

Verzeihung des Unverzeihlichen?

Ein philosophischer Versuch im Spannungsfeld politischer
und gesellschaftlicher Herausforderung

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

VORWORT

Jankélévitch brachte vor einigen Jahrzehnten das Thema einer »unvergebbaren Schuld« zurück ins Gespräch: Vergebung sei mit den Opfern in den Lagern gestorben. Damit habe die Bitte um Verzeihung keine Adressaten mehr; keineswegs könne der Staat an deren Stelle den Tätern »verzeihen«, am wenigsten in wirksamer Tilgung von Schuld. Derrida wiederum erwog im Gegenzug ein Denken des *pardon pur*, das die »abrahamitische Kultur« formuliert habe. So entwickelt er die mögliche Absolution von Schuld ausdrücklich im Blick auf eine unbedingte, nicht durch Gegenleistung ausgelöste Vergebung, beruhe sie doch, phänomenologisch »rein« gedacht, nicht auf der Ökonomie des »Gleichgewichts« von Schuld und Sühne. Ebenso stehe sie außerhalb aller juristischen »Entsprechung«: Begnadigung hebt als pure »Ausnahme« das Recht auf – Vergebung »vorräte« also keineswegs die Gerechtigkeit.

Ist damit nur eine »Absolution im Absoluten«, also religiös, vertretbar, oder lässt sich – davon ausgehend – auch eine »Absolution im Relativen« denken? Ins Gespräch kommen Schestow, Augustinus und Kierkegaard.

1. REINE VERGEBUNG

Im Rückblick des Milleniums auf das vergangene europäische Jahrhundert des Mordens hat Jacques Derrida (1930–2004) ein Denken des *pardon pur* erwogen,

in Auseinandersetzung mit den »Bedingungen des Vergebens«, die Vladimir Jankélévitch mit seinem bitteren Essay *Pardonner?* 1971 eingeleitet hatte (Jankélévitch 2003). Derrida sieht in solcherart Argumentation zwei schiefen Ebenen: einmal den Widerspruch zwischen einer – wie behauptet – unvergebbaren, durch den Tod des Opfers »eingefrorenen« Tat und der mittelbar erhobenen Forderung nach Reue und Entschuldungs-Bitte der Täter. Was könnte Reue jedoch postmortal auf der unhintergeharen Zeitachse wirksam verändern? Führt sie als Bedingung nicht unbedacht in einen Raum zeitenthobener Vergebung, wie ihn eine (einige) religiöse Tradition denkt, die abrahamitische?

Die zweite Fragwürdigkeit liegt nach Derrida darin, dass es »ontologische« Verbrechen gebe, deren enthumanisierte Maßlosigkeit überhaupt keine Vergebung, nicht einmal durch Reue des Henkers im Angesicht des Opfers, mehr zuließen.

Derrida greift in Jankélévitchs erster These an, Vergebung sei – wenn überhaupt – nur unmittelbar und zeitnah, in einer *solitude à deux* zu gewähren. Würde diese Möglichkeit tatsächlich mit dem Tod des Opfers enden, käme die Reue des Täters regelmäßig zu spät für eine aktive Tilgung. Reue und Vergebung würden logisch getrennt: Vergebung trüfe den Schuldner nicht, sie wäre tatsächlich »in den Lagern gestorben«. Kann Vergebung so zeitfixiert, so endlich gedacht werden? (Und im Grunde: Wäre sie doch eintauschbar gegen Reue?)

Auch in der zweiten These wirkt nach Derrida eine sich selbst unkenntliche Tauschlogik, nur diesmal in negativer Form: Gegen eine bestimmte Art von Verbrechen, nämlich die Aberkennung des Menschlichen schlechthin wie im Genozid, könne kein »Gegenwert« mehr angeboten werden.

