

# Die un-mögliche Vergebung und das un-mögliche Ich: Derridas Subjektivitätstheorie aus dem Wesen der Vergebung

Ermenegildo Bidese (Trento)

Università degli Studi di Trento,  
Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici,  
piazza Venezia, 41  
I – 38122 Trento  
[e.bidese@lett.unitn.it](mailto:e.bidese@lett.unitn.it)

[Published in: *Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone* 1/2010, 23-34]

**Abstract:** Der Beitrag setzt sich als Ziel, die Grundlinien des Subjektivitätsdenkens von Jacques Derrida herauszuarbeiten. Dabei dient die Reflexion des französischen Philosophen über das philosophische und ethisch-politische Thema der Vergebung und die Verschränkungen dieses Themas mit dem zentralen der Gabe als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion von Derridas Subjektivitätsentwurf. Das Subjekt besteht darin in der Durchbrechung der selbstbestätigenden Ökonomie des Sich-Selbst-Seins, verstanden als Bedingung der Möglichkeit (Kant) oder als Möglichkeitshorizont (Gadamer), und im Darüberhinaus des ‚un-mögli-chen‘ Ich aus der strukturellen Un-möglichkeit der Vergebung.

## 1. Unmöglichkeiten der Vergebung

### Szene 1.: Keine Vergebung ist möglich für Kapitalverbrecher

Bei einem brutalen Kapitalverbrechen kommt es in den italienischen Medien nicht selten vor, dass Journalisten Angehörige des Opfers fragen, ob sie bereit seien, dem Verbrecher zu verzeihen; je brutaler das Verbrechen, desto medien- und öffentlichkeitswirksamer ist die Frage. In den meisten Fällen verweigern die Hinterbliebenen jegliche Vergebungsgeste, in wenigen Fällen, die noch mehr medialen Rummel hervorrufen, wird tatsächlich vergeben.<sup>1</sup> Die Frage allerdings, die sich hier aufdrängt, ist weniger die nach der Notwendigkeit oder Angebrachtheit der Bitte um Vergebung selbst, als vielmehr, ob es unter diesen Umständen überhaupt Vergebung geben kann. Die Angehörigen sind nämlich selbstverständlich Mitopfer und dadurch die Beschädigten, doch sie können die Vergebung nur für sich selbst aussprechen, sicherlich nicht für denjenigen, der dem Kapitalverbrechen zum Opfer gefallen ist und dem kein Leben mehr zurückgegeben werden kann. Dem Opfer bleibt sowohl die eventuelle Bitte um Vergebung sei-

tens des Täters als auch die Möglichkeit, diesem Vergebung zuteil werden zu lassen, strukturell verweigert. Der erste Fragenkomplex lautet also: wer kann um Vergebung gebeten werden, wer kann Vergebung aussprechen? Die Fragen sind noch interessanter, wenn man bedenkt, dass die religiösen und geistigen Traditionen des Abendlandes immer auch Gott mit einbeziehen, wenn es darum geht, um Vergebung zu bitten und Vergebung zu gewähren.

## **Szene 2.: Keine Vergebung ist möglich für die Kirche**

Seit Monaten stehen in einigen europäischen Ländern die Katholische Kirche und – wenn auch in viel geringerem Maße – andere Institutionen, darunter Schuleinrichtungen und Sportvereine, aufgrund von massiven Vorwürfen

[*Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone* 1/2010, 24]

des sexuellen Missbrauchs und der Misshandlung von Minderjährigen und Schutzbefohlenen im Kreuzfeuer der Kritik. Laut wurde der Ruf seitens einzelner Opfer und Opferhilfegruppen um ein öffentliches Schuldbekenntnis der Kirche und um das öffentliche Bitten um Vergebung, selbstverständlich neben der Forderung, die Täter und diejenigen, die sie geschützt und die Taten zu vertuschen versucht haben, vor Gericht zu stellen. In den meisten Fällen wurde nicht danach verlangt, dass sich die Täter einzeln entschuldigen, sondern dass die Institution Kirche sich zu den Missetaten bekennt und die Opfer und ihre Angehörigen um Vergebung bittet. Kann aber eine Institution, also ein Kollektives, für die schweren Verfehlungen ihrer Mitglieder um Entschuldigung bitten? Kann sie das wiedergutmachen, was einzelne, wenn auch in großer Zahl, begangen haben? Und überhaupt: kann hier etwas wiedergutmacht werden, etwas, das oft in früher Jugend erlitten das ganze Leben des Opfers gezeichnet hat? Der zweite Fragenkomplex lautet also: In wessen Namen bittet die Kirche um Verzeihung? Kann überhaupt verziehen werden, wenn es strukturell – weil ein Kollektives nie an Stelle eines Einzelnen um Vergebung bitten kann und weil die Tat gar kein einmaliges Geschehen ist, sondern das ganze Leben des Opfers in Mitleidenschaft zieht – gar keine Bitte um Vergebung und keine adäquate Wiedergutmachung geben kann?

