2 Zweck

Die Ziele des ZKH sind:

1. Koordination, Ausbau und Förderung der wissenschaftlichen Zusammenarbeit zwischen hermeneutisch interessierten Forschenden, Instituten und Fakultäten der Universität Zürich, der ETH Zürich sowie verwandten universitären Institutionen im In- und Ausland
2. Einrichtung und Unterstützung von interdisziplinären Forschungsgruppen
3. Forschungskolloquien und -tagungen
4. Förderung und Koordination von Lehrveranstaltungen im Bereich der Hermeneutik
5. Vorbereitung eines Aufbaustudiengangs Hermeneutik
6. Publikationen aus den Arbeitsbereichen des Zentrums

§3 Mitgliedschaft

1. Mitglieder des ZKH können wissenschaftlich tätige Personen und wissenschaftliche Institutionen sein.
2. Die Mitgliedschaft am Kompetenzzentrum kann schriftlich beim Leitungsgremium beantragt werden, das darüber entscheidet.

§4 Leitung

1. Das Leitungsgremium des ZKH besteht aus 3-5 Mitgliedern, von denen eines der Fakultät angehört, dem das ZKH zugeordnet ist.
2. Zu den Aufgaben des Leitungsgremiums gehören:
 - Strategische Planung des Zentrums
 - Budgetplanung und Finanzmittelbeschaffung
 - Organisation der Verwaltung
 - Repräsentation des Zentrums nach außen
 - Initiieren, Vorbereiten und Fördern der Zusammenarbeit (ggf. entsprechender Verträge) mit anderen wissenschaftlichen Einrichtungen.
 - die Wahl des/der Vorsitzenden und des/der Stellvertretenden
 - Einberufung der Vollversammlung
 - Entscheid über die Aufnahme von Mitgliedern.
3. Die Leitung wird von der Vollversammlung für die Dauer von vier Jahren gewählt. Wiederwahl ist möglich.
4. Das Leitungsgremium organisiert sich selbst.
5. Das Leitungsgremium erstattet der Vollversammlung jährlich Bericht.
6. Die Leitung wird von dem bzw. der Vorsitzenden einberufen. Sie tagt mindestens einmal im Semester.

§5 Vollversammlung

1. Die Vollversammlung besteht aus allen im ZKH wissenschaftlich tätigen Personen, bzw. den Delegierten der juristischen Personen. Sie ist der oberste Entscheidungsträger des ZKH und wird mindestens einmal pro Jahr durch das Leitungsgremium einberufen. Die Vollversammlung kann auch außerordentlich einberufen werden, wenn dies die Hälfte der Mitglieder verlangen.
2. Beschlüsse der Vollversammlung werden mit einfacher Mehrheit der Anwesenden gefasst.
3. Die Vollversammlung ist besonders für folgende Aufgaben zuständig:
 - Beschluss von gemeinsamen Projekten des Kompetenzzentrums
 - Änderungen des Reglements
 - Wahl des Leitungsgremiums.

§6 Geschäftsstelle

1. Die Geschäftsstelle des ZKH besteht aus dem Leitungsgremium und einem (beantragten) Sekretariat.
2. Die Geschäftsstelle ist insbesondere für folgende Aufgaben zuständig:
 - Administration des ZKH
 - Finanzverwaltung
 - Erstellen des akademischen Berichts
 - Koordination der Öffentlichkeitsarbeit und Betreuung der Homepage
 - Organisation der Lehrveranstaltungen, Forschungskolloquien und Tagungen
 - Betreuung der Publikationen.

§7 Finanzen

1. Das ZKH richtet einen Pool aus Drittmitteln ein, aus dem die gemeinsamen Projekte des ZKH unterstützt werden können.
2. Für die Finanzierung einzelner Projekte sorgen die initiiierenden und durchführenden Mitglieder des ZKH.
3. Die Geschäftsstelle wird – vorläufig und im Rahmen seiner finanziellen und personellen Möglichkeiten – vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie finanziert.

§8 Inkrafttreten des Reglements

Das Reglement tritt am 21.11.2001 in Kraft.

»Allein die Erfahrung macht den Theologen«

Zum Tod Gerhard Ebelings



Pierre Bühler

Am 30. September 2001 ist Gerhard Ebeling, Honorarprofessor der Theologischen Fakultät Zürich, im Alter von 89 Jahren gestorben. Damit verliert diese einen ihrer prominenten Vertreter und eine Persönlichkeit, die sie im 20. Jahrhundert wesentlich mitgeprägt hat.

