

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

VERZEIHUNG DES UNVERZEIHLICHEN

Anmerkungen zu Schuld und Vergebung

1. Rückkehr der Schuld in das Gespräch

Schuld – war man nicht seit Nietzsche und Freud gewohnt, ihre Entstehung einem undurchschauten Schuld-«Gefühl» zuzuordnen, das therapierbar war? War nicht das eingeredete Bewusstsein von Schuld selbst die Schuld, um die es ging?

Aber dieses Wegerklären versagt seit einigen Jahrzehnten in seiner Entschuldungskraft. Am Ende des 20. Jahrhunderts mehrten sich die Rückblicke auf ein verbrecherisches und im Namen des menschlichen Menschen mörderisches Jahrhundert. Seine beiden großen Ideologien, ob rot oder braun, hatten nicht im Namen eines Gottes, sondern im Namen fortschreitender «Humanisierung» vielen Millionen das Menschsein aberkannt – so vielen wie nie zuvor, sei es aufgrund ihrer Klasse oder aufgrund ihrer Rasse.

Schuld ist damit zu einem ungeheuren, schwer lastenden Erbe heutiger Generationen aufgelaufen. Und das *ad aeternum*? Auschwitz ist dafür nur eine einzige Chiffre, und sie ist keineswegs die einzige geblieben, neben Archipel Gulag, Pol Pot, chinesischer Kulturrevolution, Ruanda, heute ISIS im Vorderen Orient. Was nach dem Zweiten Weltkrieg «vorbei» schien, gewinnt heute Ausmaße an Last, die gänzlich neue Stellungnahmen erzwingen – gegenüber einem naiv aufklärerischen Optimismus, der sein eigenes Trugbild war und auch von daher gerade nicht un-schuldig an der Katastrophe ist.¹ Seither mehren sich die Untersuchungen, die die Tatsache von Schuld ins Gespräch zurückbringen, jenseits aller Therapie-Ansätze, aller psychologischen Ent-Schuldungen, jenseits allen bereitwilligen kausalen «Verstehens». Schuld ist ungeschminkt zurückgekehrt in die Sprache der Politik, des Glaubens, der Philosophie.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Die Zeitmarkierung des Millenniums hat eine Reihe von Ent-Schuldungen hervorgebracht, deren Grundlage auf eine – vielfach nicht wirklich geklärte – Möglichkeit der Vergebung hindeutete, diese aber selten klar benannte.² Wie könnte dies auch sein, wo in einer areligiösen Welt nicht mehr deutlich wird, von wem Vergebung zu erwarten wäre? Der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch (1903–1985) hatte in seinem bitteren Essay *Pardonner?*³ von 1971 ausdrücklich das Wunschbild abgewiesen, die Enkel der Ermordeten könnten (und dürften) den Enkeln der Mörder vergeben. Beide seien unbetroffen, wenn auch in das Netz der Folgen eingesponnen – wie aber sollte man die toten Henker und ihre toten Opfer erreichen? Die Zeitachse sei unumkehrbar. Was bewirkt dann Vergebung – wenn es sie gibt und sie nicht nur ein unbedarftes Bedürfnis nach Harmonie darstellt? Vor allem: Wer bewirkt Vergebung? Was ändert sie am Verbrechen und am Verbrecher – wirklich?