Wie man an diesen Beispielen ersehen kann, die hier nur als Einstieg dienen, lässt die Struktur der Vergebung Probleme erkennen, die deren Vertiefung notwendig

macht. Ein Philosoph, der sich in den letzten Jahrzehnten mit dem Vergeben als philosophischem Problem intensiv beschäftigt hat, ist Jacques Derrida (1930-2004), bekanntlich einer der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts und ein feinsinniger Interpret der sogenannten Postmodernität. Das Thema des Eidbruchs und der Vergebung behandelte er im Rahmen seines jahrelang gehaltenen Seminars über die Verantwortung an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* und widmete ihm diverse Vorträge Ende der 1990er Jahre. Diese Reflexion über die Vergebung führte letztlich zu einer Publikation, die 2004 im Jahre von Derridas Tod mit dem Titel: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* erschien.<sup>2</sup> Nicht nur aufgrund des expliziten Interesses Derridas am Thema ist sein Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Vergebung von Bedeutung, sondern auch wegen der systematischen Verbindungen, die dieses Thema zu einem der zentralsten im Denken von Derrida hat, nämlich der Gabe,<sup>3</sup> vor der heraus das Thema der Vergebung eine neue Bedeutung erhält. Beide Themen wiederum stellen systematische Loci dar, an denen Derrida eine neue Definition und Konzeption von Subjektivität erprobt.

Im folgenden Beitrag möchte ich zunächst die Grundlinien von Derridas Philosophie der Vergebung anhand der genannten Publikation sowie einige ihrer Verschränkungen mit dem Thema der Gabe skizzieren und dann die

[Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 1/2010, 25]

sich daraus ergebenden neuen Dimensionen von Subjektivität ausarbeiten. Es gilt dabei, was Deleuze und Guattari in ihrem meisterhaften Buch *Was ist Philosophie?* zum Philosophieren geschrieben haben: „Die Größe einer Philosophie bemisst sich an der Natur der Ereignisse, zu denen wir durch ihre Begriffe berufen werden oder die wir dank ihrer in den Begriffen freizusetzen vermögen.“<sup>4</sup>

## 2. Die Vergebung

Bekanntlich ist das Denken von Jacques Derrida mit dem Begriff der ‚Dekonstruktion‘ unmittelbar und unzertrennlich verbunden. Oberflächlich wird ‚Dekonstruktion‘ als eine Form verkappter ‚Destruktion‘ oder ‚radikaler Kritik‘ verstanden, nach dem Beispiel der Philosophie Friedrich Nietzsches oder Martin Heideggers. Danach führte

Derrida in der negativen Pose der Zerstörung genau jene von ihm kritisierte metaphysische Tradition weiter, die einen Angelpunkt (sei es die höchste Ursache, das oberste Prinzip, das erste Seiende, das Ich, der Staat, die Partei) im System annimmt, um das System selbst zu erklären. Dekonstruktion hat dagegen eine viel tiefere und präzisere Bedeutung: Es ist das Abtragen von Schichten einer Tradition und seiner handlungsstiftenden Weitergabe, eines Textes und seiner klassischen Interpretation, eines Begriffs und seiner Wirkungsgeschichte bis Ver- und Zugeschüttetes, und zwar auch gegen dieselbe Tradition, denselben Text und denselben Begriff wieder ans Tagelicht gelangt. Den Anfang einer Tradition, eines Textes oder eines Begriffs charakterisieren Bewegung und Polysemie sowie eine Mehrzahl an Spuren; zu einer handlungsstiftenden Weitergabe, zu einer klassischen Interpretation, zu einer Wirkungsgeschichte werden sie, indem Bewegung Erstarrung, Polysemie Monosemie, eine Mehrzahl von Spuren einer einheitsschaffenden Hauptspur Platz macht. Doch die Tradition, der Text und der Begriff tragen die originäre Bewegung, die Polysemie und die Spurenvielfalt in sich als noch unbegangene Pfade und abgebrochene Möglichkeiten. Eine Tradition, einen Text oder einen Begriff zu dekonstruieren, bedeutet also die gebauten Schichten abzubauen, so dass alte Aufbauansätze, ungeahnte Querverbindungen und Verwebungen freigelegt und vorangetrieben werden, und zwar eventuell auch gegen die so fest zementierten Auslegungen derselben Tradition, desselben Textes und desselben Begriffs. Es ergeben sich dabei zwei entscheidende Konsequenzen: 1) In der Dekonstruktion und durch die Dekonstruktion wird das Ver- und

[*Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone* 1/2010, 26]

Zugeschüttete einer Tradition, eines Textes oder eines Begriffs diesen selbst zurückgegeben; 2) Durch die Dekonstruktion werden die Tradition in ihrer handlungsstiftenden Weitergabe, der Text in seiner klassischen Interpretation oder der Begriff in seiner Wirkungsgeschichte anerkannt. Nicht weil sie tradiert werden, sondern gerade weil sie dekonstruiert werden, werden sie zu Tradition, Text oder Begriff.

