

Derridas Darstellung der Vergebung:
Eine Anregung zum Verständnis der alttestamentlichen
Tradition
und zu einer neuen systematisch-theologischen Reflexion

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Willhelms-Universität
Münster in Westfalen

vorgelegt
von
Zuzana Hrašová

2009

1. Gutachter: Prof. Dr. Jürgen Werbick

2. Gutachter: Prof. Dr. Ulrich Berges

Tage der mündlichen Prüfung: 13. und 14.7.2009

Tag der (feierl.) Promotion: 7.11.2009

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Erster Hauptteil: Derridas Vergebung	9
I. Vergebung als ein Bestandteil von Derridas Ethik	9
1. <i>Derridas Begriff der Vergebung in der Theologie</i>	9
2. <i>Überblick über die bisher erschienene (philosophische und theologische) Literatur zu Derridas ethischen Themen und ihre Motivation, sich mit dem „politischen Derrida“ zu beschäftigen</i>	10
2.1 Nicht-ethische Interpretationen Derridas Philosophie.....	11
2.2 Simon Critchley: Öffnung auf das Andere hin als Ethik.....	12
2.3 Alex Honneth: Sympathie contra Allgemeinheit.....	13
2.4 Bernhard Waldenfels: Der Anspruch des Anderen als blinder Fleck der Moral.....	15
2.5 Sascha Bischof: Der Anspruch des Anderen gegen die Normalisierung.....	16
2.6 Der ethische Derrida <i>post mortem</i>	19
2.6.1 Einleitungen in Derridas Philosophie.....	19
2.6.2 Michael Jonover: The Limits of Forgiveness.....	22
2.6.3 Richard J. Bernstein: The Aporia of Forgiveness?.....	23
2.6.4 Christian Lotz: The Events of Morality and Forgiveness.....	23
2.7 Die Einordnung dieser Arbeit im Derrida-Diskurs.....	24
3. <i>Vergabung auf dem Hintergrund der Ethik: Hinführungen und Umrandungen</i>	26
3.1 Die unmögliche Verantwortung.....	27
3.1.1 Verantwortung.....	27
3.1.2 Aporien der Verantwortung.....	31
3.2 Ereignis.....	36
3.3 Vergebung zwischen Verantwortung und Ereignis.....	41
4. <i>Die Sprache: Übersetzung und Abgrenzung des Begriffes „Pardon“</i>	42
II. Jankélévitch: Gegenspieler und Hintergrundfolie des derridanischen Vergebungsverständnisses	45
1. <i>Bedeutung Jankélévitchs für Derrida</i>	45
2. <i>Jankélévitchs Werk</i>	47
2.1 Le Pardon.....	47
2.1.1 Vergebung als Ereignis, Gabe und Stiftung einer persönlichen Beziehung.....	48
2.1.2 Vergebung, die keine Vergebung ist.....	49
2.1.3 Die „verrückte“ Vergebung.....	57
2.1.4 Das Unvergebare: <i>L'impardonnable: plus malheureux que méchants, plus méchants que malheureux</i>	65
2.1.5 Fazit.....	69
2.1.6 Bedeutung.....	70
2.2 Pardonner?.....	70
2.2.1 Situierung in der Debatte um Unverjährbarkeit.....	70
2.2.2 Gegen das Vergessen.....	72
2.2.3 Die Inkommensurabilität der Verbrechen der Schoa.....	73