Ein Gegenbild: Die Jüdin Eva Mozes Kor war mit ihrer Zwillingsschwester durch den SS-Arzt Joseph Mengele zu Menschenversuchen herangezogen worden.⁴ Sie war in ihrer Erinnerung als Opfer festgeschrieben, schlimmer noch: als Doppelopfer. Aus dieser seelisch gelähmten Existenz vollzog sie – für sich selbst unerwartet – einen Schritt der Lösung, geleitet durch den Blick auf ihre tote Schwester. Bei einem Treffen mit einem anderen SS-Arzt, Hans Münch, bat dieser sie um Verzeihung; blitzartig erkannte sie in seiner Bitte eine Möglichkeit, aus ihrer Zerstörung herauszutreten. Das «hilflose kleine Mengele-Kaninchen» verfügte über etwas, das ihr nicht bewusst gewesen war: über die Macht zu vergeben. Mit dieser unbekanntem, sie gewaltig ergreifenden Macht löste sie sich offenbar aus dem Schatten der Opferrolle, in die fremder Wille sie hineingedrängt und die sie selbst übernommen hatte. Die ausgesprochene Vergebung erhob sie über das Geschehene, machte sie frei – frei auch gegenüber den Vorwürfen, die auf sie als eine «Verräterin» der Toten eindringen. Für Mozes Kor war Vergeben vielmehr eine Ehrung der Toten (vielleicht die einzig angemessene Ehrung?) – weit über alle Forderungen einer «gerechten Strafe» hinaus. Die Logik der Vergeltung verblasste vor der Erfahrung, über ein «anderes» und «mehr» als Aufrechnung zu verfügen; es offenbarte sich ein Weg des Freiwerdens für Opfer *und* Henker.

Dazu lieferte Jacques Derrida, das «Chamäleon» der Postmoderne, eine Überlegung.

2. Die Grenzen der Tauschlogik und die Gabe ohne Rückgabe

Dasein in seiner unabdingbaren gegenseitigen Verwiesenheit erfordert einen Kreislauf des Tauschens. Aber darüber hinaus bedarf eine Gesellschaft

nach Jacques Derrida (1930–2004) eines Bewusstseins vom «Berechnen» des reziproken Gebens und Nehmens.⁵ Tauschlogik ist die Grundlage aller Ökonomie: Sie geht vom symmetrischen Wert der Gaben aus und vertritt eine pragmatisch ausgleichende Gerechtigkeit. Drastisch erinnert auch die «Heimzahlung» an die Tauschlogik, an punktgenaue Rückforderung: «Auge um Auge, Zahn um Zahn».

Dennoch steckt im Tausch unvermutet «Falschgeld», tritt dabei doch ein unentwirrttes Frageknäuel auf. Es ist logisch, eine Gabe mit einer Gegengabe abzuwägen – wie aber wird der gleichgewichtige Gegenwert festgestellt? Sind bestimmte Gaben überhaupt abzugleichen – etwa mit Geld? Ist Geld beispielsweise als Bezahlung einer ideellen Gabe angebracht und nicht als Beleidigung aufzufassen?

Dort, wo Ungleiches mit Ungleichen verglichen wird: Menschen mit Sachen, Wert mit Preis, Leben mit Geld und Waren, kommt der unscharfe, mehr oder weniger trughafte Charakter des Tausches zum Vorschein. «Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Schätzpreis des so Geschätzten, den die Israelsöhne geschätzt hatten...»⁶ Dreißig Münzen stellen auch den «Abgleich» des Menschensohnes dar; nachdem sie in den Tempel zurückgeworfen wurden, wird dafür ein Töpferacker gekauft. Im späteren Namen «Blutacker» spiegelt sich noch die Empfindung des Unwürdigen wider, das in diesem Kauf steckte.

Im Unterschied zum undurchschaubaren, insgeheim ungerechten Tausch entwirft Derrida den Gedanken der «reinen Gabe».⁷ Er liest sie als *unmöglich*, aber denkbar. Denn nur weil wir die reine Gabe vorgängig denken (müssen), wenn auch als Fiktion, immerhin aber als Maßstab für das abgefälschte Unreine, wird daran die Unvollkommenheit der Tausch-Kultur erkennbar, näherhin der Kultur überhaupt, die grundsätzlich auf Tausch, nicht aber auf dem vorbehaltlosen Geben aufruht. Gabe ist «supererogatorisch», über alles Verlangte und Erwartbare oder Geschuldete hinaus überfließend, sie ist das Überflüssige selbst, reine «Huld», Freude am Geben. «Wenn dich einer um eine Meile Weges bittet, gehe zwei mit ihm; will einer deinen Rock haben, gib ihm auch den Mantel.»⁸ Der Charakter solchen Gutseins lässt sich jedoch in die soziale Welt «übersetzen», um die Tauschgerechtigkeit zu prüfen und zu überarbeiten. Dann ergäbe sich als wesentliches Korrektiv des Satzes *do ut des* der Satz: «Gib, weil dir gegeben wurde». Damit ändert sich die punktgenaue Rückzahlung in eine Haltung freier, uneigennütziger Weitergabe. Das deutlichste Beispiel dafür, wie zu erwarten, bildet die Liebe. Sie ist mit Gerechtigkeit nicht abzugleichen, sie besteht von beiden Seiten nur auf der Ebene des Ungeschuldeten, aus freien Stücken Gegönnten.