Verschiedene Lebensstationen sind mit Zürich verknüpft. Der erste Kontakt mit unserer Fakultät geht auf das Jahr 1932/33 zurück. 1912 in Berlin-Steglitz geboren, hatte Gerhard Ebeling sein Theologiestudium in Marburg begonnen, wo er vor allem bei Bultmann studiert hatte. Nach einem Berliner Semester kam er dann nach Zürich, um vor allem mit Brunner zu arbeiten. In diesem Zürcher Jahr lernte er auch seine zukünftige Frau, Kometa Richner, kennen, die er im Mai 1939 im Zürcher Großmünster heiraten wird.

In der Zwischenzeit war er nach Deutschland zurückgegangen, um sein Studium abzuschließen und seine praktische Ausbildung zu absolvieren, alles im Rahmen der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg. Damit hatte Ebeling in den schweren Jahren des Kirchenkampfes den Weg eines »Illegalen« gewählt. Im Predigerseminar Finkenwalde begegnete er Dietrich Bonhoeffer, der ihn stark prägen wird. Doch nun kommt Gerhard Ebeling ein zweites Mal nach Zürich, weil Bonhoeffer für eine Beurlaubung zur Promotion gesorgt hat. So entsteht 1937–38 die Dissertation über Luthers Evangelienauslegung, Beginn einer lebenslänglichen Beschäftigung mit Luther. Nach der Promotion kehrt Ebeling nach Deutschland zurück und wirkt während des ganzen Zweiten Weltkrieges als Pfarrer der Be-

kennenden Kirche in der Notgemeinde Berlin-Hermsdorf und Frohnau.

Nach dem Krieg beginnt seine akademische Laufbahn. Sie beginnt in Tübingen, in der Kirchengeschichte und später in der systematischen Theologie. 1956 kommt er aber wieder nach Zürich, als Professor für Dogmatik, Dogmengeschichte und Symbolik. 1962 gründet er das Zürcher Institut für Hermeneutik. 1965 zieht er wieder nach Tübingen, um drei Jahre später erneut nach Zürich zu kommen, diesmal auf einen für ihn eingerichteten Lehrstuhl für Hermeneutik und Fundamentaltheologie. In diese letzte Zürcher Phase fällt vor allem die Arbeit an der dreibändigen *Dogmatik des christlichen Glaubens*, die 1979, im Jahr seiner Emeritierung, erscheint.

In den Rücktrittsjahren, die er in Zürich verbringt, werden noch größere Arbeiten abgeschlossen, wie der Kommentar zu Luthers »Disputatio de homine« und die Arbeit über Luthers Seelsorge in seinen Briefen.

Die Zürcher Fakultät verdankt Gerhard Ebeling die Entwicklung einer hermeneutischen Schule, verbunden mit dem bald vierzigjährigen Institut. Auch verdankt sie ihm die etwas paradoxe Tatsache, sie zu einem wichtigen Ort der *Luther-Forschung* gemacht zu haben! Von seinen hermeneutischen und historischen Studien her hat sich Ebeling aber auch immer für eine in heutiger Situation verantwortete Theologie eingesetzt. Diese systematische Kraft bildet ein weiteres großes Vermächtnis.

Gemäß reformatorischen Prinzipien war seine Theologie stark auf »Wort und Glaube« ausgerichtet (so heißen seine vier Aufsatzbände). Gerade deshalb ging es ihm auch um das menschliche Leben, in dem sich Wort und Glaube bewähren. Konkret kam das bei Ebeling auch beim Predigen (im Fraumünster etwa) zum Zuge.

Leben und Theologie haben sich bei ihm immer wieder durchdrungen, bis in die wissenschaftliche Forschung hinein. Das sei für die Lernenden und Lehrenden dieser Fakultät der bleibende Ansporn. Denn, wie Ebeling öfters von Luther zitierte:

»Sola experientia facit theologum.«

In diesem Sinne war Gerhard Ebeling nicht nur »Lesemeister«, sondern auch »Lebemeister«.

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät.

Glaube und Modernität

Akademische Gedenkfeier zum 90. Geburtstag von Prof. Dr. Gerhard Ebeling

Hans Jürgen Luibl

Am 6. Juli 2002 wäre Gerhard Ebeling 90 Jahre alt geworden. Zum Gedenken an den großen Zürcher Theologen mit preußischer Herkunft veranstaltete die Theologische Fakultät Zürich an diesem Tag eine akademische Feier in der Wasserkirche Zürich.