So entwickelt Derrida die mögliche Absolution von Schuld ausdrücklich im Blick auf eine unbedingte, nicht durch Gegenleistung ausgelöste Vergebung, beruhe sie doch, phänomenologisch »rein« gedacht, nicht auf der Ökonomie des »Gleichgewichts« von Schuld und Sühne. Ebenso stehe sie außerhalb aller juristischen »Entsprechung«: Begnadigung hebt als pure »Ausnahme« das Recht auf – Vergebung »verrät« also keineswegs die Gerechtigkeit (wie Jankélévitch meinte), sie berührt sie nicht einmal, fällt sie doch aus den Rechtskategorien heraus. Das juristisch Unverjährbare ist damit keineswegs das ethisch Unvergabare; und: das juristisch Abgesessene ist keineswegs das ethisch Erledigte. Insgeheim werde schon mit dem Unverjährbaren ein Kriterium in das Recht eingeführt, das genau betrachtet jenseits des Rechts, weil jenseits der Zeit stehe: als Unvergleichliches, was durch keine symmetrische »Buße« des Täters abzutulgen ist. Auch die Begnadigung liegt demnach in einem transzendenten Bereich; Derrida spricht überraschend vom »mystischen Grund« der Gerechtigkeit, die vom Gesetz nicht einzuholen ist (Derrida 1991).

Streng gedanklich ist es jedoch möglich (sogar zwingend?), mit der Idee der Vergebung jede Aufrechnung, jede Bezahlung, jede Bedingung außer Kraft zu setzen. Auch als Agnostiker greift Derrida dazu erstaunlicherweise auf die biblische Tradition zurück, weiß sie doch von einer Sünde im Vorhinein (Gen 3), aber um so provokanter auch von der Gnade Jahwes im Vorhinein (Ex 6–10):

»Es handelt sich um eine apriorische Vergebung – erbeten, gewährt oder auch nicht –, die schon immer erbeten wird, gewissermaßen eine ursprüngliche und unendliche Bitte aufgrund einer ursprünglichen, unendlichen oder unbestimmten Schuld oder Schuldhaftigkeit, einer Zurechnungsfähigkeit oder Strafbarkeit« (Derrida 2005: 70).

Vergebung, rein konzipiert, müsste nach Derrida im Radius solchen Begreifens bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen:

»Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche ›läßliche Sünde‹ nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache ›Todsünde‹ heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. [...] Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-Mögliche tut« (Derrida 2000: 11 f.).

Diese Forderung drückt sich im Horizont des »Unmöglichen« aus, des nur Erwünschten, nicht in der Erfahrungswelt Realisierbaren; gleichwohl entspricht sie – bis in die Formulierungen hinein – dem Angebot biblischer Neuwerdung des Täters, nicht nur des Opfers. Derrida bezieht sich auf die »abrahamitische Tradition«, derer sich mittlerweile andere Kulturen bedienten, ohne – wie er kritisch bemerkt – ihren Kern, eben jenes Unverrechenbare, zu gewahren. Vielmehr werde an seine Stelle ein Politourismus der gegenseitigen Entschuldigung gesetzt; aber der Horizont zwischenmenschlichen Harmoniebedürfnisses greift ausdrücklich nicht bis zu den Toten zurück, befriedet nur die Nachgeborenen, die Selbstbeschwichtigung der Politiker in Ritualen eines taktisch beschworenen Neuanfangs. Kultur aber müsste, um Kultur zu bleiben, die Stelle für den mehr als sozialen und politisch zwecklichen Pardon offenhalten.

Für Derrida ist Vergebung in der notwendigen Reinheit erst zutreffend freigelegt, wenn auch die unmittelbare Konfrontation von zweien nicht mehr möglich ist, vielmehr in die klärende Anwesenheit eines Dritten mündet, in eine zeitunabhängige Stelle der Vergebung. Der Raum des Dritten übersteigt die

menschlichen Möglichkeiten, reißt sie mit in den Horizont des Unmöglichen – und doch wiederum Denknotwendigen:

»Ist die Vergebung eine Sache des Menschen, das dem Menschen Eigene, ein Vermögen des Menschen – oder ist sie Gott vorbehalten? Und ist sie bereits die Öffnung der Erfahrung oder der Existenz auf eine Übernatur als Übermenschlichkeit: göttlich-jenseitig oder diesseitig; geweiht, heilig oder nicht? Alle Auseinandersetzungen um die Vergebung handeln auch von dieser ›Grenze‹ und dem Überschreiten dieser Grenze« (Derrida 2005: 74 f.).

Wie lässt sich die Kühnheit der Behauptung gedanklich einholen: »Verworfenen hat er die Verherrlichung versprochen« (Augustinus 2003, 110, 1–3)? Kann eine solche Dimension der Vergebung für die Henker aufgehellt werden? Sie theoretisch, aufgrund des Postulates unverzichtbarer Rache, überhaupt auszuschließen wie Jankélévitch, ist nach Derrida fragwürdig, oder anders: Rache kennzeichnet jemanden, dem jener »Dritte« im Verhältnis von Täter und Opfer nicht zugänglich ist.