3. Die reine Vergebung

Im Blick auf das mörderische 20. Jahrhundert prüft Derrida analog dazu ein Denken des *pardon pur* als Steigerung von *don pur*. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit den uneinholbaren «Bedingungen des Vergebens», die Jankélévitch mit seiner unversöhnlichen Frage *Pardonnez-vous?* eingeleitet hatte.

Derrida spricht dagegen von der Notwendigkeit einer reinen Absolution von Schuld, und zwar ausdrücklich im Blick auf eine unbedingte, nicht durch Gegenleistung ausgelöste, im Vorhinein gewährte Vergebung. *Pardon* beruht nicht auf dem Abgleich etwa von Schuld und Sühne. Deshalb ist Vergebung nicht als Paragraph in das Strafrecht eingeführt, steht sie doch außerhalb aller juristischen «Entsprechung». Begnadigung hebt das Recht gerade auf und kann nur als Ausnahme gelten. Begnadigung liegt in einem transzendenten, nämlich «mystischen Grund» einer Gerechtigkeit, die vom Recht nicht einzuholen ist.⁹

Derrida sieht im Behaupten eines schlechthin Unverzeihlichen zwei schiefe Ebenen angelegt: einmal den Widerspruch zwischen einer unvergeblichen, durch den Tod des Opfers «eingefrorenen» Tat und der (zumindest unterschwellig) Forderung nach Reue und Entschuldungs-Bitte der Täter. Gäbe es also doch Bedingungen einer möglichen Vergebung? Was könnte Reue letztlich – auf der unhintergehbaren Zeitachse – wirklich-wirksam verändern? Führt diese Bedingung der Reue nicht in einen – unbedachten – Raum zeitenthobener Vergebung, wie ihn eine (einzige) religiöse Tradition denkt, die abrahamitische?

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

Derrida greift in der ersten These an, Vergebung sei – wenn überhaupt – nur unmittelbar, Auge in Auge zu gewähren. Würde die Vergebungsmöglichkeit tatsächlich mit dem zeitlichen Tod des Opfers enden, käme die Reue des Täters regelmäßig zu spät, er hätte überhaupt keine aktive Stelle im Drama mehr. Reue und Vergebung würden logisch getrennt, aber auch Nehmen und Geben: Vergebung kennt keinen Empfänger mehr, sie wäre tatsächlich sterblich. Kann Vergebung so zeitfixiert, so endlich gedacht werden? Und im Grunde: Wird sie doch wieder eintauschbar gegen Reue?

Auch in der zweiten These wirkt nach Derrida eine unsichtbare Tauschlogik, diesmal in negativer Form: Gegen einige Verbrechen kann kein «Gegenwert» mehr angeboten werden. Daher verweist er auf die Möglichkeit (sogar Notwendigkeit?), den biblischen Gedanken einer Unterbrechung des symmetrischen Kreislaufs nachzuvollziehen: Dort wird von einer Sünde im Vorhinein gewusst (Gen 3), aber auch von einer 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.»¹⁰ Schon *merci* ist sprachlich sowohl Dank als auch Gnade, mehr noch: Dank für Gnade, und sie ist «mehr als» erdacht, ersonnen, gewünscht.

