

Ulrike Peisker

Unbeabsichtigt vergeben?

Zur Problematik des Vergeben-Wollens

In ihrem Roman *Spieltrieb* lässt die Schriftstellerin Juli Zeh eine ihrer Hauptfiguren, Smutek, einen Dialog mit seiner Frau führen, nachdem dieser feststellen musste, dass sie ihm jahrelang einen Teil ihrer Lebensgeschichte verschwiegen hatte, und Zeh versieht diesen Dialog anschließend erzählerisch mit einem bemerkenswerten Kommentar:

„Jeder hat Gründe und ein Recht zu schweigen. Aber wenn man schon spricht, kann man versuchen, bei der Wahrheit zu bleiben, nicht wahr?“

„Du redest, als hättest du mir verziehen.“

„Verziehen?“

Diese Option im menschlichen Miteinander war Smutek entfallen.¹

Des Bemerkens wert ist dieser Kommentar insofern als er – ganz *en passant* – ein intuitives Vorverständnis von Vergebung bzw. Verzeihen² fundamental infrage stellt, das auch der Behandlung von Vergebung im Rahmen dieses Bandes zugrunde zu liegen scheint. Dieser Band fragt nach den Bedingungen und der Gestalt von emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen und nach möglichen Modi des *Umgangs* mit beidem. Thematisiert man Vergebung als Umgangsform mit Verletzungen, dann scheint sie als bewusst vollzogene Handlung, als (pro)aktiver Gestus in den Blick zu geraten. Juli Zehs Smutek hingegen scheint Vergebung gar nicht im Sinn gehabt zu haben; erst daraufhin angesprochen fällt ihm dieser Topos wieder ein, und

1 Zeh, Juli, *Spieltrieb*, München²2006, 436.

2 Entsprechend dem alltäglichen Sprachgebrauch verwende ich die Begriffe des Verzeihens und Vergebens synonym. Zu einer ausführlichen Begründung der synonymen Verwendung vgl. Peisker, Ulrike, Zwischenmenschliche Vergebung. Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive, Religion in Philosophy and Theology 128, Tübingen 2024, 8f.

doch lässt seine Art zu reden und sich zu verhalten seine Frau empfinden, als wäre ihr durch ihn vergeben worden. Lässt sich tatsächlich vergeben, ohne dies zu intendieren – lässt sich möglicherweise *nur* vergeben, ohne es zu intendieren? Diese Frage gewinnt auch dadurch an Virulenz, dass die erklärte Absicht, jemandem zu vergeben, einen schalen Beigeschmack hat. Wenn uns jemand als Vergeben-Woller gegenübertritt, mag das ein ungutes Gefühl auslösen und das, obwohl die Vergebung gesellschaftlich eigentlich einen guten Ruf zu genießen scheint. Doch auf das demütige Eingeständnis „Es tut mir leid“ scheint die Zusage „Ich verzehe dir“ seltsamerweise selten angemessen, auch wenn sie sachlogisch selbstverständlich keine unsinnige Antwort auf solch ein Eingeständnis ist. Aber gestünden wir jemandem ein, dass uns irgendetwas ehrlich leidtut, und bekämen zur Antwort „Ich verzehe dir“ – wollten wir unser Eingeständnis nicht am liebsten zurückziehen, weil wir uns fragen würden, was demjenigen eigentlich einfiele, sich uns gegenüber zum großen Vergeber aufzuschwingen, ohne zu erkennen zu geben, dass nicht wir allein verantwortlich für den Lauf unserer gemeinsamen Geschichte sind?

Dieses ungute Gefühl, das einen beschleichen mag, ist recht leicht erklärt: Mit seinem Vergeben-Wollen nimmt der Vergeben-Woller eine Vereindeutigung der Situation vor, die unseren alltäglich sich aufwiegenden Wogen von Streiten, Enttäuschungen, Vertrauensbrüchen und ähnlichem schlicht meist nicht eignet. In der Regel sind die Situationen, die potentiell nach Vergebung rufen, komplexer, als dass einer schuld ist und der andere nicht. Wenn uns jemand eingestehst, dass ihm etwas ehrlich leidtut, wäre es doch sehr häufig angemessen zu antworten, dass es einem selbst auch leidtut und damit eben zum Ausdruck zu bringen, dass man sich der Verwicklungen bewusst ist, die zu dem Verhalten des anderen geführt haben und dass man sich darüber hinaus im Klaren darüber ist, selbst Teil der Geschichte zu sein, die Vorgeschichte zu dem Bruch in der Beziehung ist, den es zu katten gilt. Ein Vergeben-Woller trägt dem aber nicht Rechnung, sondern zeichnet ein ganz klares Bild von Schuld und Unschuld: „Ich Vergeber, du nichts.“

Doch auch unabhängig davon, ob der Vergeben-Woller die eigene Verstrickung³ in die Umstände anerkennt, scheint zwischenmenschliche Vergebung in gewisser Weise anfällig zu sein für eine Art Gleichgültigkeit gegenüber den Entstehungsgeschichten der jeweils fraglichen Situation. Das bedeutet nicht, dass Vergebung *per se* blind ist für die jeweiligen Hintergründe, aber sie wirkt nicht selten prädisponiert für eine solche Indifferenz, insofern die Eindeutigkeit in Form des Urteils schuldig/unschuldig, die die Vergebung einer Situation einträgt, ignorant zu sein scheint gegenüber den Gründen, die jemand hatte, so und so zu handeln. Man muss nicht so weit gehen wie Friedrich Nietzsche, der meint, man könne einen Schuldigen bis zur Unschuldigkeit entschulden, wäre man sich nur der jeweiligen Vorgeschichte in vollem Umfang gewahr und könnte dadurch zeigen, inwiefern der für schuldig Befundene notwendigerweise so und so handeln musste:

Wenn die Kenntniss, welche der Vertheidiger eines Verbrechers von dem Fall und seiner Vorgeschichte hat, weit genug reicht, *so müssen* die sogenannten Milderungsgründe, welche er der Reihe nach vorbringt, endlich die ganze Schuld hinwegmildern. Oder, noch deutlicher: der Vertheidiger wird schrittweise jenes verurtheilende und Strafe zumesende *Erstaunen mildern* und zuletzt ganz aufheben, indem er jeden ehrlichen Zuhörer zu dem inneren Geständniss nöthigt: „er musste so handeln, wie er gehandelt hat; wir würden, wenn wir straften, die ewige Notwendigkeit bestrafen.“⁴

So berechtigt der Hinweis ist, dass die Kausalität einer Handlung theoretisch vollständig nachzuverfolgen ist, so vorsichtig wird man sein müssen, eilig ihre Entschuldbarkeit daraus abzuleiten. Handlungen sind nicht notwendig entschuldbar, wenn wir nur die Gründe für die jeweilige Handlung kennen oder anerkennen, ihnen also nicht ignorant gegenüber wären. Aber eine zu eindeutige Zuschreibung von Schuld und Unschuld, wie sie die Vergebung einträgt, erweckt den Eindruck, als hätte man es in aller Regel mit Menschen der Art von Shakespeare-Bösewichten zu tun, die keinen anderen

3 Zum Verstricktsein in Geschichten vgl. Schapp, Wilhelm, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, RoteReihe 10, Frankfurt a.M. ⁵2012.

4 Nietzsche, Friedrich, Menschliches, Allzumenschliches II, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 2, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München ²1988, 367–704, 559.

Grund für ihr verletzendes Verhalten haben, als böse sein zu wollen. Menschen treten jedoch in der Regel nicht auf mit einem Ethos von „Huhu, ich bin der Bösewicht und Böestun ist meine Pflicht.“ Vielmehr haben auch Menschen, die verletzend handeln, ihre Gründe, wenn man mit Rüdiger Bittner Handlungsgründe als Zustände und Ereignisse, als Züge einer Situation versteht, auf die wir reagieren⁵: „ein Grund sein, aus dem jemand etwas tut, das ist soviel wie, etwas sein, auf das die betreffende Handlung eine Reaktion ist“⁶. Vielleicht würden wir urteilen, dass die Gründe dieser Menschen in unseren Augen nicht genügend gut waren, um das verletzende Verhalten zu rechtfertigen, aber Gründe haben sie allemal und die sind in der Regel nicht das Verletzen-Wollen an sich. Tritt uns nun jemand mit der dezidierten Absicht gegenüber, uns zu vergeben, sagt dies etwas aus über die Haltung des Vergeben-Wollers zu uns und unseren Gründen, das der Beziehung möglicherweise ähnlich abträglich sein könnte, wie das vorausgegangene verletzende Verhalten.⁷ Was genau könnte also das Problem mit dem Vergeben-Wollen, mit der Absicht zu vergeben sein, und wie ließe sich vor diesem Hintergrund von Vergebung reden, ohne dass diese Rede einen schalen Beigeschmack erhält?

Die Skepsis gegenüber absichtsvollem Vergeben nährt sich allerdings nicht nur aus den ungünstigen Implikationen für das zwischenmenschliche Miteinander, sondern ebenso aus denkerischen Schwierigkeiten. Wie könnte eine Absicht zu vergeben überhaupt gedacht werden, wenn Vergebung zumindest auch, wie weithin angenommen, das Aufgeben negativer Emotionen gegenüber dem Verletzer beinhaltet. So halten Paul M. Hughes und Brandon Warmke in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* etwa fest: „Commonly, forgiveness is thought to involve the giving up of certain negative emotions towards the wrongdoer, the forbearance of negative reactions against the wrongdoer, and possibly the restoration of the

5 Vgl. Bittner, Rüdiger, Aus Gründen handeln, Ideen und Argumente, Berlin 2005, 81–86.

6 A.a.O., 81.

7 Vgl. Bittner, Rüdiger, Verwüstung durch Moral, in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hg.), Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion, Würzburg 2004, 98–103, 101f.

relationship with the wrongdoer.⁸ Entziehen sich Emotionen jedoch nicht unserer Verfügbarkeit? Unterstehen Emotionen tatsächlich unserem Willen oder ist unser Wollen vielmehr dem Einfluss unserer Emotionen unterstellt? Kann das Aufgeben negativer Emotionen dann überhaupt eine freie und autonome Handlung(-entscheidung) sein? Und gesetzt den Fall, diese Fragen wären zu verneinen, müsste Vergebung dann als reines Abfallprodukt einer Ursache-Wirkungskette verstanden werden, die eben das Entschwundensein (passiver Modus) negativer Emotionen zum Ergebnis hat, nicht aber eine autonom und frei intendierte Handlung ist? Müssten wir dann davon ausgehen, dass zu vergeben uns lediglich zustoßen kann; wenn man diesen Vorgang nicht gleich ganz dem Zufall preisgeben will und sich infolgedessen damit einverstanden zeigen müsste, dass man „aus Versehen“ vergeben kann?

Diesen Fragen werden wir im Folgenden in vier Schritten nachgehen. Erstens: Inwiefern lässt sich mit Vergebung *nichts* beabsichtigen? Zweitens: Inwiefern lässt sich *Vergebung* nicht beabsichtigen? Drittens: Könnte sich – wie für Smutek und seine Frau – Vergebung erst retrospektiv als „Vergebenheit“ erschließen? Und wenn ja, dann wäre viertens die Frage, wie.