Eine der Traditionen bzw. einer der Begriffe, die dem Prozess der Dekonstruktion unterzogen werden, ist die Vergebung. Diese Tradition und dieser Begriff ist sowohl in der religiösen, genauer jüdisch-christlichen Tradition, aus der sie entspringt (die antike griechische Kultur kennt sie nicht), als auch in der abendländischen Kultur und Geschichte als ethischer<sup>5</sup> und sogar ethisch-politischer<sup>6</sup> Topos präsent.

Entscheidend für all diese Traditionen, ja selbst für den Begriff der Vergebung, ist, dass sie – sei sie erbeten bzw. gewährt oder nicht – nur vor dem Horizont der Versöhnung und der Erlösung stattfinden und nur daraus veranlasst werden kann. Diese Traditionen sehen nämlich für denjenigen vor, dem Vergebung zuteil werden soll, dass er explizit darum bittet und sich reumütig und bußbereit zeigt. Dieses erfolgt durch das Eingeständnis, die Reue und die Sühne als Strafe und Abbüßung, also durch ein Erbitten der Vergebung, das bereits Bestrafung ist, und durch Buße als Wiedergutmachung: zuerst gegenüber Gott und dann auch gegenüber dem Menschen.<sup>7</sup> Nun geht es darum, diese Tradition und diesen Begriff zu dekonstruieren, um ihr bzw. ihm die in ihr bzw. ihm getragenen Möglichkeiten freizulegen:

„Dieser traditionelle Grundsatz enthält mit Sicherheit eine starke Kraft, eine unbestreitbare Beharrlichkeit. Ich wäre aber beständig versucht ihn abzulehnen, und zwar *im Namen selbst dieses Erbes*, der Semantik dieses Erbes, nämlich, dass es im Vergeben, in Sinn selbst von Vergebung eine Kraft, ein Verlangen, einen Impuls, eine Bewegung, einen Appell – nennt es wie Ihr wollt – gibt, der verlangt, dass Vergebung, wenn sie möglich ist, sogar demjenigen zuteil wird, der sie nicht erbittet, dem es nicht gereut und der nicht eingesteht, der sich weder bessert noch rehabilitiert: also jenseits jeder selbstbestätigenden *Ökonomie*, sei sie geistig, erhaben oder nicht, ja jenseits jeder Sühne.“<sup>8</sup>

Derselben Tradition, die Vergebung vor dem Horizont von Erbitten, Reue/Strafe und Versöhnung/Erlösung versteht, wohnt also auch der Appell inne, bedingungslos zu verzeihen, ohne dass die Vergebung an bestimmte Vorleistungen geknüpft ist. Es gibt also offensichtlich in derselben Tradition und in demselben Begriff eine vorherrschende Ethik der Vergebung, welche ihre gesamte sowohl religiöse wie politische (aber auch psychologische und juristische) Logik und Semantik aus einer Ökonomie des Eingeständnisses,

[Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 1/2010, 27]

der Sühne und der Aussöhnung speist, und einer anderen eher unterschwellig und weniger reißerisch vertretenen Ethik jenseits der Ethik, welche die Forderung – Derrida spricht nicht von ungefähr von einer Kraft, einem Verlangen, einem Impuls, einer Be-

wegung, einem Appell – zu verzeihen an die Grenzen und jenseits des Möglichen führt.<sup>9</sup>

Zur besseren Bestimmung dieser zwei Ethiken (wobei letztere eine Ethik jenseits der Ethik ist, also keine wirkliche Ethik, sondern eher eine Un-Ethik!) lassen sich hier zwei Spuren verfolgen.