Vergebung müsste im Strahlungsfeld solchen Begreifens bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen, so Derrida zum Millennium 2000:

Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung *rufft*? 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. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-Mögliche tut. [...] Was wäre das für eine Verzeihung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?¹¹

«Übersetzt» kann dies wohl nur bedeuten, dass es Absolution nur im Absoluten gibt – nicht im Relativen menschlicher «Verrechnung». Was verbirgt sich hinter dem Absoluten?

Derridas Forderung entspricht – bis in die Formulierungen hinein – dem Angebot biblischer Neuwerdung auch des Täters, nicht nur des Opfers, der Ankündigung unausdenkbarer Vergebung. Derrida selbst bezieht sich auf die «abrahamitische Tradition», deren sich mittlerweile auch andere Kulturen bedienen, ohne ihren Kern, eben jenes Unverrechenbare, zu gewahren, sondern sie setzten an seine Stelle einen «Polittourismus» des gegenseitigen Entschuldens. Eine Entschuldung im Horizont zwischenmenschlichen Harmoniebedürfnisses greift nach ihm aber gerade nicht bis zu den Toten zurück, befriedet nur die Nachgeborenen. Es geht aber nicht um den Veröhnungswillen der Politiker, um die Rituale der Selbstbeschwichtigung eines taktisch beschworenen Neuanfangs. Kultur müsste, um Kultur zu bleiben, die Stelle für den mehr als sozialen und politisch zwecklichen Pardon offenhalten.

Für Derrida ist Vergebung in ihrer reinen Form erst gegeben, wenn die unmittelbare Konfrontation von zweien zwar nicht mehr möglich ist, aber in die klärende Anwesenheit eines Dritten mündet, eines zeitunabhängigen Gebers der Vergebung. Der Raum des Dritten übersteigt die menschlichen

Möglichkeiten, reißt sie aber mit in den Horizont des Unmöglichen – und doch Denkbaren: «Ist die Vergebung eine Sache des Menschen, das dem Menschen Eigene, ein Vermögen des Menschen – oder ist diese Gott vorbehalten? Und bereits die Öffnung der Erfahrung oder der Existenz auf eine Übernatürlichkeit 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.»¹²

4. Die Rücksendung der Schuld

Lässt sich aber Geschehenes ungeschehen machen? Sicher kann die Löschung von Geschichte nicht die Lösung des *mysterium iniquitatis*¹³ sein. Doch liegt ein Fingerzeig in der Bemerkung von Augustinus, dass Sünde eine erlogene Wirklichkeit aufbaute. Die 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», unter dem Vorwand des Guten ausüben kann. Die «Enttarnung» des Vorgespiegelten kann versucht werden, indem man das Nichts des Bösen durchschaut und aufricht: «auf dass vor mir zurückweichen oder vielmehr in das Nichts übergehen die Leidenschaften, die mich jetzt zu beherrschen und zu knechten suchen.»¹⁴

Soll das Nichtigsein des Bösen also offenbar werden, so ist zu sagen: Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens. Angesichts des Absoluten geschieht anderes: die Entlarvung des Unnützen, Nichtigen, Unsinnigen, sogar Klägliches des Bösen – zusammen mit seinem «Zurücksenden» (*remissio*) in das Nichts, aus dem es sich aufgeblasen hat. Für «Nichts» steht das Bild der Finsternis, die selbst nicht mehr wahrgenommen werden kann. Das Böse verschwindet, im Nichts seiner usurpierten Gewalt, in seinem Anspruch gelöscht, «etwas» zu sein.

Daher muss die Erläuterung dessen, was in der Vergebung geschieht, nicht über die mittelbare Anerkennung und Aufwertung des Bösen, sondern über seine Entmachtung erfolgen. Die Präzision des Lateinischen unterscheidet zwischen *absolutio* (Ablösung, Lossprechung, Vergebung) und *remissio*, was im Deutschen unscharf mit Verzeihung übersetzt wird.¹⁵ Verzeihung ist jedoch etwas anderes als *remissio*. Etymologisch enthält Verzeihung einen Verzicht, betont den subjektiven Preis der Vergebung für den Vergebenden («der Herr zahlt für die Knechte»). *Remissio* aber meint wörtlich ein Zu-

rückschicken, Zurückweisen, und betont damit den objektiven Charakter des Vorgangs: das Rücksenden eines Bösen in seine Nichtswürdigkeit, die Rückführung des Scheins auf sein Gar-Nichts.