Wie also kann Vergebung gegen die Zeit, diachron, in jenem »Dritten« vollzogen werden? Die Frage ist entscheidend, um mit der europäischen Unheils geschichte des 20. Jahrhunderts auch als Nachgeborene umgehen zu können.

2. UNGÜLTIGKEIT DER GESCHICHTE?

Eine höchst eigenwillige These vertritt der russisch-jüdische, zur Orthodoxie konvertierte Religionsphilosoph Leo Schestow (1866–1939) im Blick auf die Tilgung von Utrecht. In *Athen und Jerusalem* (1937) baut er eine strenge Scheidelinie auf zwischen einer kausallogisch argumentierenden (griechischen) Philosophie und einem akausalen (christlichen) Glauben. In der Nachfolge Tertullians prangert Schestow an – aber auch Luther, Pascal und Kierkegaard gehören zu seinen Gewährsleuten –, »Athen« habe an entscheidender Stelle den Gottesdankens pervertiert: nämlich in der Unterwerfung Gottes unter die unaufhebbare Abläufigkeit der Zeit. Mit bedenkenloser Radikalität richtet er das Augenmerk auf das Unvermögen der »reinen« Philosophie, am Faktischen etwas zu ändern oder in der persönlichen Geschichte neuen Anfang zu setzen, ohne das Zerstörte mitzuschleppen. Die Kraft des völligen Neuanfangs aber – als ernstgenommene Forderung der Offenbarung – liegt nach Schestow im Geheimnis der Löschung von Geschichte.

»Die ›Tatsache‹, das ›Gegebene‹, das ›Wirkliche‹ dominieren uns nicht, determinieren unser Schicksal nicht, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft noch in der Vergangenheit. Was gewesen ist, ist nicht gewesen [...] Die religiöse Philosophie heißt sich abwenden von dem Wissen und, mit Hilfe des Glaubens, in einer maßlosen Anspannung aller seiner Kräfte die trügerische Angst vor dem Willen des Schöpfers, den nichts begrenzt, überwinden« (Schestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 208).

Der Logik der Tatsachen nach ist Geschichte unumkehrbar – dennoch plädiert Schestow für die Vernichtung des Verhaften. Schon das empirische Nicht-Begreifen des Entsetzlichen verweigert auf unbewusste Weise dessen Wirklichkeit, tragen doch Augenblicke des tiefsten Erschreckens den Stempel der Unwirklichkeit an sich.

»Und wenn wir, anstatt uns mit der Verurteilung des Sokrates abzufinden und sie auf diese Weise in ewige Wahrheit zu verwandeln, unser Entsetzen und unsere Verweigerung herausschreien würden, dann könnte das also das große ›Nein‹ des Menschen, wie der spitze Schrei sein, der die Albträume beendet – mit dem lebendigen und freien Sokrates bei unserem Erwachen. [...] Wenn nichts diese Tränen aufheben soll, nun, dann sollen sie nicht gewesen sein, und dies möge Gott vollbringen« (Shestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 202 u. 207).

Für Schestow impliziert der lineare Ablauf der Zeit eine Täuschung über Gottes zeitfreies Wirken; diese falsche Sicht stützt die Versuchung, Gott gegenüber der Geschichte zu entmächtigen. An die Stelle schöpferischer Allmacht tritt die erstarre und Erstarren machende Allmacht des Faktischen. »Der Mensch ist es, der diese schweren Ketten der Endlichkeit und des Todes, die wir tragen, geschaffen hat.« (Shestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 207)

Der das Denken lähmende Götze ist jener Typus von aufgeklärter Vernunft, der nur eine kausal-unumkehrbare Zeitform zuläßt. Solcherart verkürzte Vernunft begnügt sich mit Ersatz durch ein Zweitragiges (die Notwendigkeit), wo das Erstrangige (die göttlich-schöpferische Freiheit) verloren ist. Schestow spielt ein ähnliches Spiel wie Kierkegaard in *Furcht und Zittern*, wo das Unmögliche gefordert wird: Trotz Isaaks Opferung hielt Abraham daran fest, gerade in diesem Sohn sei ihm der Segen für alle Generationen zugesagt. Ebenso hartnäckig besteht Schestow auf der Selbigkeit des Verlorenen und Wiedergefundenen. Der Schmerz über ein zerstörtes Gestern wird nicht durch ein besseres Heute ersetzt oder aufgewogen – sonst wäre das Vergangene, vor allem in Gestalt geliebter toter Menschen, entwürdigt zum Gespenst des Gewesenen.

