

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 Silbvertauschung), 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 gewahrt 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 zweifeln.

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. Gestohlenen 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.

Vergebung 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 verzählen) 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 ›Gaben-tausch‹, 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 inschiere 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. Bliebe der Christ bezogen auf seine Schuld in Gewissenserforschung 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 unvergebbar, 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 weitert. 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 erschwänglich. 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 entsprungene, 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 einigermmaßen 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 berechnete Einwand, das Vergessen könnte bloßes Verdrängen sein, das dann im verletzenden Versehen wiederkehren kann. Aber so berechnigt 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 – wengleich 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.