Was bedeutet das für den Begriff der Zeit und der Vergangenheit? Vergebung lenkt den Blick auf die Vergangenheit – aber wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare «ewige Jetzt» von Jankélévitch¹⁶. Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen. Sie verfügt über den Zeitenlauf, indem sie seine Dynamik nutzt und umkehrt. Man könnte sagen, sie lässt die Vergangenheit in ihr selbst verschwinden. So erinnert die Vergebung nicht einfach das Vergangene und hält es damit ewig gegenwärtig, sondern sie vergisst das im «Zurückschicken» entschwundene und aufgelöste Vergangene. Dafür bleibt ein anderes: «Dass du vergessen und vergeben hast, will ich dir ewig gedenken.»¹⁷

Vergebung wird so zur gesteigerten Gabe: zur Rückgabe (*remissio*) der abläufigen Zeit an die Zeit, des Tödlichen an seinen eigenen Tod.

5. Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt, oder: *Felix culpa*

Schuld ist als verfehlte, gebrochene Beziehung zu sehen, begründet in der Verderbnis der Ur-Gabe: des Lebens. Leben ist *die* allererste große grundlose, wunderbare Gabe. Aber schon in der Genesis taucht der Verdacht auf, den die Schlange einbläst, Gott enthalte den Ureltern das Beste vor. Am Ursprung ihrer Sünde sitzt der Wunsch, sich vom Geber loszusagen, sich allein um die Achse «ich für mich» zu drehen. Dann aber heißt Leben Autismus statt Mitsein, Verdanktsein, Sich-Gegebensein. Schuld ist verfehlte, gebrochene Beziehung, begründet in der Verderbnis der Ur-Gabe: des Lebens. Die Gabe wird verfälscht zur «Habe».

«Erlösung» gewinnt als Lösung vom Autismus eine griffige Kontur. Sie ist mehr als ein Zurückstellen unter das Gesetz, denn: «auch das Gesetz enthüllt die Sünde des Menschen, [...] doch anstatt den Menschen davon zu befreien, lässt es ihn seine Ohnmacht ermessen.»¹⁸ Erlösung aber, wenn sie auf ihren Grund gedacht wird, ist Vergebung: Wieder-Gabe des Lebens. Sie ist Annullierung der Ohnmacht, auch der trotzigen Verliebtheit in die Ohnmacht der Existenz, Rückführung in die Relation, in das Zugehören und Zuhören, in das Erkennen und Anerkennen des anderen, in das Sehen und Ansehen. Erst damit wird es einleuchtend, von einer neutralen Vergebung auf eine personale Mitte der Vergebung zu schließen. Ein Stein vergibt nicht einem anderen Stein, und dieser bereut nichts. Bereuen und Vergeben sind kein mechanisches Ableisten. Plausibel werden sie erst als personale Vollzüge.

Mit Augustinus lautet Lebendigsein, wenn man bis auf seinen Grund geht: *videntem videre* – den ansehen, der mich immer schon ansieht. «Dein Sehen ist Lebendigmachen. Dein Sehen bedeutet Wirken.»¹⁹ Und solches Sehen und unersättliches Zurückschauen ist anders wirksam als der abstrakte Bezug auf ein neutrales «Es» der Gerechtigkeit oder des Abgleichs in einer anonymen Vergebung (die ortlos bleibt). Sehen und sich ansehen lassen ist größeres Glück als das Verschmelzen und damit Untergehen in einem gedachten anonymen Eins und Alles oder Eins und Nichts eines umfassenden «Urgrundes». Vergebung ist gerade nicht Versinkenlassen in einem Unbeteiligten; sie ist aktive, reuevolle Wandlung und wahrt die konkrete Gestalt des Entschuldeten, bindet sie aber in eine neue, beglückende Beziehung.