8 Hughes, Paul M./Warmke, Brandon, Forgiveness, in: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford, Metaphysics Research Lab, Stanford University (2017), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/forgiveness/> (Zugriff:10.08.2018). Susanne Boshammer argumentiert in diesem Band gegen ein solches sentimentalistisches, also auf der Veränderung von Gefühlen basierendes Vergebungsverständnis. Boshammer geht von dem Vergebungsprivileg der „Opfer“ (gegenüber Dritten) aus und sieht dieses Privileg nicht haltbar auf der Grundlage eines sentimentalistischen Vergebungsverständnisses, insofern nicht nur die Opfer einer Verletzung, sondern auch Dritte Empörung empfinden und diese aufgeben können. Zu fragen wäre allerdings, ob die Empörung der direkt Betroffenen nicht von anderer Qualität ist als die Dritter bzw. ob es sich bei dem negativen Gefühl, das sich beim Vergeben ändert, nicht primär um den Schmerz handelt, den das Verletztsein hervorruft, als um moralische Empörung und somit um einen (Gefühls)Zustand, den sehr wohl ausschließlich direkt Betroffene empfinden und insofern als einzige „privilegiert“ wären zu vergeben. Zum Schmerz emotionaler Verletzungen als Gegenstand zwischenmenschlicher Vergebung gegenüber begangenem moralischem Unrecht als ihrem Gegenstand vgl. ausführlich Peisker (s. Anm. 2), 69–75.

1 Lässt sich mit Vergebung etwas beabsichtigen?

Beginnen wir also für eine erste Annäherung an eine Verhältnisbestimmung von absichtsvollem Handeln und Vergebung mit der ersten Frage, inwiefern sich mit Vergebung nichts beabsichtigen lässt. Auf den ersten Blick scheint die Annahme, dass man die Vergebung nicht nutzen kann, um mit ihr eine bestimmte (äußere) Absicht zu verfolgen, wohl relativ einleuchtend. Wie so oft, wenn Dinge nur Mittel zum Zweck sind, hat man auch bei der Vergebung den Eindruck, sie werde gewissermaßen ausgeöhlt, wenn man sie gezielt zum Erreichen irgendwelcher Ziele einsetzt. Jemand, der also beispielsweise vergibt, um sich zu rächen, etwa indem er durch sein „Vergeben“ die eigene moralische Überlegenheit demonstriert, vergibt wohl nur in Anführungszeichen.⁹ Er legt also ein Verhalten an den Tag, was zwar nach außen hin wie Vergebung aussieht, sich aber nicht aus den Motivationen speist, von denen wir sagen würden, dass es ihrer bedarf, um das, was wie Vergebung aussieht, auch wirklich Vergebung nennen zu können. Und auch wenn dabei noch nicht einmal solch der Vergebung entgegengesetzte Intentionen wie Rachegedanken eine Rolle spielen, sondern beispielsweise lediglich das Anliegen, der gesellschaftlichen Achtung teilhaftig zu werden, die sich mit dem Vergeben, weniger aber mit dem Rächen verdienen lässt¹⁰, scheint doch Vergebung höchstens ihrer Form, nicht aber ihrem Wesen nach vorzuliegen.

Damit von Vergebung die Rede sein kann, scheint kein Kalkül vorliegen zu dürfen, wie Jacques Derrida prominent konstatiert: „Ein ‚zweckbestimmtes‘ Verzeihen ist keine Vergebung, es ist allein eine politische Strategie oder psychotherapeutische Ökonomie“¹¹. Doch Derrida würde noch weitergehen. Er hält es nicht nur für ausgeschlossen, dass Vergebung mit der Absicht vollzogen wird, vergebungsuntypische Dinge wie Rache oder Reputationspflege zu erreichen, sondern er hält es genauso ausgeschlossen, noch von

9 Sjöström, Arne/Braun, Judith/Gollwitzer, Mario, Rache und ihre Beziehung zu Strafe und Vergebung aus psychologischer Perspektive, in: Thorsten Moos/Stefan Engert (Hg.), *Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung*, Normative Orders 15, Frankfurt a.M. 2015, 51–68, 60–65.

10 Vgl. den Beitrag von Sonja Fücker in diesem Band.

11 Derrida, Jacques, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, 16.

Vergebung zu sprechen, wenn man sie zum Zwecke der Therapie, der Versöhnung oder Beziehungsbesserung praktizieren möchte. „Jedesmal“, so Derrida,

wenn das Vergeben im Dienste eines Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die „Vergebung“ nicht rein – noch ist es ihr Begriff.¹²

Dies dürfte bereits etwas weniger intuitiv sein. Wozu sollte man sonst vergeben, wenn nicht dafür, die Beziehung wieder in Ordnung zu bringen, sich zu versöhnen und den entstandenen Bruch zu reparieren? Was wäre falsch daran, wenn man dies mit der Vergebung beabsichtigt?

Das Problem, das Derrida hier sieht, ist, dass Vergebung durch die Einbindung in eine Mittel-Zweck-Relation einer ökonomischen Logik unterworfen wird und dadurch den Modus des Tausches statt der Gabe annähme.¹³ Und ein ökonomisches Verständnis von Vergebung im Modus des Tausches statt der Gabe, hätte weitreichende Folgen für dieses Verständnis, die dem Phänomen möglicherweise nicht gerecht werden: Versteht man die Vergebung als strukturell ökonomisches Geschehen, müsste man nämlich folglich auch die Beteiligten als ökonomisch Handelnde begreifen. Ökonomisches Handeln wiederum ist rationales und planvolles Handeln, das auf der Kalkulierbarkeit von Kosten und Nutzen basiert und dadurch auch selbst kalkulierbar wird. Insofern bietet eine ökonomische Struktur Verlässlichkeit in dem Sinne, dass sie Raum für begründete Erwartungen bezüglich des Handelns des Gegenübers bietet. Eine erbrachte Vorleistung schafft die Grundlage für den Anspruch auf die vereinbarte Gegenleistung und macht sie einforderbar.¹⁴ Derjeni-

12 A.a.O., 10.

13 Vgl. a.a.O.; Derrida, Jacques, Vergeben. Das Nichtvergebbaare und das Unverjährbare. Aus dem Französischen von Markus Sedláček, Wien 2022.