2.2.4 Nicht vergeben!.....	73
2.2.5 Fazit.....	75
III. Vergebung als Thema in Derridas Texten.....	76
1. <i>Vergebung: In der Sprache unbeschreibbar</i>	76
2. <i>Derridas Texte zur Vergebung</i>	77
2.1 Falschgeld: Zeit geben I.....	78
2.2 Hospitality.....	79
2.3 <i>Le Siècle et le Pardon</i>	79
2.4 <i>To Forgive</i>	80
2.5 Fazit.....	81
3. <i>Le Siècle et le Pardon</i>	81
3.1 Erster Durchgang: Kommentierung.....	82
3.1.1 Einleitung: „Am Anfang“/„En principe“.....	83
3.1.2 Drei Schwierigkeiten der Rede von Vergebung.....	85
3.1.3 Vergebung und Versöhnung.....	88
3.1.4 Das „Eigentliche“: „ <i>Le concept même de pardon</i> “.....	88
3.1.5 Das Unverzeihliche – das Unverjähbare.....	89
3.1.6 Reue als Bedingung?.....	91
3.1.7 Jankélévitch und das Unsühnbare.....	91
3.1.8 Wer vergibt wem/was?.....	92
3.1.9 Vergebung im Kontext der Versöhnung.....	93
3.1.10 „Vom Angesicht zu Angesicht“.....	94
3.1.11 Vergebung im politischen Kontext: Mit und ohne Bedingung.....	95
3.1.12 Vermittlung – Recht.....	96
3.1.13 Vermittlung – Sprache.....	97
3.1.14 Vergebung ohne Versöhnung.....	97
3.1.15 Vergebung als Vision und Realität.....	98
3.1.16 Vergebung als Geheimnis.....	99
3.1.17 Vergebung ohne Souveränität?.....	100
3.2. Zweiter Durchgang: Nachzeichnung der Hauptlinien.....	101
3.2.1 Vergebung vergibt das Unvergebbare.....	101
3.2.2 Jenseits der Berechnung.....	103
3.2.3 Unsühnbar – Unvergebbar?.....	103
3.2.4 Ohne Reue – ohne Vergessen.....	105
3.2.5 Ausschluss des Dritten: Vergebung als Geheimnis.....	106
3.2.6 Vermittlung: Unumgänglich und unrein.....	107
3.2.7 Macht: Vergebung ohne Souveränität?.....	108
3.2.8 Vergebung und Gesetz.....	110
3.2.9 Fazit.....	110
4. <i>To Forgive</i>	111
4.1 Vergeben als Bitte um Vergebung.....	112
4.2 Vergebung als Gabe.....	114
4.3 Vergebung zwischen Vergangenheit und Zukunft.....	116
4.4 Fazit.....	118
5. <i>Hospitality</i>	119
5.1 Markierung der Problematik.....	119
5.2 Vergebung und Gastfreundschaft.....	120
5.3 Unmöglichkeit der Vergebung im Tod.....	121
5.4 Vergebung ohne Vergessen.....	123
5.5 Vergebung im Machtgefälle zwischen dem Vergebenden und dem Schuldigen.....	124
5.6 Vergebung als Schweigen.....	127
5.7 Fazit.....	128
6. <i>Fazit: Derridas Verständnis der Vergebung</i>	129

Über-Gang: Reading Derrida – Thinking Old Testament	132
1. Von Derrida zum Alten Testament.....	132
2. Zwischen Derrida und Altem Testament.....	136
3. Derrida im Alten Testament?.....	137
Zweiter Hauptteil: Vergebung im Alten Testament	141
1. Methodische Vorüberlegungen.....	141
2. Forschungsüberblick.....	144
3. Die Wurzel סלח („vergeben“) im Alten Testament.....	151
3.1 Grammatikalische Form.....	152
3.2 Subjekt der Vergebung.....	153
3.3 Was wird vergeben?.....	154
3.4 Wem wird vergeben?.....	156
3.5 Semantische Verbindungen von סלח.....	157
4. סלח in der kanonischen Lektüre.....	158
4.1 Ex 32–34: Die „Urszene“ der Vergebung.....	159
4.1.1 Übersetzung.....	159
4.1.2 Die Bedeutung des Textes.....	165
4.1.3 Kontext.....	168
4.1.4 Die Gliederung.....	174
4.1.5 Innere Dynamik.....	177
4.1.6 Diachrone Situierung.....	185
4.1.7 Fazit.....	190
4.2 Lev: Vergebung im Kult.....	194
4.2.1 Lev 4–5.....	194
4.2.2 Lev 19,22.....	199
4.3 Num 14,19–20: JHWHs Zusage der Vergebung.....	200
4.4 Num 15,17–28: Vergebung im Kult nach der Einkunft im verheißenen Land.....	202
4.5 Num 30,4–13: Vergebung beim Nicht-Einhalten eines Gelübdes.....	204
4.6 Dtn 29,19: Keine Vergebung beim Bundesbruch.....	206
4.7 1 Kön 8,22–53: Vergebung JHWHs als Erhören der Gebete am Tempel.....	207
4.8 2 Kön 5,18: Bitte eines Ausländers um Vergebung.....	212
4.9 2 Kön 24,3–4: Grenze der Vergebung bei schweren Vergehen gegen Unschuldige.....	212
4.10 2 Chr 6–7: Tempelweihegebet des Salomo und die Antwort JHWHs.....	213
4.11 Neh 9,17: JHWH als Gott der Vergabungen.....	214
4.12 Ps 25,11: Vergebung wegen des Namens JHWH.....	215
4.13 Ps 86,5: Vergebungsbereitschaft JHWHs als Grund für das Vertrauen auf seine Wirkmächtigkeit.....	216
4.14 Ps 103,3: Vergebender JHWH als Grund für das Lob.....	216
4.15 Ps 130: Vergebung, die bei JHWH ist.....	217
4.15.1 Übersetzung.....	217
4.15.2 Gliederung.....	218
4.15.3 Kontext des Psalms: Der Wallfahrtspsalter.....	219
4.15.4 Innere Dynamik.....	219
4.15.5 Die Anrede „Adonaj“ als Ausdruck einer intimen Beziehung des Beters zu JHWH.....	222
4.15.6 Ps 130 und Exodus 32–34.....	223
4.15.7 Fazit.....	224
4.16 Jes 55,7: Vergebung als Motivation zur Umkehr.....	225
4.17 Jer 5,1.7.9.11: Warum vergeben?.....	226
4.18 Jer 31,31–34: Vergeben, nicht mehr der Vergehen gedenken	227