So wird es einleuchtend, den entscheidenden Satz zu sagen: *Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt*. Dieser Zusammenhang stellt etwas ins Licht, was normalerweise in anderer Reihenfolge gedacht wird: erst Schuld, folglich Vergebung. Wie aber, wenn der Vergebende, der zeitfrei die Zeit Überblickende, der Göttlich-Gute schlechthin, längst vor aller Schuld den Raum geöffnet hat, worin begangene Schuld sich äußern und eingestanden werden darf – und das Eingestehen damit schon die erste Frucht der Vergebung ist? Wenn der «verzeihende Blick» erst den reuevollen Schmerz anstößt, mit dem Schuld ins Rollen kommt? «Und der Herr wandte sich um und sah Petrus an [...] und er ging hinaus und weinte bitterlich.»²⁰ Ein paradoxer Vorgang ist dem Denken aufgegeben: das «Voraus» absoluter Vergebung, worin das Bitterkraut der Scham über sich selbst aufschießt. Es sind jene Bitterkräuter, die in der Pessach-Erzählung²¹ den Auszug aus Ägypten würzen; sie stehen für endgültige Abkehr und Reinigung, für Schutz vor der seelischen Verwesung in der eigenen Schuld, für Wiedergewinn des Selbst.

Im *Exsultet* der Osternacht wird alljährlich mit anhaltenden Jubel eine Formulierung des Augustinus gesungen: «Er hat für uns beim ewigen Vater Adams Schuld gelöscht mit seinem Blut, das er aus Liebe vergossen hat. [...] Dies ist die Nacht, in der die leuchtende Säule das Dunkel der Sünde vertrieben hat. Dies ist die Nacht, die auf der ganzen Erde alle, die an Christus glauben, scheidet von den Lastern der Welt, dem Elend der Sünde entreißt [...], in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg. Wahrhaftig, umsonst wären wir geboren, hätte uns nicht der Erlöser errettet. [...] 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. [...] Der Glanz dieser heiligen Nacht nimmt den Frevel hinweg, reinigt von Schuld, gibt den Sündern die Unschuld, den Trauernden Freude.»

Mit der «glücklichen Schuld» wird ein Gedanke auf die Spitze getrieben, der nur im Rahmen einer umfassenden Lösung des Bösen überhaupt

gedacht werden darf. C. S. Lewis formulierte, Petrus würde wohl nachträglich jedem erzählen, er sei es gewesen, der den Herrn verraten habe – mit strahlendem Gesicht, weil er gerade von seinem Verrat «gelöst», in eine ihm unvorstellbare Tiefe der Liebe hineingezogen wurde. Bei der Reflexion über die Reue bleibt, den Anspruch der Gerechtigkeit zusammenfassend, die Frage offen, ob Reue denn doch die ausdrückliche, rechtmäßige «Bedingung» für Vergebung bildet. Das Fazit heißt zunächst: Bereute Schuld wird vergeben, unbereute Schuld bleibt bestehen. Wie könnte auch Vergebung gegen den Willen des Schuldigen «aufgezwungen» werden? Oder, was dasselbe meint, «zu billig» abgegeben werden? Damit verbindet sich aber das Unbehagen, dass im Spannungsbogen von Gerechtigkeit und Reue, Freiheit zur (bösen) Tat und Vergebung die gegenseitigen Bezüge nicht genau einsichtig sind.

Der Gedanke der «glücklichen Schuld» wirft auf diese verknäuelte Frage ein Licht. Freiheit ist nicht nur jene zum bösen Tun, sondern auch Freiheit zur Anerkennung der notwendigen Gerechtigkeit: Sie drängt zur Buße, was Besserung und Ausgleich meint. Darin treffen sich Reue und Gerechtigkeit: Reue erstattet – soweit möglich – der Gerechtigkeit ihren Anteil wenigstens willensmäßig zurück. Reue ist in der Tat ein einzufordernder Ausdruck der Freiheit des Menschen: Freiheit zur Selbsterkenntnis, Freiheit zur Kehre, Freiheit zur Bitte um Wiedergutmachen-Dürfen.