1) In Hinblick auf die erste traditionelle Ethik der Vergebung spricht Derrida in der oben zitierten Passage von einer „selbstbestätigenden *Ökonomie*“ (Kursiv von J.D.). Was hier gemeint ist, lässt sich in Hinblick auf Derridas Philosophie der Gabe genauer bestimmen. Was charakterisiert das Wesen der Gabe? Um Gabe zu sein, muss das Gegebene nicht von vornherein als Gabe erwartet und berechnet werden. Solange die Gabe erwartet wird und nur als Erfüllung einer Erwartung, als Bedingung einer Berechnung, zu sich selbst als Gabe kommt, ist sie keine Gabe. Denn sie würde nur insofern sie innerhalb „des Horizontes ihrer Antizipation“<sup>10</sup> existieren und nicht das Unerwartete und das Unberechenbare haben, dass die Gabe, um Gabe zu sein, konstitutiverweise besitzen muss. Bei der erwarteten Gabe handelt es sich insofern um eine ‚Selbstidentifikation‘, als sie qua Gabe schon immer antizipiert und dadurch ihres Gabeseins beraubt wird: der Akt des Gebens der schon immer erwarteten Gabe lässt sie nur zu sich selbst kommen, zu ihrer Selbstidentifikation als Gabe, die jedoch ihre Unterminierung als Gabe bedeutet. Um als Gabe zu gelten, muss sie sich dagegen „durch den Zufall strukturieren lassen; sie muss zufallsbedingt *erscheinen*, auf jeden Fall als solche erlebt werden, als das intentionale Korrelat einer Wahrnehmung aufgefasst werden, die absolut von der Begegnung mit dem überrascht wird, was sie jenseits des Horizontes ihrer Antizipation wahrnimmt“.<sup>11</sup> Um sie als Gabe zu erleben, muss sie unvorhersehbar und unbedingt, ja sogar unmöglich erscheinen. Sie ist jedoch auch nicht die Wirkung des reinen Zufalls. Solche Wirkungen – merkt Derrida an – „werden niemals eine Gabe bilden, eine Gabe, die den Sinn einer Gabe hätte, wenn es in der Semantik des Wortes *Gabe* impliziert scheint, dass die gebende Instanz die Intention zu geben frei habe, dass sie durch ein Geben-Wollen und zunächst durch da Besagen-Wollen bewegt sein soll, durch die Intention, der Gabe ihren Sinn als Gabe zu geben.“<sup>12</sup> Das ist die Aporie der Gabe (und wie man sehen wird, auch der Vergebung): sie muss mit einer Intention und einer Intentionalität verbunden sein und dennoch ist sie dadurch der Gefahr der Selbstbestätigung, der Identifikation als Gabe ausgeliefert, welche sie als Gabe untergräbt.

Diese Ethik der berechneten Gabe wird hier Ökonomie genannt, weil sie auf dem Grundsatz des Tausches, d.h. der reziproken Gegenseitigkeit basiert.

[Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 1/2010, 28]

Jede Form von Tausch schreibt sich durch eine selbstbestätigende Identifikationsbewegung in die Zirkularität des Geben/Zurückgeben ein, in den Kreislauf der Gabe in der Erwartung der Gegengabe. In dieser zirkulären Struktur gibt es aber keinen Platz für das *Geben* als etwas, das *es gibt*, insofern es *sich* hier und jetzt *gibt*, weil sich alles in der symmetrischen, hetero-tautologischen Bestätigung des Selbst der immer erwarteten und antizipierten Gabe abspielt. Es handelt sich um eine Anerkennungsökonomie, die Kalkül ist, weil sie nicht die Möglichkeit des totalen Verlustes, welche die wahre Gabe, die auf keine Gegengabe aus ist, mit einschließt. Indem er die berühmte 'aqedâ-Perikope (Genesis 22), in der Gott von Abraham die Opferung des Sohns Isaaks verlangt, als Beispiel für den Bruch mit dieser Ökonomie des Tausches, welche die Gabe und das Subjekt betrifft, verwendet, beschreibt Derrida die Anökonomie der wahren Gabe:

„Gott entscheidet, *zurückzugeben*, das Leben zurückzugeben, von dem Moment an, wo es gesichert erscheint, dass eine Gabe ohne Ökonomie, die Gabe des Todes – und des Todes dessen, was keinen bezahlbaren Preis hat –, ohne Hoffnung auf Tausch, Belohnung, Zirkulation, Kommunikation vollbracht ist [...]. Abraham ist im Nicht-Tausch mit Gott, er unterliegt dem Geheimnis / befindet sich im Verborgenen, weil er nicht zu Gott spricht und von ihm weder Antwort noch Belohnung erwartet [...]. [N]achdem er [= Abraham] darauf verzichtet hat zu gewinnen und weder Antwort noch Belohnung mehr erwartete, nichts, das ihm *zurückgegeben*, *vergolten* wurde, nichts, das zu ihm *zurückkäme* [...] (422), widerfährt es ihm, dass ihm durch Gott in diesem Augenblick des absoluten Verzichts genau das zurückgegeben wird, was er in demselben Augenblick bereits zu opfern entschieden hatte. Es ist ihm zurückgegeben worden, weil er nicht darauf kalkuliert hat.“<sup>13</sup>