4.18.1 Übersetzung.....	227
4.18.2 Kontext.....	227
4.18.3 Die Bundestheologie des Jeremiabuches als Hintergrund von Jer 31,31–34.....	229
4.18.4 Innere Dynamik.....	230
4.18.5 Veränderung der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk?.....	232
4.18.6 Fazit.....	233
4.19 Jer 33,8: Vergebung als Reinigung von der Schuld?.....	235
4.20 Jer 36,1–3: Die Worte Jeremias als Grundlage für Umkehr und Vergebung.....	235
4.21 Jer 50,20. Vergebung in „jenen Tagen“.....	236
4.22 Klg 3,42: „Du hast nicht vergeben“.....	236
4.23 Dan 9,9.19: Vergebung wegen des Namens JHWH.....	237
4.24 Am 7–9: Vergibt JHWH, wenn sein Prophet bittet?.....	238
4.24.1 Übersetzung.....	238
4.24.2 Kontext der Kapitel 7–9.....	239
4.24.3 Gliederung der Kapitel 7–9.....	240
4.24.4 Die Beziehung zwischen JHWH und Israel.....	241
4.24.5 Innere Dynamik.....	244
4.24.6 Bezüge zwischen Am 7–9 und Ex 32–34.....	245
4.24.7 Diachrone Situierung.....	246
4.24.8 Fazit.....	248
4.25 Fazit: סלה kanonisch betrachtet.....	249
5. <i>Zeitgeschichtliche Einordnung der Rede von סלה</i>	252
5.1 Vergebung, die Angesichts der Schwere der Schuld ausbleibt.....	253
5.1.1 Dtn 29,29.....	253
5.1.2 2 Kön 5,18–20.....	254
5.1.3 2 Kön 24,4.....	254
5.1.4 Klg 3.....	254
5.1.5 Jer 5.....	255
5.1.6 Jer 36,3.....	256
5.1.7 Fazit.....	256
5.2 Vergebung als Antwort JHWHs auf grundlegende Schuld.....	256
5.2.1 Ex 32–34.....	256
5.2.2 Num 14,19–20.....	257
5.2.3 Nachexilische Zukunftsperspektive bei Jer.....	257
5.2.4 Fazit.....	258
5.3 סלה in den Texten der Priesterschrift.....	258
5.3.1 Lev 4,26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.26.28.....	259
5.3.2 Num 30.6.9.13.....	260
5.3.3 Fazit.....	260
5.4 Nicht-kultische Vergebung am Tempel: Das Tempeweihegebet des Salomo.....	261
5.4.1 1 Kön 8.....	261
5.4.2 2 Chr 6,10–41.....	262
5.4.3 2 Chr 7,14.....	262
5.5 Reflexion auf die „Vergabung Gottes“ als ein Teil der Gnadenrede von Sinai.....	262
5.5.1 Jes 55,7.....	263
5.5.2 Neh 9,17.....	263
5.5.3 Dan 9,9.19.....	263
5.5.4 Ps 25,11.....	264
5.5.5 Ps 86,5.....	264
5.5.6 Ps 103,3.....	265
5.5.7 Ps 130,4.....	265
5.6 Fazit	265
6. <i>Fazit: Reading OT – Thinking Derrida</i>	266
7. <i>Derridas Vergebung und der „barmherzige und gnädiger“ Gott</i>	270