14 Vgl. Sedláček, Thomáš, Die Ökonomie von Gut und Böse, München 4²⁰¹³, 28f.; Weitz, Bernd O./Eckstein, Anna, VWL Grundwissen, Freiburg 5²⁰¹⁹, 10–13; May, Hermann/May, Ulla, Wirtschaftsbürger-Taschenbuch. Wirtschaftliches und rechtliches Grundwissen, München 8²⁰⁰⁹, 5f; Kodalle, Klaus-Michael, Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, München 2013, 65.

ge, der vergibt und dabei auf die Besserung des Gegenübers und der Beziehung sinnt, stellt seine Vergebung gewissermaßen unter einen Vorbehalt. Sie gilt, vorbehaltlich des Eintretens der anvisierten Besserung, der Therapie, wie Derrida sagen würde (s.o.). Aber was geschieht, wenn diese Besserung nicht eintritt. Ist dann die Vergebung nicht mehr gültig? War sie dann nie gültig? Wurde dann überhaupt vergeben, wenn Vergebung zurückgezogen werden könnte? Und umgekehrt: Träte die Verbesserung ein, dürfte dann der, dem Vergebung unter dieser Bedingung in Aussicht gestellt wurde, darauf bestehen, Vergebung zu erhalten? Wäre nicht derjenige, der der Forderung nachkommt, sich zu bessern, infolgedessen in der Position, für die erbrachte Leistung im Gegenzug die Vergebung einzufordern?

Von hier aus dürfte deutlich werden, inwiefern eine ökonomische Struktur der Vergebung problematisch wäre. Der Gedanke, die Vergebung wäre ein einforderbares Verhalten, auf das man einen (Rechts-)Anspruch haben kann und zu dem man sein Gegenüber quasi verpflichten kann, widerstrebt einem intuitiven Vorverständnis von Vergebung ebenso wie die Vorstellung, man könnte die eigene Vergebung unter einen Vorbehalt stellen und ihre Wirksamkeit nur im Falle der Erfüllung irgendwelcher Bedingungen wirklich wirksam werden lassen.¹⁵ „[Vergebung] ist eben kein Vertrag mit kleingedruckten Klauseln“, wie der Philosoph und Kulturwissenschaftler Thomas H. Macho formuliert. Wäre sie es, wäre sie „nur ein Pakt, eine spezielle Form des Ablaßhandels“¹⁶. Eine ökonomische Struktur der Vergebung hält sozusagen der Prüfung am Phänomen nicht stand. Wenn sich mit der Vergebung allerdings nichts beabsichtigen lässt, ohne dass Vergebung aufhört, Vergebung zu sein, dann ist zwischenmenschliche Vergebung an einen prekären Ort verwiesen,

15 Vgl. beispielsweise Scheiber, Karin, Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Religion in Philosophy und Theology 21, Tübingen 2006, 307f.; Kolnai, Aurel, Forgiveness, in: Proceedings of the Aristotelian Society 74 (1973/1974), 91–106, 101f.; Hallich, Oliver, Can the Paradox of Forgiveness Be Dissolved?, in: Ethical Theory and Moral Practice 16 (2013), 999–1017, 1002–1007; Kodalle (s. Anm. 14), 14 meint, es könne nicht angehen, einen Vergebungsakt als „Erlösung einer moralischen Forderung zu interpretieren“, möchte aber immerhin eine „schwache Form des Verpflichtetseins zum Verzeihen einräumen“.

16 Thomas H. Macho, Fragment über die Verzeihung, in: Zeitschrift 4 (1988), 135–145, 143.

denn weshalb sollte man *Vergebung selbst* beabsichtigen, wenn man mit ihr nichts beabsichtigen kann?

2 Lässt sich *Vergebung selbst* beabsichtigen?

Angesichts der vorausgegangenen Erläuterungen stellt sich nun also die zweite der eingangs angekündigten Fragen, die es zu erörtern gilt: Inwiefern lässt sich *Vergebung* an sich beabsichtigen oder nicht beabsichtigen? Hier lassen sich zwei Aspekte unterscheiden, nämlich erstens: Inwiefern bietet sich *Vergebung* ihrer Sache nach nicht an, beabsichtigt zu werden und zweitens: Wieso ist es problematisch, wenn wir sie dann doch beabsichtigen? Widmen wir uns zunächst dem ersten Aspekt als unmittelbarer Fortführung der bisherigen Gedanken. *Vergebung* ist wenig attraktiv, so hatte sich bisher gezeigt, weil man mit ihr nicht beabsichtigen kann, was angesichts von Brüchen in Beziehungen jedoch häufig unser Bedürfnis ist, wenn uns etwas an den fraglichen Personen liegt, nämlich die Beziehung wieder ins Lot zu bringen, eine Besserung zu erzielen und sich zu versöhnen. Dass man also mit *Vergebung* nichts beabsichtigen kann, trägt dazu bei, dass fraglich wird, wieso man *Vergebung selbst* beabsichtigen wollen sollte.