2) Es ist genau das, was die zweite Ethik der Vergebung, die Ethik jenseits der Ethik charakterisiert, ein Darüber-hinaus, das den Kreis des Wiederholungszwangs durchbricht. In Hinblick auf diese zweite Ethik spricht Derrida im obigen Zitat – wie bereits

gesehen – von einer Kraft, einem Verlangen, einem Impuls, einer Bewegung und einem Appell. Das sind allesamt Worte, die eine innere Dynamik besitzen und als solche gegen das Geschlossen-Statistische der Tauschzirkulation der selbstbestätigenden Ökonomie kontrastieren. Es geht also darum, in Hinblick auf das Vergeben eine Möglichkeit zu denken, die am Rande oder besser jenseits des Möglichen ist, die zwar nicht einfach konträr zum Möglichen (was dialektisch und erneut zirkulär wäre), sondern vielmehr un-möglich, d.h. ein Mehr am Möglichen, ein Darüber-hinaus des Möglichen, „eine Überschreitung der Herrschaft der Möglichkeit“<sup>14</sup> darstellt. Gegen den Kern der Transzendentalphilosophie, die für das Sein und Wer-

[Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 1/2010, 29]

den von etwas von der *Bedingung der Möglichkeit* ausgeht, aber auch gegen die phänomenologische und hermeneutische Tradition, die das Sein nur vor einem *Möglichkeitshorizont* versteht, ist zentral für Derrida die „Bedingung der Unmöglichkeit“<sup>15</sup>, welche u.a. die Vergebung – und auch die Gabe und das Subjekt – möglich macht. Nur insofern sie un-möglich, ein Mehr am Möglichen ist, weil unerwartet, unerbeten und ohne Vorleistung in Form von Strafe und Buße, ist Vergebung möglich. Sonst verfällt sie in die selbstbestätigende Logik und Semantik der traditionellen Ethik der Vergebung, bei der sie sich in den Horizont dessen einschreibt, was erwartet, erbeten und eben durch eine Vorleistung errungen wird, was sie aber untergräbt und unmöglich macht. So Derrida

„Denn wir werden uns fragen, ob paradoxerweise die Möglichkeit der Vergebung als solche, wenn es welche gibt, nicht gerade dort ihren Ursprung hat, wo es das Unentschuld bare insofern Unsühnbare gibt [...]. Wir werden uns fragen, ob die Vergebung nicht dort anfängt, wo sie zu Ende zu sein scheint, wo sie unmöglich erscheint, gerade am Ende der Geschichte der Vergebung, der Geschichte als Geschichte der Vergebung.“<sup>16</sup>

Und weiter:

„Die Vergebung, wenn es welche gibt, muss und kann nur das Unentschuld bare, das Unsühnbare verzeihen – und daher das Unmögliche tun. Das Verzeihliche, das Lässliche, das Entschuld bare, das, was man immer verzeihen kann, zu vergeben, ist kein Vergeben.“<sup>17</sup>



### 3. Das Ich

Eine Philosophie und ein Denken sind dann lebendig, wenn sie nicht einfach etwas behaupten, sondern wenn ihre Begriffe zu neuen Ereignissen und Erfahrungen, ja zu neuem Leben fähig machen. Wir müssen uns daher noch einmal fragen: Wie lässt sich nun die Vergebung jenseits der Ethik, das Mögliche aus der Bedingung des Unmöglichen denken? Ist hier Vergebung ein Akt übermenschlicher Selbstlosigkeit, eine heroische, hochmoralische Tat, zu der wir berufen wären? Nein, die Vergebung ist die ursprüngliche und alltägliche Struktur des Menschen qua Menschen, des Menschseins, des ursprünglichen und alltäglichen Seins des Menschen.<sup>18</sup> In welchem Sinne? Es geht um nichts weniger als um die Konstitution der Subjektivität und um die Entstehung des Ich.

Bewusstsein, Ich, Subjekt – das *Humanum* selbst, wenn man so will – entsteht in dem Moment, in dem das ursprüngliche reziproke Angesicht-zu-

[Brixner Theologisches Jahrbuch / *Annuario Teologico Bressanone* 1/2010, 30]

Angesicht, der erste Blick des Menschen, der einen ihn anblickenden Blick kreuzt, von einem Dritten unterbrochen wird. Im Morgengrauen des ersten Angesicht-zu-Angesicht gibt es bereits ein Drittes, das die Einfachheit der Dualität der zwei Gesichter unterbricht und das An-sehen statt des Sehens, das Angesicht-zu-Angesicht, überhaupt möglich macht.<sup>19</sup> Dieses Dritte ist das Bewusstsein, das Ich, das Subjekt, das sich hinter oder vielleicht zwischen die zwei Ansehenden schiebt und die zwei Gesichter zu Angesichtern werden lässt. Es bricht die absolute Einfachheit des originären Blickes und macht ihn zu einem Anblick und zu einem Augenblick, was den Anfang der Subjektivität und der Temporalität bedeutet. Im Bruch des Gesicht-zu-Gesicht, im Werden des Angesicht-zu-Angesicht kristallisiert sich Bewusstsein heraus. Dieser Bruch ist aber zugleich auch ein Eidbruch, ein Verrat an der Einfachheit der ursprünglichen reziproken Dualität, ein Verrat am bedingungslosen Versprechen des Angesicht-zu-Angesicht, des Ich und Du, des Ich-für-Dich-Da, eine Ursünde, die mit dem ersten Atemzug des Ich da ist, die das Ich *selbst* ist. Indem ich ein Ich bin, zu einem Ich werde, verrate ich immer und durch jeden Atemzug das Du, jedes Du.<sup>20</sup> Die Notwendigkeit, die konstitutive Ursprünglichkeit der Vergebung ist die gleichzeitige Rückseite dieses Eidbruchs. Der