Schlussbetrachtung: Anregungen für die Rede von Vergebung in der systematischen Theologie	272
1. <i>Ertrag der Fragestellung</i>	272
2. <i>Anregungen für die systematische Theologie</i>	276
2.1 Vergebung ist keine Versöhnung.....	277
2.2 Vergebung ohne Souveränität.....	280
2.3 Vergebung ohne Vorbedingung.....	280
2.4 Vergebung zwischen Zusage und Hoffnung.....	281
2.5 Vergebung nur zwischen Zweien: offener Ausgang des Versöhnungsgeschenens.....	282
2.7 Fazit.....	283
Literaturverzeichnis	284

Einleitung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Thematik der Vergebung im Anschluss an Texte J. Derridas, prüft sein Konzept auf seine Korrelationen mit der Theologie der Vergebung im Alten Testament und versucht den Ertrag dieser Untersuchung in einigen Anregungen für die systematische Theologie fruchtbar zu machen.

Diese Arbeit folgt mehreren Arbeiten, die in den letzten Jahren den theologischen Diskurs bereichert haben und die das durchaus innovative Denken J. Derridas in unterschiedlichen Kontexten kritisch rezipiert haben.¹ Wie die bisherigen Arbeiten wird sich auch diese der Schwierigkeit stellen müssen, dass Derridas Denken kein theologisches sondern ein philosophisches ist.² Ansätze einer Theologie, die im Anschluss an Derrida für bestimmte Fragen offen ist, haben gezeigt, dass diese Schwierigkeit nicht unüberwindbar ist. Die Breite der unterschiedlichen Ansätze, die sich mit einer theologischen Reflexion befassen, die ihren Ausgang in der Philosophie Derridas nimmt, zeigt zuletzt der 2004 erschienene Band „Kreuzungen Jacques Derridas“, aus dem auch folgende Einschätzung der Beziehung zwischen der Philosophie J. Derridas und der Theologie stammt:

„Beide Themenfelder [=Philosophie und Theologie] sind von der dekonstruktivistischen Relektüre klassischer Texte und den von Derrida gezogenen Konsequenzen gleichermaßen irritiert worden. Durch diese tiefgehende Erschütterung der Philosophie, die auch die Theologie nicht unbeeinflusst lässt – insbesondere die abendländische, von der Entwicklung der Philosophie nicht zu trennende Tradition *christlicher* Theologie –, verschieben sich auch die kategorialen Einteilungen, sodass sich die eindeutige Trennung nicht mehr aufrecht erhalten lässt.“³

Das Anliegen der Dekonstruktion, keine äußere sondern eine innere Erschütterung der (nicht nur) philosophischen Systeme zu bewirken, lässt so die Theologie genauso wie die Philosophie ihre eigenen Begriffe neu untersuchen, um sie auf ihre nicht ausgesprochenen Aprioris und auf ihre Geschichtlichkeit hin zu befragen, ihre inneren Aporien aufzudecken und mithilfe dieser Erkenntnisse nach Möglichkeiten eines verantwortlichen Umgangs mit diesen zu suchen.

¹ Zu erwähnen sind vor allem *J. Valentin*, *Atheismus*, *J. Hoff*, *Spiritualität*, *P. Zeillinger*, *Denken*, *S. Bischof*, *Gerechtigkeit*.

² Zur „Theologisierung“ von Derridas Philosophie vgl. *P. Zeillinger*, *Nachträgliches Denken* 6; ein klares Votum für eine Trennung zwischen dem philosophischen Ansatz Derridas und einem theologischen „Gebrauch“ dieser Philosophie gibt auch *S. Bischof* ab, obwohl er auch auf die Übernahme theologischer Traditionen in Derridas Werk aufmerksam macht. (*S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 479–480)

³ *P. Zeillinger*, *Kreuzungen* 9.