Zur Überraschung der Veranstalter kamen wesentlich mehr Besucher als erwartet. Deswegen musste man kurzfristig die Veranstaltung von der Theologischen Fakultät in die Wasserkirche verlegen. Sie wurde zu einem würdigen Rahmen für die Feier. Im Hauptvortrag »Rechenschaft über den Glauben« führte Professor Albrecht Beutel aus Münster aus, dass mit dem Tod Gerhard Ebelings eine ganze Epoche deutschsprachiger Theologie zu Ende gegangen. Geprägt war diese Epoche von den Erfahrungen zweier Weltkriege und neuer Suche nach Gott in einer zunehmend säkularen, kirchenkritischen und sich rasant verändernden Welt. Den christlichen Glauben mit dieser Modernität im Gespräch zu halten, die weltlichen Erfahrungen für die religiösen Grunderfahrungen zu öffnen, das war der theologische Ansatz Gerhard Ebelings. Und damit hat er wie kein anderer Generationen von Theologinnen und Theologen, von Pfarrerinnen und Pfarrern im letzten Jahrhundert geprägt, ohne eine enge Ebeling-Schule gebildet zu haben.

Bei der Würdigung beschränkte man sich zeitbedingt auf einige wenige Orte und Arbeitsfelder Gerhard Ebelings. Unter den Orten kommt sicherlich Zürich mit seiner theologischen Fakultät die größte Bedeutung zu. Professor Bühler aus Zürich skizzierte die Zürcher Stationen des Lebensweges von Gerhard Ebeling von den ersten studentischen Kontakten über die Dissertation bis hin zur Professur in Zürich. Und er vergaß auch nicht, Frau Ebeling zu erwähnen, die als Schweizerin ihren Mann in besonderer Weise mit Zürich verband. Professor Eilert Herms aus Tübingen zeichnete dann die Tübinger Lebensstationen nach. Eine Weichenstellung für die Weiterentwicklung der Theologie Ebelings wie der Theologie allgemein waren, so Professor Ingolf U. Dalferth aus Zürich, die Gründungen der beiden Institute für Hermeneutik in Zürich und

Tübingen. Sie waren der Versuch, zum einen Theologie für das Gespräch mit anderen Wissenschaften zu öffnen und zum anderen in selbstkritischer Nachdenklichkeit Gott auf die Spur zu kommen. In weiteren Grußworten wurde Ebelings Mitarbeit im Rahmen sehr verschiedener wissenschaftlicher Projekte erinnert, etwa in der Herausgeberkommission der Weimarer Ausgabe der Schriften des Reformators Martin Luther oder in der Leitung der Luther-Akademie Ratzeburg oder als Initiator des Löwensteiner Kreises. Dieser dient bis heute als Forum, auf dem theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis miteinander ins Gespräch kommen sollen.

Ein bemerkenswertes Grußwort sprach Georg Siebeck, der Leiter des Tübinger Mohr-Siebeck-Verlages. Bei Siebeck-Mohr ist fast das gesamte Werk Gerhard Ebelings erschienen. Siebeck machte aus seinem Unbehagen an Nachrufen keinen Hehl und wünschte sich statt vieler Nachrufe mehr Zurufe zu Lebzeiten. Das gute und vertrauensvolle Verhältnis zwischen Verlag und Autor führte er auf die Fähigkeit zurück, große Worte auf kleine, aber wichtige Zurufe zu reduzieren. Und damit dürfte er so manchen Zuhörern bei dieser fast zweieinhalb Stunden dauernden Rede-Feier aus der Seele gesprochen haben ...

Trotz der Vielzahl an Beiträgen konnte nur ein kleiner Teil der Wirkung der Theologie Gerhard Ebelings gewürdigt werden, nämlich seine wissenschaftlich-institutionelle Arbeit. Die Breitenwirkung seiner hermeneutische Theologie für die Praxis der Kirche z.B. wäre auch sicherlich auch der Erinnerung wert gewesen. In vielen Nachrufen war spürbar, dass die Theologie Gerhard Ebelings nicht Vergangenheit ist, sondern verpflichtendes Erbe mit Gegenwartsbedeutung und Zukunftsperspektiven. Von solchen aktuellen Zurufen hätte man noch gerne mehr gehört.

Aus: Reformierte Presse der Schweiz, 12. Juli 2002, Nr. 28/29, S. 4.

— Dr. Hans Jürgen Luibl war Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie und ist jetzt Leiter der Stadtakademie der Bayrischen Landeskirche in Erlangen.