Darüber hinaus trägt ein weiterer Aspekt zu dieser Unattraktivität von *Vergebung* bei: sie läuft Gerechtigkeitsbedürfnissen zuwider. Darin unterscheidet sich die *Vergebung* von anderen, vergeltenden Umgangsformen mit Schuld *grundsätzlich*: sie folgt einer anderen Logik. Während ausgleichende Umgangsformen mit Verletzungen wie Strafe, Rache oder Wiedergutmachung einer nachvollziehbaren und scheinbar unmittelbar einleuchtenden Logik von ausgleichender Gerechtigkeit und Reziprozität folgen, scheint *Vergebung* dieser Logik gerade nicht zu folgen. Unser Gerechtigkeitsdenken ist geprägt von Entschuldigungs- und Gegenseitigkeitserwartungen – eine Logik, die unser gesamtes Zusammenleben zutiefst durchdringt und der unmittelbare Plausibilität eignet.¹⁷ „Auch heute noch, in unserer

17 Vgl. Maes, Jürgen, Gerechtigkeitsmotiv und sozialethische Orientierung. Der Glaube an eine gerechte Welt und seine Implikationen für ethische Werthaltung, in: Erwachsenenbildung 3 (2009), 125–128; Maes, Jürgen, Gerechtigkeit und Eigennutz. Macht und Mythos zweier Motive, in: Kai Horstmann/Michael

eigenen Gesellschaft“, so der Philosoph Fabian Bernhardt, „ist die Idee der Gerechtigkeit auf die Idee eines Gleichgewichts bezogen. Justitia hält noch immer eine Waage in der Hand“¹⁸. Die Logik der Vergebung, die nicht auf der ökonomischen Logik von Austausch, Gegenseitigkeit und Ausgleich zu beruhen scheint, steht dem entgegen und ist nicht in derselben Weise intuitiv ergreifbar: Den Impuls „Das geschieht ihm recht!“ empfinden wir, wenn jemanden die gerechte Strafe ereilt, nicht, wenn jemandem unverhofft vergeben wird.

Wenn es bei der Vergebung aber weder um das Bedürfnis des Verletzten nach einer Beziehungsbesserung oder Versöhnung gehen kann noch um das Gerechtigkeitsbedürfnis des Verletzten, was soll dann das Moment sein, das einen Verletzten zur Vergebung bewegt? Wir kennen es aus eigenen Erfahrungen und zahlreichen Beispielen des Fiktiven: Man kann genüsslich in Rachefantasien schwelgen¹⁹ – wer aber gibt sich stundenlang lebendigen Vergebungsfantasien hin, in denen man sich lustvoll möglichst plastisch ausmalt, wie das ideale Aufeinandertreffen zwischen einem selbst und demjenigen, dem man vergeben möchte, abliefe; was derjenige sagen würde, was man erwideren würde; wie er schauen würde, wenn man genüsslich vergibt und wessen Augen diese Szene bestenfalls beobachten würden, um maximalen Genuss bei der Vergebung zu verspüren? Für das Phänomen der Rachefantasie scheint es keine Entsprechung einer Vergebungsfantasie zu geben. Und entsprechend ist auch das Motiv zur Vergebung nicht in der Weise nachvollziehbar wie das Motiv zur Rache. „Wer einen festen Rachevorsatz unerledigt in sich trägt“, so der Philosoph Peter Sloterdijk, „ist vor Sinnproblemen bis auf weiteres sicher“²⁰, denn „[d]ie tiefe Einfachheit der Rache befriedigt das allzu menschliche Bedürfnis nach starker Motivierung. Ein Motiv, ein Agent, eine notwendige Tat: Das ergibt das Formular zum vollkommenen Projekt.“²¹ Die Rache, so macht Sloterdijk deutlich,

Hüttenhoff/Heinz Koriath (Hg.), *Gerechtigkeit – eine Illusion?* Interdisziplinäre Ringvorlesung Saarbrücken WS 2002/3, Symposium. Anstöße zur interdisziplinären Verständigung 5, Münster 2004, 125–143, bes. 131–136.

18 Bernhardt, Fabian, *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Berlin 2021, 232.

19 Vgl. a.a.O., 254–256, 273–281.

20 Sloterdijk, Peter, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp Taschenbuch 3990, Frankfurt a.M. ⁵2019, 98.

21 Ebd.

hat nicht dasselbe Problem wie die Vergebung, krampfhaft nach einem Motiv suchen zu müssen. Vergebung hat – anders als die Rache – nichts Projekthaftes. Während das Gefühl der Lust auf Rache sich von selbst erklärt, weil es eben eine Lust ist und die beflügelnde Form des Vorhabens annimmt, müsste man für so etwas wie eine „Lust auf Vergebung“ zu Erklärungen anheben, wie sich eine solche Lust anfühlen soll, denn Vergebung hat – soweit wir bisher gesehen haben – nichts Lustvolles an sich und lädt nicht in selber Weise wie die Rache zu fiebrig engagiertem Projektieren ein. Wir hätten manches Mal vielleicht nicht übel Lust, uns zu rächen. Wer aber kennt schon das Gefühl, nicht übel Lust zu haben, zu vergeben? Dies ist jedoch ein nicht unerhebliches Problem für die Vergebung, denn, so erläutert Robert Spaemann in Bezug auf Handlungsmotivationen: „Um etwas zu tun, was an sich gut ist, muß es auch in irgendeinem Sinne für mich gut sein, denn es muß mir zum Motiv werden können, und ich muß darin auf irgendeine Weise eine Befriedigung finden, sonst würde ich es gar nicht wollen können.“²² In welchem Klima kann Vergebung dann gedeihen, wenn es nicht das der Gerechtigkeit oder des Lustgewinns ist? Wo läge der *benefit* des Vergebens für den Vergebenden, von dem Spaemann meint, es bauche ihn, um zu solchem handeln motiviert zu werden? Wenn man also fragt, inwiefern sich Vergebung nicht beabsichtigen lässt, dann lässt sich zunächst festhalten, dass sich Vergebung gewissermaßen widerspenstig dazu verhält, gewollt zu werden. Sie biedert sich uns nicht an. Ihre Anmutungsqualität ist keine solche, die sich uns unmittelbar und intuitiv erschließt. Es ist nichts Lustvolles an ihr, sie entspricht nicht dem Gerechtigkeitsdenken, kurz: es ist nicht klar, was Vergebung überhaupt in einer Weise attraktiv machen würde, dass wir sie beabsichtigen wollen würden.