Diese Arbeit macht es sich zum Ziel, den Begriff der Vergebung, der ohne Zweifel zum Kern jeder christlichen Theologie gehört, im Anschluss an Derrida zu untersuchen. Gleichwohl soll die Trennung zwischen einer philosophischen Reflexion auf Derrida und einer Weiterentwicklung des Ansatzes im theologischen Kontext in dieser Arbeit sichtbar gemacht werden. Deshalb wird der erste Hauptteil dieser Arbeit darum bemüht sein, sich nur auf Derrida und seine Quellen zu konzentrieren und die Problematik der Vergebung in diesem Kontext zu beleuchten. Der zweite Hauptteil dieser Arbeit fasst die im ersten Hauptteil gewonnenen Einsichten in die Problematik der Vergebung so zusammen, dass damit theologische Konzepte befragt werden können. Diese Inspiration einer theologischen Fragestellung von Derrida aus wird dann auch gleich auf die Vergebungskonzepte des Alten Testaments angewendet. Diese Verbindung, die einer inneren Affinität der alttestamentlichen Konzepte zu der derridanischen Fragestellung folgt⁴, zeigt, dass schon den ältesten Konzepten, auf die sich christliche Theologie bezieht, Derridas Beschreibungen des mit Vergebung verbundenen Problemfeldes nicht fremd sind. Der dritte Hauptteil dieser Arbeit fasst die Ergebnisse des ersten und des zweiten zusammen und integriert sie in einem systematisch-theologischen Entwurf einer Vergebung, der die Anfragen Derridas ernst nimmt und sie in sein Konzept einarbeitet.

⁴ Diese Affinität wird unten ausführlich beschrieben.

Erster Hauptteil: Derridas Vergebung

I. Vergebung als ein Bestandteil von Derridas Ethik

1. Derridas Begriff der Vergebung in der Theologie

Die Problematik der Vergebung gehört bei Derrida zu den Themen, mit denen er sich in den letzten Jahren seines Wirkens auseinander gesetzt hat. Die Frage der Vergebung hat sich vermutlich im Anschluss an die Ausführungen zum Thema Gabe entwickelt⁵; Derrida aber integriert die Thematik der Vergebung auch in seine Überlegungen zur Gastfreundschaft⁶; und in *Le Siècle et le Pardon* macht er auf die politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte aufmerksam, in denen „Vergeben“ zu einem oft gebrauchten Wort geworden ist. Dieser inflationäre Gebrauch des Wortes hat mit Sicherheit zu Derridas Interesse an diesem Thema beigetragen.

Die Verbindung des Themas der Vergebung mit anderen ethisch-politischen Überlegungen Derridas soll auch in dieser Arbeit berücksichtigt werden. Die Nähe der Vergebung zur Gabe, zur Gastfreundschaft wie auch zur Gerechtigkeit führen dazu, dass bei der Rekonstruktion des Begriffes der Vergebung bei Derrida nach ethisch-politischen Verstrickungen gesucht wird und dass im ersten Kapitel des ersten Hauptteils dieser Arbeit die Vergebung zuerst auf der Hintergrundfolie des Ethischen bei Derrida untersucht wird. Im zweiten Kapitel werden dann Derridas Quellen, vor allem die Philosophie Vladimir Jankélévitchs untersucht, im dritten Kapitel die einzelnen Texte, in denen sich Derrida mit Vergebung beschäftigt, bevor im zweiten Hauptteil und in der abschließenden Reflexion eine theologische Weiterführung dieser Texte gewagt werden soll.

Eine Annäherung an Derridas Begriff der Vergebung ist im theologischen Kontext Neuland: Bisher hat sich diesem Thema nur eine Diplomarbeit gewidmet⁷, deren Schwerpunkt allerdings in der Darstellung der Philosophie V. Jankélévitchs liegt;

⁵ So mindestens scheint es der Fall in *Falschgeld* zu sein.

⁶ Vgl. *Hostipitality*.

⁷ *Anne-Dominique Wolfers*, Die (Un)-Möglichkeit der Vergebung. Eine Auseinandersetzung mit Vladimir Jankélévitch auf dem Hintergrund jüdisch-französischen Denkens im 20. Jahrhundert. Diplomarbeit eingereicht bei Prof. Dr. J. Werbeck am Fachbereich Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 22. Oktober 2001.

Derridas Texte bilden hier eine Weiterführung bzw. den Kontrapunkt zu Jankélévitch. Die Analyse des Vergebungsbegriffs bei Jankélévitch ist allerdings so sorgfältig, dass ich mich auf die Ausführungen dieser Arbeit öfter berufen werde.