Eidbruch, der das Ich *selbst* ist, kippt in die Szene der Vergebung um, die erbetene wie die gewährte oder auch nicht:

„Sei es erbeten bzw. gewährt oder nicht, es handelt sich um eine *a priori* und immer erbetene Vergebung, um eine ursprüngliche und nie endende Bitte um Vergebung aufgrund einer Schuld oder einer Schuldigkeit, einer Straffälligkeit oder einer Verantwortbarkeit, die irgendwie ursprünglich, unendlich oder unbestimmt sind. So ist die Existenz, oder das Bewusstsein, oder das ‚Ich‘, schuldig und daher zumindest implizit um Vergebung bittend, noch vor irgendwelchen bestimmten Vergehen, im Grunde nur wegen der Tatsache, da zu sein.“<sup>21</sup>

Das hat aber auch eine weitere Konsequenz. Wenn Existenz und Bewusstsein konstitutiv nur als Schuldig- und Verantwortlichsein möglich sind, dann gibt es für die Existenz und das Bewusstsein keine andere Möglichkeit in ihrem Sein weiterzubestehen, als darin, um Vergebung zu bitten und Vergebung vorauszusetzen.<sup>22</sup> Nur als Überschuss an Vergebung, als Voraussetzung der Vergebung, sei sie gewährt oder nur versprochen oder auch nur erhofft, wäre Bewusstsein möglich, wäre Existenz und Geschichte möglich, und zwar jenseits des vorher gewussten Möglichen, unerwartet und unkalkuliert zugleich. Erlösung oder Aussöhnung wären dann die Ankunft der erhofften Vergebung für das Existieren selbst. Nur so werden Ich und Bewusstsein selbst in jedem Moment der Existenz eine Möglichkeit über das Mögliche hinaus sein und den Wiederholungszwang des Sich-Selbst-Seins durchbrechen, „als das in-

[Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 1/2010, 31]

tionale Korrelat einer Wahrnehmung [...], die absolut von der Begegnung mit dem überrascht wird, was sie jenseits des Horizontes ihrer Antizipation wahrnimmt“.<sup>23</sup> Wenn man das Wesen des Subjektseins, der Subjektivität mit dem der Gabe und der Vergebung vergleicht, dann muss man feststellen, dass *es* ein solches Subjekt, das *sich* nicht ganz *gibt*, als Subjekt gar nicht *gibt*; es bleibt immer – so hoch auch der Verlust sein mag – immer dahinter, als eine sich zurückhaltende Retention, als ein Raum, in dem sich die Subjektivität zurückzieht und nicht verausgibt. Doch genau darin, im Subjekt, das sich im *Es-gibt* nicht vergegenwärtigt, kann keine Gebung und Vergebung, d.h. keine Rettung und Erlösung stattfinden. Nur im Durchbrechen des ökonomischen Kreises des Sich-Selbst-Seins *gibt es* Vergebung, *gibt es* Gabe, *gibt es* Subjekt.

Es gibt eine weitere, von Derrida in *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* nur angedeutete Dimension des Subjektseins aus dem Wesen der Vergebung. In den erwähnten religiösen und geistigen Traditionen der Vergebung geschieht es nicht selten, dass die Bitte um Vergebung für das begangene Vergehen an Gott gerichtet wird. Im Zusammenhang mit den oben erwähnten Fällen sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen seitens katholischer Priester und Ordensleute hat auch Benedikt XVI. u.a. am 11. Juni 2010 während der Messe zum Abschluss des Priesterjahres folgende Worte gesagt: „Auch wir bitten Gott und die betroffenen Menschen inständig um Vergebung“.<sup>24</sup> Der Grund dieser Wendung liegt darin, dass man in diesen Traditionen die begangene Sünde nicht nur vor dem Opfer, sondern auch vor Gott verantworten muss. Das bringt die Vorstellung mit sich, dass Gott in der Szene des Vergehens (und daher auch in der der Vergebung) immer mit dabei ist. Sie spielt sich nicht nur zwischen Täter und Opfer ab, es gibt einen Zeugen, der auf jeden Fall zurückbleibt, sollte auch das Opfer wie bei einem Kapitalverbrechen nicht mehr da sein. Sollte also die Bitte um Vergebung nicht mehr möglich sein, weil das Opfer sie nicht mehr entgegennehmen und gewähren oder nicht gewähren kann, oder sollte der Täter nicht da sein, weil unbekannt oder nur von einem Kollektiven vertreten, ist Gott der Name, der einzige Name, der an der Stelle einer Singularität stehen kann.<sup>25</sup> Er ist der Dritte in der Szene der Vergebung, nicht jedoch im Sinne eines ‚Big Brother‘, dem nichts entgeht:

„Man darf nicht länger an Gott als an jemanden denken, der dort, sehr weit oben, transzendent und mehr noch – eben noch obendrein – besser als jeder im Raum kreisende Satellit fähig ist, alles zu sehen bis in die geheimsten der innerlichsten Orte [...] Gott und den Namen Gottes [muss man] ohne diese Vorstellung und diese idolatrische Stereotypie denken

[Brixner Theologisches Jahrbuch / *Annuario Teologico Bressanone* 1/2010, 32]

– und nunmehr behaupten: Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren. Sobald es diese Struktur eines Bewusstseins, eines Mit-Sich-Seins, eines Sprechens, das heißt einer Hervorbringung unsichtbaren Sinns gibt, sobald ich, *dank dem unsichtbaren Sprechen als solchem*, einen Zeugen in mir habe, den die anderen nicht sehen, und der folglich zugleich anders ist als ich und mir innerlich näher als ich selbst, sobald ich eine geheime Beziehung mit mir

bewahren und nicht alles sagen kann, sobald es Geheimnis und einen geheimen Zeugen in mir gibt, gibt es das, was ich Gott nenne [...] Gott ist in mir, er ist absolutes ‚ich‘, er ist die Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im Kierkegaardschen Sinne die Subjektivität nennt.“<sup>26</sup>

Es ist eine weitere, teo-logische Bestätigung der obigen Definition von Ich, Bewusstsein oder Subjekt. Wenn Gott der absolute Vertreter oder – wie es im Zitat heißt – „die Struktur der Hervorbringung unsichtbaren Sinns und [...] unsichtbaren Innerlichkeit“ ist, dann *gibt es* das Ich, das Bewusstsein oder das Subjekt als die Möglichkeit eines Überschusses an Möglichen, als ein un-mögliches Ich, welches die selbstbestätigende Ökonomie des Sich-Selbst-Seins durchbricht und das Existieren als Überschuss an der erhofften Vergebung möglich macht.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Einer der spektakulärsten Fälle unerbetener Vergebung in den letzten Jahren war der von CARLO CASTAGNA nach dem sogenannten Massaker von Erba, in dem Ehefrau, Tochter und Enkelkind einem brutalen Verbrechen aus niedrigen Beweggründen zum Opfer fielen (vgl. CASTAGNA, CARLO / BELLASPIGA, LUCIA, *Il perdono di Erba*. Milano: Ancora).

<sup>2</sup> Vgl. DERRIDA, JACQUES, *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Editions de l'Herne, 2004. In den folgenden Ausführungen werde ich mich auf die italienische Übersetzung beziehen und aus ihr zitieren: DERRIDA, JACQUES, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. It. Übers. von LAURA ODELLO. Milano: Cortina, 2004.

<sup>3</sup> Vgl. DERRIDA, JACQUES, *Donner la mort*. In: RABATÉ, JEAN-MICHEL / WETZEL, MICHAEL (Hg.), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Paris: Métailie Transition, 1992, S. 11-108 (Neudruck: DERRIDA, JACQUES, *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999) [*Den Tod geben*. Dt. Übers. In: HAVERKAMP, ANSELM [Hg.], *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida - Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 331-445]. Vgl. auch DERRIDA, JACQUES, *Donner le temps 1.: La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991 [*Falschgeld. Zeit geben I*. Dt. Übers. von ANDREAS KNOP / MICHAEL WETZEL. München: Fink, 1993], insbesondere das vierte Kapitel: S. 143-219.

<sup>4</sup> DELEUZE, GILLES / GUATTARI, FÉLIX, *Q'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit 1991 [*Was ist Philosophie?* Dt. Übers. von BERND SCHWIBS / JOSEPH VOGL. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000], S. 6.

[Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 1/2010, 33]

<sup>5</sup> Es sei hier paradigmatisch auf HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Hrsg. von EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL. Frankfurt am Main: Suhrkamp, insbesondere den Abschnitt ‚Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung‘, S. 464-494. Vgl. dazu auch KODALLE, KLAUS-M., *Verzeihung – Hegels Denkanstoss. Wider die Verdrängung eines zentralen philosophischen Themas*. In: *Hegel Jahrbuch* (2002), S. 88-99.