»Und Schestow hatte [...] kaum einen Nachbarn außer Luther [...] bei ihm hat er den Mut gefunden, die Notwendigkeit zu verweigern, die Vernunft, *lex et ratio*, [...] *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Das Recht und die Vernunft sind das Tier, das man töten muß, um leben zu können. Auch Luther begreift das Unglück, das Gott uns zuteil werden läßt, als Versuch, in uns das Interesse an dieser Welt zu wecken. Aber er folgert nicht, daß man sogar wachend das Tier töten kann: man verharrt in einer unheilvollen Umarmung gelähmt, und nur in der Gnade Gottes besteht die Hoffnung auf eine Befreiung. Die Freiheit ist jenseits dieser Welt, von der man nichts retten kann. – Im Gegensatz zu Luther spielt Schestow, dessen Hoffnung vermessener ist, auf glückliche Weise die Rolle eines Partisanen der Wirklichkeit. Er bekämpft ihre ›Schrecken‹, aber es geschieht im Namen ihrer Freuden.« (Shestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 205)

Handelt es sich bei solchen Aussagen um überanstrenzte Glaubensakte, um intellektuelle Spitzfindigkeiten, oder läßt sich tatsächlich ein Verhältnis zur Geschichte anschaulich machen, das Geschichte revidiert, anders: das die Ungültigkeit der Zeit offenbart? Welcherart Lösung von Geschichte gibt es durch Vergebung?

3. RÜCKSENDUNG VON SCHULD

Gerade die absichtliche Herausforderung solcher Aussagen – nicht zufällig aus dem Raum Osteuropas – muss das Denken anregen. Läßt sich Geschehenes ungeschehen machen? Ist es sinnvoll dies zu denken?

Zu den intellektuellen Leistungen des biblischen Glaubens gehört zweifellos das Geschichtsbewusstsein als solches – unstrittig kennt Israel zum erstenmal eine real fortlaufende Geschichte und nicht zyklisch wiederkehrende Abläufe des Immer-Gleichen (vgl. Voegelin 2005). Insofern kann die Lösung von Geschichte, das Nicht-Geschehen-Sein, nicht die Lösung des *mysterium iniquitatis* (2 Thess 2, 7) sein. Dennoch liegt ein Fingerzeig in der Bemerkung Schestows, dass Sünde nie eine Wirklichkeit war oder vielmehr eine trügerische Schablone aufbaute. Lüge, *pseudos*, liegt in der eigentümlichen Aufblähung des Bösen, das noch in seinem Zuwiderwirken gegen das Gute von dessen Kraft, und nur davon, zehrt. Damit ist die grausame Realität von Schuld, das Unwiederbringliche auch des Verschleuderten, Vernichteten keineswegs geleugnet oder verkleinert, wie gegen die »Beraubung des Guten durch das Böse« (*privatio boni*) eingewendet wird. Es trifft vielmehr den Kern des Bösen, dass es seine Macht nur unter »geliehener Maske« des Guten ausüben kann. Die »Entarnung« des Vorgespiegelten kann einzig versucht werden, indem die Hohlheit des Bösen als solche durchschaut und durch Nichtenkennung gebro-

chen wird, »auf daß in das Nichts übergehen die Leidenschaften« (Nyssa 1992: PG 44, 1157 A).

Soll das Nichtigsein des Bösen also offenbar werden – wenn man Schestows eigentümliche »Lösung der Geschichte« aus guten Gründen nicht teilt –, so ist zu sagen: Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens – dies wäre eine selbst schuldhafte Ausflucht –, sondern seine Entmachtung. Das wirklich Geschehene wird nicht unwirklich, es wird unwirksam. Die Präzision des Lateinischen unterscheidet zwischen *absolutio*, Lossprechung, und *remissio*, Verzeihung¹ – wörtlich aber Rücksendung², und betont damit den objektiven Charakter des Vorgangs: das Rücksenden des Bösen in seine Nichtswürdigkeit, die Rückführung des Scheins auf sein Fast-Nichts.

Angesichts der Vergebung kommt es also zur Entlarvung des Unnützen, Unsinnigen, sogar Kläglichen des Bösen, aus dem es sich aufgeblasen hat. Kraft der *remissio* verschwindet das Böse im Nichts seiner usurpierten Gewalt, in seinem Anspruch gelöscht, »etwas« zu sein.