Ein weiterer Text, der sich mit dem Vergebungsbegriff bei Derrida beschäftigt, ist ein Artikel von *J.-H. Tüick*⁸. Auch er vergleicht das Verständnis der Vergebung bei Jankélévitch und Derrida. Sein Interesse liegt allerdings weniger bei einer inneren Dekonstruktion und Neudefinierung des Begriffs der Vergebung als bei einer Reduktion des Unterschieds zwischen Jankélévitch und Derrida auf die Unmöglichkeit bzw. Möglichkeit einer Vergebung im Bezug auf Verbrechen gegen die Menschlichkeit.⁹ Die Relecture Derridas läuft dabei auf eine Begründung der Möglichkeit einer Vergebung durch Gott am Ende der Zeiten bei gleichzeitiger Achtung der Opfer hinaus, womit *J.-H. Tüick* nur einen kleinen Teil der Anfrage Derridas an den Begriff der Vergebung wahrnimmt.

Die hier vorliegende Arbeit versucht dagegen erst in einer genauen Relecture von *Le Siècle et le Pardon* sowie in einer Rezeption weiterer Texte, in denen sich Derrida mit der Vergebung auseinandersetzt, ein möglichst umfangreiches Tableau von Derridas Anfragen an die Vergebung zusammenzustellen, um mit diesen dann theologisch zu arbeiten. Es liegt außerhalb der Möglichkeit jeder Arbeit, die sich mit Derrida beschäftigt, sich anzumaßen, alle Nuancen seines philosophischen Werkes aufzuspüren. Diese Arbeit versucht trotzdem in ihrem Kernteil in einer Art Kommentierung die wichtigsten aufzuzeigen, um möglichst dem Verdacht zuvorzukommen, die Texte Derridas würden nur auf ihre „theologisierbaren“ Inhalte hin gelesen.

⁸ *J.-H. Tüick*, Das Unverzeihbare verzeihen?.

⁹ Die Rezeption Jankélévitchs beruft sich nur auf den polemisch gehaltenen Artikel *Pardonner?* und lässt die philosophische Auseinandersetzung mit der Problematik der Vergebung in *Le Pardon* ganz außer Acht.

2. Überblick über die bisher erschienene (philosophische und theologische) Literatur zu Derridas ethischen Themen und ihre Motivation, sich mit dem „politischen Derrida“ zu beschäftigen

In letzter Zeit häufen sich Arbeiten, die sich mit der ethischen Dimension der Postmoderne oder speziell des Denkens Derridas auseinandersetzen.¹⁰ Einige von ihnen versuchen sogar die theologischen Konsequenzen einer ethischen Auseinandersetzung mit Derrida zu bedenken.¹¹ Das Interesse an einer ethisch-politischen Fragestellung in Bezug auf Derrida wurde hauptsächlich durch die thematische Ausrichtung seiner Schriften seit Anfang der 90er Jahre hervorgerufen. Die Beschäftigung mit Gesetz, Gerechtigkeit, Freundschaft als politischer Kategorie, Gastfreundschaft als Paradigma für den Umgang mit den Fremden (nicht zuletzt auch politisch gedacht) und die Arbeiten der letzten Jahre, die das Thema der Vergebung in den Vordergrund gestellt haben, haben die skeptische Haltung verändert, mit der die politisch und ethisch interessierten Diskurse das Anliegen Derridas beobachtet haben. Die Wahrnehmung des thematischen Wandels in seinen Publikationen hat die Rezeption vor eine neue Frage gestellt: Bedeutet die Zuwendung zu den Themen, die allgemein als ethisch-politisch relevant angesehen werden, eine neue Periode im Denken Derridas, oder wird nur das weiter ausgeführt, was schon seine früheren Texte enthielten und was zuvor nicht wahrgenommen wurde? Anders ausgedrückt: Ist die Wende zu einem „politischen Derrida“ eine Wende in Derridas Denken oder eine Wende der Derrida-Forschung?¹² Die Antwort auf diese Frage fällt unterschiedlich aus, je nach dem, für wie politisch die Arbeit Derridas bis in die 80er Jahre eingeschätzt wird.