<sup>6</sup> Vgl. beispielsweise das fünfte Kapitel von ARENDT, HANNAH, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1960, oder die von Derrida im *Pardoner* als Ausgang seiner Ausführungen genommenen Texte von VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967 [*Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Dt. Übersetzung von CLAUDIA BREDE-KONERSMANN. Frankfurt am Main: Suhrkamp,

2003] e *L'imprescriptible*. Paris: du Seuil, 1986 [Verzeihen? Dt. Übers. (teilweise) von CLAUDIA BREDEKONERSMANN. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006].

<sup>7</sup> Vgl. DERRIDA, *Perdonare*, op. cit., S. 35-36 e 41-42. Im Hirtenbrief an die Katholiken Irlands von 19. März 2010 richtet Benedikt XVI. an die Opfer von sexuellem Missbrauch verübt durch Priester und Ordensleute folgende Worte: „Ich weiß, dass nichts das von Euch Erlittene ungeschehen machen kann [...]. Im Namen der Kirche drücke ich offen die Scham und die Reue aus, die wir alle empfinden.“ An die Priester und Ordensleute, die Kinder missbraucht haben, schreibt er: „Ihr habt das Vertrauen, das von unschuldigen jungen Menschen und ihren Familien in Euch gesetzt wurde, missbraucht, und ihr müsst Euch vor dem allmächtigen Gott und vor den zuständigen Gerichten dafür verantworten [...]. Durch Gebet und Buße für die, denen Ihr Unrecht getan habt, sollt Ihr persönlich für Euer Handeln Sühne leisten. [...]. Zugleich ruft uns Gottes Gerechtigkeit dazu auf, Rechenschaft über unsere Taten abzulegen und nichts zu verheimlichen. Gebt offen zu, dass Ihr schuldig seid. Stellt Euch den Forderungen der Rechtsprechung, aber zweifelt nicht an der Barmherzigkeit Gottes“ (BENEDIKT XVI., Hirtenbrief an die Katholiken in Irland. In: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20100319\\_church-ireland\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html)>).

<sup>8</sup> DERRIDA, *Perdonare*, op. cit., S. 42 (meine Übers. aus dem Italienischen).

<sup>9</sup> Vgl. Ivi, S. 44.

<sup>10</sup> DERRIDA, *Falschgeld*, op. cit., S. 160.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ivi, S. 161.

<sup>13</sup> DERRIDA, *Den Tod geben*, op. cit., S. 422-423.

<sup>14</sup> DI MARTINO, CARMINE, Jacques Derrida: L'impossibile e la *différance*. In: DALMASSO, GIANFRANCO (Hg.), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*. Milano: Jaca Book, 2007, S. 39-55, hier 40 (meine Übers.).

<sup>15</sup> Ivi, S. 41. Vgl. für die ganze Argumentation über das Unmögliche in Derrida den hier zitierten Text von DI MARTINO.

<sup>16</sup> DERRIDA, *Perdonare*, op. cit., S. 46-47 (meine Übers. aus dem Italienischen).

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Das gilt auch für die Szene des Opfers auf dem Berge Moria von *Genesis 22*: „unsere Wohnstatt [...] alle Tage und zu jeder Sekunde“ (DERRIDA, *Den Tod geben*, op. cit., S. 396). Vgl. auch BIDESE, ERMENEGILDO, ‚Abraham teilen‘. Die Genese des Ich in Jacques Derridas *Donner la mort* als Grundlage für eine Philosophie des Monotheismus. In: BIDESE, ERMENEGILDO / FIDORA, ALEXANDER / RENNER, PAUL (Hgg.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2008, S. 251-266, insbesondere das 4. Kapitel: *Abrahams Opfer*, S. 257-264.

<sup>19</sup> Vgl. DERRIDA, *Perdonare*, op. cit., S. 103-104.

<sup>20</sup> Vgl. Ivi, S. 105.

<sup>21</sup> DERRIDA, *Perdonare*, op. cit., S. 86 (meine Übers. aus dem Italienischen).

<sup>22</sup> Vgl. Ivi, S. 86.

<sup>23</sup> DERRIDA, *Falschgeld*, op. cit., S. 160.

<sup>24</sup> BENEDIKT XVI., Heilige Messe zum Abschluss des Priesterjahres (11. Juni 2010). In: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20100611\\_concl-anno-sac\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100611_concl-anno-sac_ge.html)>.

<sup>25</sup> Vgl. DERRIDA, *Perdonare*, op. cit., S. 94-95.

<sup>26</sup> DERRIDA, *Den Tod geben*, op. cit., S. 434.