Darüber hinaus ergibt sich jedoch ein weiteres Problem hinsichtlich des Vergeben-Wollens. Dass sich Vergebung einer Entsprechungs- und Gegenseitigkeitslogik zu widersetzen scheint, die auf Gerechtigkeit zielt, könnte weiter greifen als nur Vor- und Gegenleistungen für Vergebung auszuschließen und damit das Vergeben-Wollen noch auf andere Weise problematisch machen. Nicht nur, dass schwierig zu erklären ist, was uns vergeben wollen lässt – auch ge-

²² Spaemann, Robert, *Moralische Grundbegriffe*, beck'sche Reihe 256, München
72004, 27.

setzt den Fall, wir würden – warum auch immer – vergeben wollen, könnte das ein Problem für die Vergebung sein. Sie scheint sich auf fundamentalere Weise gegen Intentionalität zu sperren. Schon allein ein Bewusstsein davon zu vergeben beziehungsweise Vergebung zu erhalten könnte die Vergebung womöglich in Reziprozitätsverhältnisse einbinden. Möglicherweise lässt sich zwischenmenschliche Vergebung als bewusster und intentionaler Akt nicht denken, ohne sie in eine ökonomische Struktur einzubinden. Dann ließe sie sich jedoch entweder gar nicht – oder aber nicht als bewusster und intentionaler Akt – denken, denn die Einbindung in eine ökonomische Struktur, so hatte sich gezeigt, würde die Vergebung annullieren. Derrida formuliert dies in ähnlicher Weise für die Gabe. Echte Gabe, so meint Derrida, ist eine Gabe, die durch den Empfänger nicht erwidert und vom Geber nicht mit Blick auf irgendeinen Nutzen gegeben wird.²³ Doch schon die Identifikation der Gabe *als Gabe* durch den Geber und den Empfänger würde dazu führen, weil das Erkennen der Gabe durch den Empfänger, sobald dieser etwas ihm *als Gabe* gegeben erkennt, schon ein Anerkennen der Gabe wäre und eine Art symbolische Erwiderung.²⁴ Und genauso wäre das Bewusstsein des Gebers, etwas *als Gabe* zu geben schon eine symbolische Gratifikation, wenn man sich etwa in seiner Freigebigkeit und Güte gefällt oder auch nur Freude an der Freude des Beschenkten hat. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art selbstgefälliger und narzißtischer Dankbarkeit“²⁵, mit der man sich selbst zirkulär Anerkennung erweisen würde. Sobald man sich der Gabe beziehungsweise des Gebens *als solchem* bewusst ist, bindet man die Gabe in ein ökonomisches Tauschgeschehen ein mit allen Folgen, die sich oben bereits gezeigt hatten. Deswegen kann Derrida davon sprechen, dass die Dinge, die notwendig sind, um von einem Gabeereignis sprechen zu können, nämlich Geber, Gabe und Empfänger, zugleich die Dinge sind, die es *unmöglich* machen, noch davon zu sprechen: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend ‚einer‘ irgend ‚etwas‘ irgend ‚einem anderen‘ gibt)“, so Derrida, „bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Un-

23 Derrida, Jacques, Falschgeld. Zeit geben I. Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzel, München 1993, 22.

24 A.a.O., 36.

25 Ebd.

möglichkeit der Gabe. [...] [D]iese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annulierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe²⁶.

Lässt sich dies auf die Vergebung übertragen? Müsste man, um Vergebung nicht automatisch zu annullieren, also eine Vergebung denken, bei der weder dem Vergeber bewusst ist, dass er vergibt, noch demjenigen, dem vergeben wird, dass ihm vergeben wird? Was soll Vergebung dann noch sein, wenn keiner derjenigen, die sie betrifft, etwas von ihr merken darf? Um dieser Problematik zu begegnen, scheint es lohnenswert, Derrida mit Jean-Luc Marion und Bernhard Waldenfels ins Gespräch zu bringen und von dort aus zu modifizieren.

3 Kann sich Vergebung erst retrospektiv erschließen?

Erinnern wir uns noch einmal an Smutek und seine Frau. Offenkundig hat Smutek – was auch immer er tat – nicht mit der Absicht getan zu vergeben und doch hat sich seiner Frau durch sein Verhalten eine Wirklichkeit erschlossen, in der es sich so anfühlt, als hätte er ihr vergeben (s.o.). Offenbar hat sich ein Gefühl dessen eingestellt, das ich im Folgenden in Anlehnung an den Begriff der Gegebenheit „Vergebenheit“ nenne. Könnte das In-Erscheinung-Treten von Vergebung in der Wahrnehmung von „Vergebenheit“ durch den Vergebungsempfänger liegen? Könnte diese Wahrnehmung des Empfängers den Vergeber allererst als solchen konstituieren? Wäre dies der Fall, würde sich der Vergeber sein Vergeber-Sein nicht selbst verdanken. Der Vergeber könnte sich entsprechend als ein solcher Vergeber gewahr werden, der sein Vergeber-Sein nicht als eigene Qualität und sein Vergeben nicht als autarken, selbst-initiierten Akt interpretieren kann, sondern gewissermaßen als „fremdverschuldet“. So macht Jean-Luc Marion etwa darauf aufmerksam, dass der „Effekt“ der Gabe nicht in der Hand des Geberts liegt. Ob eine Gabe ihren Effekt entfaltet, das heißt ob sie als Gabe verstanden und empfangen wird, entzieht sich der Kontrolle und Verfügbarkeit des