Neuigkeiten aus der Theologischen Fakultät

Promotionen

- 1.2.2002 Rudolf Gebhard:
Der Weg zur Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert (Prof. A. Schindler)
- 5.4.2002 Christoph Weber-Berg:
Die Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung. Eine theologische Auseinandersetzung mit Georg Simmels ›Philosophie des Geldes‹ (Prof. H. Ruh)
- 31.5.2002 Christina Aus der Au:
Liebe und tu was Du willst. Eine Umweltethik der Wahrnehmung (Prof. J. Fischer)
- Emanuele Fiume:
Quotidie laborans evangelii causa. La vita e l'opera di Scipione Lentolo (1525-1599) nell'ambiente religioso del suo tempo (Prof. E. Campi)
- 28.6.2002 Beatrix A. Gretler:
Zeit und Stunde (Prof. T. Krüger)
- Annette Schellenberg:
Erkenntnis als Problem. Untersuchung der alttestamentlichen Diskussion um das menschliche Erkennen unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags Qohelets (Prof. T. Krüger)
- Esther Straub:
Kritische Theologie ohne ein Wort vom Kreuz (Prof. J. Zumstein)

Habilitationen

WS 2001 Jan Bauke-Ruegg, Systematische Theologie:
Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge im Spannungsfeld »Theologie und Literatur«

J. Jürgen Seidel, Kirchengeschichte:
»Zu den Anfängen des Pietismus in Bünden«

SS 2002 Daria Pezzoli-Olgiati, Religionswissenschaft:
»Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica«

Wahlen

Prof. Pierre Bühler wurde für die Amtsperiode 2002–2004 zum Dekan der Theologischen Fakultät gewählt.

Berufungen

Prof. Konrad Schmid wurde zum 1. April 2002 auf den Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaft und Spätisraelitische Religionsgeschichte berufen.

Todesfälle

- Regula Elisabeth Rahn, Studentin, verstarb am 24. Oktober 2001 im 36. Lebensjahr.
- Prof. Dr. Fritz Stolz, Ordinarius für allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, verstarb am 10. Dezember 2001 im 60. Lebensjahr.

Religionswissenschaft

Nach der Kündigung durch Prof. H. Knoblauch hat Prof. C. Bo-chinger die Lehrstuhlvertretung in der Religionswissenschaft für zwei Semester (SS 2002 bis WS 2002/2003) übernommen.

Das Verfahren zur permanenten Nachfolge von Prof. Stolz läuft.

Publikationen

- Andreas Dettwiler/Jean Zumstein, Kreuzestheologie im Neuen Testament, Tübingen (Mohr-Siebeck) 2002.

Klappentext: »Der vorliegende Sammelband umfasst Beiträge von Pierre Bühler, Elian Cuvillier, Andreas Dettwiler, Martin Ebner, Jörg Frey, Konrad Haldimann, Pascale Rondez, Esther Straub, Samuel Vollenweider, François Vouga und Jean Zumstein zur Kreuzestheologie im Neuen Testament. Dabei kommt der umstrittene Status des Kreuzes im Neuen Testament zum Ausdruck. Zum einen werden wichtige Teilbereiche des Markus- und Johannesevangeliums, der Briefe des Paulus und der deuteropaulinischen Literatur exegetisch auf die leitende Fragestellung der Kreuzestheologie hin untersucht. Zum anderen wird aus hermeneutischer Perspektive eine Klärung des Begriffs »Kreuzestheologie« respektive, im Anschluss an Paulus, des »Wortes vom Kreuz« angestrebt.

- S.P. Bergjan, Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΡΟΝΟΙΑ Gottes in der apologetischen Literatur in der Alten Kirche, Berlin/New York (de Gruyter) 2002. (Habilitationsschrift)

Diese Studie ist der spätantiken Diskussion zwischen Christen und ihren Zeitgenossen über göttliche Vorsehung gewidmet. In dieser Zeit war es eine allgemeine Überzeugung, dass Gott für die Welt Sorge. Kontrovers wurde im 2. und 3. Jh. die Frage behandelt, wie man sich Gottes Wirken vorzustellen habe – als allgemeinen Sinnzusammenhang, als gute Ordnung oder als individuelle Fürsorge Gottes. Die Autorin geht von den Bedeutungen des griechischen Wortes ΠΡΟΝΟΙΑ aus und zeichnet die Diskussion aus der Perspektive der christlichen Autoren nach (insbesondere Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea).

Besondere Anlässe

- Am 26. Oktober findet an der Theologischen Fakultät ein Kolloquium zur Feier des 65. Geburtstages von Prof. H.H. Schmid statt.
- Die Gedenkfeier für den verstorbenen Prof. F. Stolz wurde auf den 14.12. festgesetzt.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät

Dr. Philipp Stoellger

Kirchgasse 9 • 8001 Zürich

Tel. 01 634 47 53 • Fax 01 634 49 91

e-mail: hermes@theol.unizh.ch

url: www.unizh.ch/hermes/

Redaktion / Gestaltung:

Philipp Stoellger / Tobias Claudy