Was meint das für den Begriff der Zeit und der Vergangenheit?

Sofern Dasein verhaftet gedacht wird in der unumkehrbaren Zeit, kann die Zeitachse nur in einer Richtung abschüssig sein: auf Zukunft hin, mit einer dahin drängenden, stoßenden Vergangenheit, die vom Gewicht der Schuld noch vermehrt wird. Wiederum ist es Derrida, der auf der Spur einer Entgrenzung des Zeitverstehens denkt (Derrida 1993). Wie das Präsens (das Gebende: die Gegenwart) auf das Präsent (die Gabe des Daseins) hinlenkt, so lenkt die Vergebung auf die Vergangenheit – wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare »ewige Jetzt« von Jankélévitch. Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen. Sie verfügt über den Zeitenlauf, indem sie seine Dynamik nutzt und umkehrt: Sie lässt die Vergangenheit in ihr selbst verschwinden. Vergebung erinnert nicht einfach und hält damit Vergangenes ewig gegenwärtig, sondern im »Rücksenden« löst sich Vergangenes in seinem »Nichts« auf. Vergebung wird so zur gesteigerten Gabe: zur Rückgabe (*remissio*) der ablaufigen Zeit an die Zeit, des Tödlichen an seinen eigenen Tod.

Solche Zusammenhänge eröffnen die biblischen Texte – nur für den Glauben, nicht aber für das Denken?

1 *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum* erbittet der Mess-Kanon der römischen Liturgie.

2 Ähnlich: *dimittere* an prominenter Stelle im *Paternoster*: »et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris«.

4. ABSOLUTION IM ABSOLUTEN

Vergebung erscheint in den zwei provokanten Vertretern je aus West- und Ost-europa durchaus am Horizont philosophischer Rede. Dennoch kann Philosophie die Frage nach dem Geber der Vergebung abweisen, auch wenn der Übergang dahin (fast) unabweislich scheint. Absolution führt zum Absoluten – (fast) notwendig, nicht nur als etymologische Wortspielerei. Kann aber das Absolute, gar der Absolute einfach ins philosophische »Spiel« gebracht werden?

Dieses Spiel wird phänomenologisch einsichtig, wenn statt einer neutralen, subjektlosen Vergebung eine personale Mitte der Vergebung freigelegt wird. Ein Stein vergibt nicht einem anderen Stein, und dieser bereut nichts, obwohl sie einander ihre Schuld »in der Ordnung der Zeit zurückzahlen«, wie der Vorsokratiker Anaximander in dem berühmten Fragment 110 sagt.³ Bereuen und Vergeben sind aber kein mechanisches Ableisten oder Getilgtwerden durch Verschwinden. Plausibel werden sie erst als personale Vollzüge. Mit Augustinus lautet Personsein, wenn man bis auf seinen Grund geht: *videntem videre* – den ansehen, der mich immer schon ansieht. »Dein Sehen ist Lebendigmachen. Dein Sehen bedeutet Wirken.« (Cusanus 1967: 105 ff.) Und solches Sehen und unerlässliche Zurückschauen ist anders wirksam und wirklich als der abstrakte Bezug auf subjektlose Prozesse: auf ein neutrales »Es« der Gerechtigkeit oder eine anonyme Vergebung. Sehen und sich ansehen lassen ist größeres Glück als Verschmelzen oder Untergehen im namenlosen Eins und Alles oder Nichts eines ungreifbaren »Urgrundes«. Vergebung im Raum des »lebendigen Gottes« ist gerade nicht Versinkenlassen ins Unbeteiligte; sie wahrt die konkrete Gestalt des Entschuldeten, bindet sie aber in eine beglückende Beziehung. Obwohl man dieses gegenseitige Ansehen in seiner Dichte kaum erträgt, wäre davon wegzu-schauen endgültig Vernichtung.