26 A.a.O., 22.

Gebers.²⁷ Daher meint Marion, „dass also der Effekt keinen Geber für sein Sich-Geben benötigt“²⁸ und der Empfänger die Gabe und den Geber konstituiere, weil sich in seinem Empfangen der Gabe als Gabe oder eben nicht als Gabe entscheide, ob ein Gabeereignis stattgefunden hat: „In der Tat: Erst darüber, dass es der Gabe-Empfänger ihm bezeugt (was seiner Kontrolle entzogen bleibt), erhält der Geber das Bewusstsein, gegeben zu haben, folglich sein Selbstbewusstsein.“²⁹ Lässt sich dies auf die Vergebung übertragen? Könnte sich die Frage, ob Vergebung stattfindet, daran entscheiden, ob der Empfänger dessen, was als Vergebung gemeint ist, diese auch als solche erfährt, ob er feststellt, dass ihm vergeben worden ist, das heißt „Vergebenheit“ empfindet? Könnte sich also im Empfänger entscheiden, ob Vergebung sich ereignet und ein Vergeber vergeben hat? Nun ist es bei Marion, der dies in Bezug auf die Gabe, nicht die Vergebung formuliert, so, dass *alles*, was einem erscheint, als *gegeben* erscheinen kann: „Was sich zeigt, gibt sich zuerst.“³⁰ Das hängt bei Marion damit zusammen, dass sein Interesse nicht eigentlich der Gabe als Phänomen gilt, sondern der Phänomenalität von Dingen überhaupt, das heißt ihrer Art und Weise zu erscheinen. Phänomenalität als solche charakterisiert Marion als Gegebenheit. Aus diesem Grund kann er formulieren, dass alles, was erscheint, als *gegeben* erscheint. Dass es jedoch auf diese Weise erscheint, hängt bei Marion, wie bereits erläutert, ausschließlich vom Empfänger ab.

Ob es sich anbietet, den phänomenologischen Begriff der Gegebenheit so stark vom Akt des Gebens und der Gabe her zu denken, kann für den hier interessierenden Zusammenhang offengelassen werden – möglicherweise erscheint alles, was erscheint, als durch einen Akt des Gebens gegeben, möglicherweise nicht.³¹ Offensichtlich dürfte jedoch sein, dass dies in Bezug auf das *Vergeben* nicht

27 Marion, Jean-Luc, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg i.Br. 2015, 179f.

28 A.a.O., 179.

29 A.a.O., 180.

30 Ebd.

31 Derrida gibt allerdings im Gespräch mit Marion zu bedenken: „I am not convinced that between the use of Gegebenheit in phenomenology and [...] the gift, there is a semantic continuity. I am not sure that when, of course, Husserl refers, extensively and constantly, to what is given to intuition, this given-ness, this Gegebenheit has an obvious and intelligible relationship to the gift, to being given as a gift. [...] When Husserl says Gegebenheit, and when phenome-

der Fall ist: Nicht alles, was uns erscheint, kann uns als vergeben erscheinen. Vergebung hat nur in ganz spezifischen Situationen überhaupt ihren Ort, nämlich dort, wo eine ernsthafte, veritable Verletzung stattgefunden hat. Nur wo eine solche Verletzung vorangegangen ist, könnte uns potentiell etwas als vergeben erscheinen. Um das präzise fassen zu können, bietet es sich an, Bernhard Waldenfels' Konzept vom „antwortenden Geben“ beziehungsweise „nehmenden Geben“ zur Hilfe zu nehmen. Und damit kommen wir zu der vierten und letzten Frage, nämlich auf welche Art und Weise eine sich erst retrospektiv durch die Wahrnehmung des Empfängers erschließende Vergebung gedacht werden kann und wie sich Vergebung in diesem Sinne vollzieht.

4 Wie vollzieht sich Vergebung?

Der Gedanke vom Geben und Vergeben als antwortendem Handeln steht bei Waldenfels im Zusammenhang seines Gesamtkonzepts einer „responsive[n] Rationalität“³², in dem er das Verhältnis zur Welt als ständiges Antworten auf fremde Ansprüche denkt und von dort aus eine Konzeption des Handelns entwickelt, die die „Responsivität als Grundzug menschlichen Verhaltens“³³ ausweist.

nologists in the broad sense say Gegebenheit, something is given, they refer simply to the passivity of intuition“ (Kearney, Richard/Derrida, Jacques/Marion, Jean-Luc, On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney, in: John D. Caputo/Michael J. Scanlon [Hg.], God, the Gift and Postmodernism, Bloomington 1999, 54–78, 58). Auf die Konsequenzen eines solchen Phänomeologieverständnisses für das Phänomen der Gabe macht aufmerksam Dalferth, Ingolf Ulrich, Unsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen, in: Studia Theologica 59 (2005), 83–103, 83–86; vgl. auch ders., Alles unsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe, in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, München 2007, 159–191, 161–164.

- 32 Waldenfels, Bernhard, Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 35–49, 45.
- 33 Ebd.; vgl. auch Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 13–19.

In allen unsere Handlungen, so meint Waldenfels, antworten wir auf einen fremden Anspruch, der zuvor an uns ergangen ist. Jede Handlung hat ihren Anfang nicht in uns, sondern außerhalb von uns und unser Handeln ist lediglich eine Antwort darauf.³⁴ Man ist also im Sinne Waldenfels ein ständig zur Antwort Genötigter. Sofern man in irgendeiner Weise handelt, hat man sich dem Anspruch offenkundig nicht entziehen können, auf den das Handeln eine Antwort ist. Auch das Geben und Vergeben versteht Waldenfels als antwortendes Handeln, also als Antworten auf einen fremden, äußeren Anspruch, der an einen ergeht und dem man sich nicht entziehen kann.

Mithilfe dieser Figur lässt sich die bei Marion eingezogene Universalität alles Erscheinenden als gegeben modifizieren für die Partikularität von Erscheinendem als vergeben. Nur in solchen Situationen ergeht ein Anspruch an den Verletzten zu vergeben, wo eine Verletzung vorausgegangen ist. Das Problem, das jedoch bestehen bleibt, ist jenes, das unter der Chiffre des „Paradoxes der Vergebung“³⁵ rangiert, nämlich, dass nicht zu plausibilisieren ist, inwiefern eine Situation ernsthafter Verletzung den Verletzten zur Vergebung reizen könnte. Der Ruf nach Vergebung, der fremde Anspruch, Vergebung zu gewähren, müsste schließlich in solchen Situationen als unumgänglich vernommen werden, in denen gerade nichts für die Vergebung zu sprechen scheint, eben weil eine ernsthafte Verletzung stattgefunden hat. Es ist also, mit Waldenfels gesprochen, nach wie vor nicht zu plausibilisieren, weshalb in einer Situation veritabler Verletzung plausiblerweise der Anspruch an den Verletzten ergehen sollte zu vergeben. Das Paradox bleibt irreduzibel bestehen.