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

Die «glückliche Schuld» löst diese Entsprechung nicht nur auf, sie stellt die reuevolle Einsicht in Schuld auf eine überhaupt andere Grundlage. Wenn die göttliche Güte, der Blick der Liebe, selbst Grund der Umkehr des Bösen ist, dann führt Güte zu dem Paradox: dass die Schuld im Eingeständnis bereits am Schwenden ist, *weil* sie nur *angesichts der Vergebung* wirklich eingestanden werden kann. Noch grundsätzlicher: Nur im Radius des Vergebens wird Schuld überhaupt sichtbar; in der Entlastung selbst wird die Last in ihrem Gewicht gespürt.

Daher «überholt» Vergebung die Reue unbedingt. Sie wird nicht durch Reue hervorgehoben; sie lockt umgekehrt Reue hervor – nicht aber als *Voraussetzung*, sondern als *Folge* erfahrener Befreiung. Das ist der Augenblick, wo «der Fall wichtiger ist als eine Vision»²²; in diesem Augenblick wird Schuld glücklich: hat sie doch den Löser gefunden. «Flut um Flut drängt sich aus Dir unversieglich, für immer, Fluten von Wasser und Blut, [...] wälzend sich über die Wüsten der Schuld, überreichlich bereichernd, jeden Empfang überbordend, jedem Begehren übergenug.»²³

ANMERKUNGEN

- ¹ Dazu «klassisch»: Theodor ADORNO – Max HORKHEIMER, *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947.
- ² Ausnahme: Papst Johannes Pauls II. Bitte um Vergebung 1999 für die geschichtliche Schuld der Christen richtete sich nicht rhetorisch an die Toten, sondern zeitfrei an Gott.
- ³ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Pardonner?*, in: DERS., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, mit e. Vorwort v. Jürg Altwegg, hg. v. Ralph Konersmann, Frankfurt 2003, 243–282.
- ⁴ Interview mit Harald Welzer in: Frankfurter Rundschau vom 13. Juni 2003.
- ⁵ Vgl. Jacques DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.
- ⁶ Mt 27, 9, unter Berufung auf die Prophetie des Jeremia, um den «Abgleich» des Menschensohnes gegen Geld zu brandmarken.
- ⁷ Jacques DERRIDA, *Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka*, in: *Lettre international* 48 (2000) 10–18.
- ⁸ Mt 5, 40.
- ⁹ Vgl. Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt 1991.
- ¹⁰ Jacques DERRIDA, *Pardonner. L'impardonnable et l'impréscriptible*, Paris 2005, 70.
- ¹¹ DERRIDA, *Jahrhundert* (s. Anm. 7), 11f.
- ¹² DERRIDA, *Pardonner* (s. Anm. 10), 74f.
- ¹³ 2 Thess 2, 7.
- ¹⁴ GREGOR VON NYSSA, *De oratione dominica I*, PG 44, 1157A.
- ¹⁵ *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum*, «Nachlass, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden» erbittet die römische Mess-Liturgie.
- ¹⁶ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Schuld und Vergebung*, in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 50, 3 (1998) 375–389; hier: 378.
- ¹⁷ Søren KIERKEGAARD, *Die Liebe deckt der Sünden Menge*, in: DERS., *Taten der Liebe* (1847), GW 19, 1966, 309ff.
- ¹⁸ Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 102f.
- ¹⁹ Nicolaus CUSANUS, *De visione Dei / Die Gottesschau*, in: *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. u. eingel. v. Leo GABRIEL, Wien 1967, III, 105.
- ²⁰ Lk 22, 61f.
- ²¹ Ex 12, 8.
- ²² Nach Therese von Lisieux.
- ²³ Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, Zürich ²1945, 113.