Der »verzeihende Blick« stößt jenen reuevollen Schmerz an, mit dem die Einsicht in Bewegung kommt. Paradigmatisch: »Und der Herr wandte sich um und sah Petrus an [...] er ging hinaus und weinte bitterlich.« (Lk 22, 61 f.) Als Paradox ist dem Denken aufgegeben das »Voraus« absoluter Vergebung, worin die Scham über sich selbst aufschießt. Die »normale« Reihenfolge: erst Schuld, folglich Vergebung schließt, wie Derrida scharfsichtig bemerkte, Vergebung in nötigende Bedingungen ein, nicht zuletzt in die Lebenszeit von Täter und Opfer, jedenfalls aber in die Reue. Doch ist reine Vergebung anders zu denken: Zeitfrei, »jederzeit« verfügt sie über die Zeit, kraft des Guten schlechthin, der längst vor

3 Vgl. die Deutung von Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: DERS. (1972: 296–343).

aller Schuld den Raum geöffnet hat, worin sie sich äußern und eingestanden werden *darf* – und das Eingestehen damit die erste Frucht der Vergebung ist. Endgültige Abkehr und Reinigung, Schutz vor der seelischen Verwesung in der eigenen Schuld, Wiedergewinn des Selbst sind nur im Raum apriorischer Vergebung möglich. So lautet der entscheidende Satz: *Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt.*

Im *Exsultet* der Osternacht wird alljährlich eine Formulierung des Augustinus gesungen: »O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O glückliche Schuld (*felix culpa*), welch großen Erlöser hast du gefunden« – weil sie von ihrem Verrat »gelöst«, in eine bis dahin unvorstellbare Tiefe der Liebe hineingezogen wurde.

Mit der »glücklichen Schuld« wird ein Gedanke auf die Spitze getrieben, der nur im Rahmen einer umfassenden Analyse des Bösen zu denken ist. Blieb bisher die Frage offen, wie denn der Anspruch der Gerechtigkeit einzulösen sei, ob Reue nicht ausdrücklich die rechtmäßige »Bedingung« für Vergebung bilde, dann hieß diese Logik: Bereute Schuld wird vergeben, unbereute Schuld bleibt bestehen. Wie könnte auch Vergebung gegen den Willen des Schuldigen »aufgezwungen« werden?

Der Gedanke der *felix culpa* wirft auf diese verknäuelte Frage ein klärendes Licht. Freiheit ist nicht nur jene zum bösen Tun, sondern auch Freiheit zur Anerkennung der notwendigen Gerechtigkeit: Sie drängt zur Buße = zu Besserung und Ausgleich. Darin treffen sich Reue und Gerechtigkeit: Reue erstattet – so weit möglich – der Gerechtigkeit ihren Anteil wenigstens willensmäßig zurück. Reue ist in der Tat ein einzufordernder Ausdruck der Freiheit des Menschen: zur Selbsterkenntnis, zur Kehre, zur Wiedergutmachung.

Wird damit Reue doch insgeheim zur »Bedingung« der »reinen Vergebung«? Bringt sie nicht ein Unreines, den abgelisteten Tausch zurück?

Die »glückliche Schuld« löst dieses Kalkül nicht nur auf, sie stellt das reuevolle Schuldigsein auf eine andere Grundlage. Wenn die apriorische Güte selbst Grund der Umkehr des Bösen ist, dann führt das biblische Wissen zu dem Paradox: dass die Schuld im Eingeständnis bereits am Schwinden ist, *weil* sie nur *angesichts der Vergebung* wirklich eingestanden werden kann.

Daher »überholt« Vergebung die Reue unbedingt. Sie wird nicht durch Reue hervorgelockt; sie lockt umgekehrt Reue hervor – als *Folge* abgenommener Last. In diesem Augenblick wird Schuld glücklich: hat sie doch den Löser gefunden. Dafür bleibt paradoxal ein anderes: »Daß Du vergessen und vergeben hast, will ich Dir ewig gedenken.« (Kierkegaard, zit nach K.-M. Kodalle 2002: 71–86)

5. ABSOLUTION IM RELATIVEN

Wo bleibt in diesem vergebenden (göttlichen) Du und der Freude des entschuldeten Schuldners das Opfer mit seiner Vergebung, und sei sie noch so wenig »rein«?

Folgt man Kierkegaards »Theorie des verzeihenden Blicks« (Kierkegaard, zit nach Kodalle 2002: 71–86), so stehen Opfer und Täter insofern einander nahe, als sie gleichermaßen auf das schlechthin Gute angewiesen sind. Das Gutsein des Opfers ist nur relativ, daher darf es keine verschwiegene Überlegenheit und Demütigung des anderen in einer geheimen Asymmetrie aufbauen. Beide kämpfen im Angesicht des Guten, von dem sie unterschiedlich tief oder flach ergriffen sind – und dessen sie beide bedürfen. Kierkegaards Theorie der Vergebung meint ein Freilassen ohne vorheriges Anklagen, und zwar durch die Hinführung des anderen auf die »strenge Wahrheit«. Sie ist das *tertium* zwischen beiden, der Maßstab ihrer Entfernung, und das Opfer mag ihr näher sein als der Henker, doch bleibt es eine asymptotische Näherung, denn auch das Opfer steht nicht einfach in der Wahrheit selbst.