Es nimmt daher kaum wunder, dass sowohl Derrida als auch Marion und Waldenfels in diesem Zusammenhang die Kategorie

34 Vgl. Waldenfels, Bernhard, Das Un-Ding der Gabe, in: Hans-Dieter Gon-dek/Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Suhrkamp Taschenbuchwissenschaft 1336, Frankfurt a.M., 1997, 385–409, 395; ders. (s. Anm. 32), 47.

35 Zur Begrifflichkeit vgl. Kolnai (s. Anm. 15); der Sache nach vgl. Derrida (s. Anm. 11); vgl. auch Hallich (s. Anm. 15); Zaibert, Leo, The Paradox of Forgiveness, in: Journal of Moral Philosophy 6 (2009), 365–393; Schleiff, Matthias, Paradox und Praxis der Vergebung, in: Hans-Peter Großhans u.a. (Hg.), Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 357–371, 363.

des Ereignishaften einführen, das einen unvorhersehbar trifft.³⁶ Der unbegründete, widervernünftige Anspruch, auf den das Vergeben eine Antwort ist, und die sich nicht nachvollziehbar aufdrängende „Vergebbarkeit“³⁷, die sich dem potentiellen Vergeber zeigt, sind so bestimmt als das „Möglich-Unmögliche“³⁸, das einen gleich einem „Spuk“³⁹ heimsucht. „Diese Heimsuchung ist die gespenstische Struktur der Erfahrung des Ereignisses, und sie ist absolut wesentlich“⁴⁰, denn das Ereignis ist als „absolute Überraschung“⁴¹ unvorhersehbar und bricht unerwartet über einen herein. „Bevor es sich ereignet, kann das Ereignis mir nur als unmögliches erscheinen. Das heißt aber nicht, dass es nicht stattfinden kann, dass es nicht existiert; es heißt nur, dass ich es weder auf theoretische Weise aussagen noch es vorhersagen kann.“⁴²

In diesem Sinne können wir der Vergebung nicht habhaft werden. Aber genau darin könnte die Chance der Vergebung liegen. Dadurch, dass sich dem Verletzten die Verletzung unvorhersehbar und unkalkulierbar als vergebbar aufdrängt und ihn als fremder Anspruch zum Vergeben nötigt, ist das Vergeben-Wollen nichts, was sich der Vergeber zu seiner eigenen Gloria anrechnen kann. Im Gegenteil wird er sich seines Vergebens erst durch die Wahrnehmung von „Vergebenheit“ durch den Vergebungsempfänger bewusst. Ein Vergeber wäre kein Vergeben-Woller und damit könnte viel gewonnen sein. Die Ereignishaftigkeit der Vergebung wäre insofern die Bedingung ihrer Möglichkeit. Nur, wo Vergebung einen unvorhersehbar ereilt, ist sie davor gefeit, in eine Ökonomie oder Gönnerhaftigkeit umzuschlagen.

36 Vgl. Derrida, Jacques, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003, 27–31; Waldenfels (s. Anm. 34), 391; Marion (s. Anm. 27), 188–212.

37 In Anlehnung an Marions Begriff der „Gebbarkeit“ der Gabe, mit dem er darauf abhebt, dass sich irgendetwas einem Geber als gebbar gleichsam aufdrängt: „Gebbarkeit gestattet nicht nur ein Sich-Geben(-lassen). Sie verlangt danach. Es geht um die Gabe als das, was gegeben werden muss“ (Marion [s. Anm. 27], 196).

38 Derrida (s. Anm. 36), 51.

39 A.a.O., 36.

40 A.a.O., 38.

41 A.a.O., 35.

42 Ebd.

Versteht man Vergebung allerdings in diesem Sinne, dürfte zweierlei deutlich sein: *Erstens* entzieht sich das Vergeben dann der Bedeutung und Empfehlbarkeit. Wo zu vergeben kein intentionaler Akt ist, kann man einen Menschen auch nicht sinnvoll dazu verpflichten. *Zweitens* handelt es sich bei Vergebung entsprechend um ein absolutes Spaltenphänomen, das einigermaßen rar sein dürfte. Vergebung könnte also möglicherweise realiter viel seltener stattfinden als – vor allem, aber nicht nur, in christlichen Foren – die Rede von ihr ist. Entsprechend würde es sich meines Erachtens empfehlen, sparsamer von Vergebung zu sprechen. Ginge uns viel verloren, wenn wir anerkennen, dass wir seltener vergeben als wir uns und anderen angesichts gesellschaftlicher Vergebungsmodelle (s.o.) gerne glauben machen würden? Wohl kaum. Unser Handlungsrepertoire umfasst etliche Formen des Umgangs mit entstandenen Verletzungen. Wir können versuchen, uns über das Schließen von Kompromissen einander wieder anzunähern und zu vertragen, wir können Wiedergutmachungs- und andere Ausgleichsversuche⁴³ unternehmen, wir können versuchen das Verhalten unseres Gegenübers nachzuvollziehen⁴⁴, nachsichtig sein⁴⁵ oder aber getrennter Wege gehen. Es muss nicht immer Vergebung sein.

43 Vgl. die Beiträge von Ulrike Link-Wieczorek und Lisanne Teuchert in diesem Band.

44 Vgl. den Beitrag von Sonja Fücker in diesem Band.

45 Vgl. den Beitrag von Susanne Boshammer in diesem Band.