2.1 Nicht-ethische Interpretation Derridas Philosophie

Einen ausführlichen Überblick über die unterschiedliche Wahrnehmung des Zusammenhangs zwischen den früheren und späteren Arbeiten Derridas lieferte

¹⁰ Angefangen mit *S. Critchley*, *Ethics* 1997 und im deutschsprachigen Raum *D. Krauß*, *Das Politische der Dekonstruktion* 2001 bis zu Monographien der letzten Jahre wie *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 2004 und *M. Zlomislic*, *Aporethic Ethic* 2007.

¹¹ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit*.

¹² In die zweite Richtung weist u.A. *T. Jennings*: „That Derrida is concerned with the question of justice and its relation to the political, ethical, and indeed geopolitical sphere has been something not always obvious either to his critics or to his ‚friends‘. In particular in the United States, Derrida’s thought has most often been influential in departments of literature, where the question of justice is less obviously thematized as such in academic publications. From the time of Derrida’s address to the Cardoso School of law first published in 1990, however, this representation of Derrida and what is called ‘deconstruction’ has become less and less tenable.“ *T. Jennings*, *Reading Derrida* 8.

zuletzt *S. Bischof*.¹³ Wegen *S. Bischofs* klarer Zuordnung der einzelnen Derrida-Rezipienten soll seine Aufteilung an dieser Stelle nur mit wenigen Ergänzungen übernommen werden. Er ordnet die unterschiedlichen kritischen Stimmen in der Derrida-Rezeption, die der Gesamtheit seiner philosophischen Arbeit eine ethische und politische Relevanz absprechen, drei Kategorien zu: Die erste Gruppe zeichnet sich durch eine ethische und philosophische Kritik an der Dekonstruktion aus. Sie bestreitet entweder die philosophische (*J. Habermas*¹⁴, *M. Frank*¹⁵) oder die politische Tragfähigkeit der Dekonstruktion (*R. Rorty*¹⁶, mit Vorbehalt auch *D. Krauß*¹⁷). Eine zweite Gruppe nimmt die thematische Neuorientierung in Derridas Schriften wahr und spricht von einer Wende (*R. Gasché*¹⁸, *P. Baker*¹⁹), die zudem als eine positive Zuwendung zum herkömmlichen philosophischen Diskurs bewertet wird (*H.-D. Gondek/B. Waldenfels*²⁰). Hierbei werden aber immer noch die frühen Schriften in ihrer ethisch-politischen Relevanz abgewertet.²¹ Eine dritte Gruppe spricht den ethischen Texten Derridas die Zuordnung zu einer „normativen Ethik“ ab. Der Bezug zu Lévinas, der selbst keine normative Ethik repräsentiere (*M. Wetzel/J.-M. Rabaté*²²), die Intention der Dekonstruktion, eine Lektüre (und keine Philosophie) zu sein (*Ch. Howels*²³), die Betonung der Singularität des Anderen, die eine Allgemeinheit eines ethisch-politischen Anspruchs unmöglich mache, verbannen das Denken Derridas in dieser Wahrnehmung aus dem ethisch-politischen Diskurs.²⁴

Diesen drei Gruppen stellt *S. Bischof* diejenigen Autoren gegenüber, die die Philosophie Derridas in ihrer Kontinuität für ethisch-politisch relevant halten.

2.2 Simon Critchley: Öffnung auf das Andere hin als Ethik

In dieser Kategorie ist an erster Stelle *S. Critchley* zu nennen. Seine Monographie stellt Derridas Ethik als die Fortsetzung des Projekts von Lévinas dar. Die

¹³ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 11–53.

¹⁴ *J. Habermas*, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.

¹⁵ *M. Frank*, *Das Sagbare*.

¹⁶ *R. Rorty*, *Derrida*.

¹⁷ *D. Krauß*, *Politik*.

¹⁸ *R. Gasché*, *Literarische Erzählung*.

¹⁹ *P. Baker*, *Deonstruktion*.

²⁰ *H.-D. Gondek/P. Waldenfels*, *Wende*.

²¹ *S. Bischof* wendet hier sehr passend ein, dass Derrida selbst die Rede von einer „Wende“ in seinem Werk abgelehnt hat. Vgl. *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 16–17, v.A. Anmerkung 23.

²² *M. Wetzel/J.-M. Rabaté*, *Vorwort*.

²³ *Ch. Howels*, *Derrida*.

²⁴ Eine ähnliche Aufteilung findet sich auch bei *Th. Bonacker*, *Die politische Theorie* 148–150.