Dass der Böse die Wahrheit über sein Tun begreift, geschieht nur über dieses Freilassen, über die Bescheidung des Guten. Die Güte selbst ist Grund der Umkehr des Bösen – nicht dass der Gute »rechthat«. Und so gilt auch hier: Der vergebende Blick aus den Augen des Demütig-Guten ermöglicht das Gutwerden des anderen. Nicht aufgrund der Anklage, sondern aufgrund der aufleuchtenden Wahrheit stellt sich der Täter seiner Verfehlung.

Der scheinbare Dialog ist in Wirklichkeit ein Trialog – nur die Distanz der Wahrheit zwischen Opfer und Täter erlaubt den Freiraum der Reue, der Umkehr. Wahrheit (über die Schuld) ist das wirkliche und wirksame Medium der Vergebung.

Wo nur in der Struktur von Zweien gedacht wird, kann diese Freigabe nicht auftauchen. Entweder bleibt das Opfer dem Täter entgegengesetzt, verhindert aber damit dessen Freiwerden aus eigener Einsicht; oder es tangiert selbst das Böse, beide spielen changierend ineinander. Wann wäre schon das Opfer nur gut, der Täter nur böse? In solchen kreisenden Polaritäten des Halb-Guten, Halb-Bösen bleibt die ontische Schuldverfangenheit oder harmloser die Un- und Vorbewusstheit von Schuld unentrinnbar. Bei Kierkegaard trennt die Wahrheit unerbittlich Schuld von der Unschuld, aber nur sie ermöglicht aufgrund der klaren Scheidung die Rückkehr in die Unschuld.

So bleibt auch die Vergebung im Menschlich-Relativen an ein Drittes, den Dritten gebunden. Immer übersteigt reine Vergebung die Fähigkeit des bloß Menschlichen, das wirklich Geschehene unwirksam zu machen. In der rein

gedachten Vergebung selbst liegt der Hinweis auf das Transzendoriente: »Das Problem der Gabe ist ursächlich verknüpft mit ihrer von vornherein exzessiven, a priori übertriebenen Natur. Eine Gabenerfahrung, die sich nicht *a priori* irgend einem Unmaß überließe, eine gemäßigte oder maßvolle Gabe wäre keine Gabe.« (Derrida 1993: 55)

LITERATUR

- Augustinus (2003): *Enarratio in Psalmos 101–150*, Pars 2, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 95/2: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 110, 1–3.
- Bonnefoy, Yves (1994): Der Eigensinn Chestovs, in: Ders., Das *Unwahrscheinliche oder die Kunst*, München: Fink, S. 200–210.
- Cusanus, Nikolaus von (1967): *De visione Dei/Die Gottesschau*, in: ders. *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 3, hg. u. eingel. v. Leo Gabriel, Wien: Herder.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der >mystische Grund der Autorität<*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1993): *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink.
- Derrida, Jacques (2000): Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: *Lettre internationale* 48, S. 11f.
- Derrida, Jacques (2005): *Pardonner. L'impardonnable et l'impréscriptible*, Paris: Éd. Galilée.
- Jankélévitch, Vladimir (2003): Pardonner?, in: Ders., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, mit einem Vorwort von J. Altwege, hg. v. R. Konersmann, Frankfurt: Suhrkamp, S. 243–282.
- Heidegger, Martin (1972): *Holzwege*, 5. Aufl. Frankfurt: Klostermann.
- Kodalle, Klaus-Michael (2002): Gabe und Vergebung. Kierkegaards Theorie des Verzeihenden Blicks, In: Ders./Anne Steinmeier (Hrsg.), *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 71–86.
- Nyssa, Gregor von (1992): *De oratione dominica*. Leiden: Brill.
- Voegelin, Eric (2005a): *Ordnung und Geschichte. Bd. II: Die Geburt der Geschichte*, München: Fink.
- Voegelin, Eric (2005b): *Ordnung und Geschichte. Bd. III: Israel und die Offenbarung*, München: Fink.