Anknüpfungspunkte für diese Interpretation findet er einerseits in den Äußerungen Derridas zu seiner Beziehung zu Lévinas²⁵, zum anderen im Text *Violence et Metaphysique*, den er nicht als Kritik, sondern als eine dekonstruktive Lektüre Lévinas' liest. S. *Critchley* betont, dass Derrida in dem methodischen Vorgehen der Dekonstruktion, das er „clotural reading“ nennt, die Lévinas'sche Figur des absolut Anderen übernommen hat. Die dekonstruktive Lektüre zeigt nämlich nach S. *Critchley* zwei gleichzeitig verlaufende Tendenzen: Einerseits eine sorgfältige Kommentierung und Aufarbeitung der Texte und andererseits die Suche nach einer Aporie, einer Leerstelle oder einem blinden Fleck, der einen Punkt markiert, an dem sich jede konsequente Systembildung einem Anderen öffnen sollte, dies aber verweigert. Die Öffnung dem Anderen gegenüber ist nach S. *Critchley* das ethische Moment des Denkens Derridas. Für die vorliegende Arbeit ist es von Wichtigkeit, dass S. *Critchley* weitgehend unbestritten gezeigt hat, dass Derridas Dekonstruktion schon von Anfang an durch Züge der Verantwortung dem Anderen gegenüber bestimmt ist, auch wenn die Kritikpunkte, die Bischof darlegt, ihre Geltung behalten. S. *Bischof* seinerseits bringt gegenüber Critchleys Konzept vor allem drei Kritikpunkte: 1. S. *Critchley* blende die Stellen aus, an denen Derrida vor allem mit Husserl gegen Lévinas argumentiert. 2. Darüber hinaus werde die Frage, ob Derrida wirklich einen eigenständigen Ethikansatz vertritt, durch den Hinweis auf die Anknüpfung der Ethik Derridas an die Ethik Lévinas' nur verschoben, aber nicht gelöst: Es wäre ja zuvor zu klären, ob Lévinas einen eigenständigen ethischen Ansatz vertritt.²⁶ 3. Der dritte Kritikpunkt wirft Critchley vor, dass seine Derrida-Interpretation Dekonstruktion auf ihre ethische Dimension reduzierte, was dem Werk Derridas nicht gerecht würde.

2.3 Alex Honneth: Sympathie contra Allgemeinheit

Der nächste Entwurf, der die Philosophie Derridas auf ihren ethischen Gehalt prüft, und den natürlich auch S. *Bischof* in seinem Überblick darstellt, stammt von A. *Honneth*.²⁷ Seine kurzen Ausführungen zu Derrida in seinem Artikel *Das Andere der Gerechtigkeit* sind der Hauptintention seines Vorhabens untergeordnet, nämlich der Fragestellung, ob ethische Entwürfe der postmodernen Philosophie, die er am

²⁵ Vgl. die Belege bei S. *Critchley*, *Ethics* 9–13.

²⁶ Vgl. S. *Bischof*, *Gerechtigkeit* 24, v.A. Anmerkung 61.

²⁷ A. *Honneth*, *Das Andere der Gerechtigkeit*. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, 195–220.

Beispiel von Lyotard, White und Derrida untersucht, tatsächlich dem habermas'schen Konzept der Diskursethik widersprechen. Alle diese Konzepte zeichnen sich nach A. Honneth durch eine Betonung der „Fürsorge für den Einzelnen“ aus, was aber nicht per se eine Inkompatibilität mit der Diskurs-Ethik bedeuten muss.

In seiner Wertung der ethischen Konzepte innerhalb der „Postmoderne“ geht A. Honneth klar von einer neuen Tendenz aus. Seiner Einschätzung nach haben sich die postmodernen Konzepte „in ihren Anfängen anscheinend strikt gegen jede Art von normativer Theorie gerichtet“; in letzter Zeit aber kommen die „Fragen der Ethik und Gerechtigkeit“ vermehrt vor. A. Honneth schließt sich weitgehend der Einschätzung an, dass es sich hierbei um eine „ethische Wende“ handelt²⁸, die vor allem durch kritische Anfrage von außen hervorgerufen wurde. Auch wenn er prinzipiell einräumt, dass eine gewisse innere Logik von der Metaphysikkritik in den ethisch-politischen Bereich führt, geht er dieser Behauptung im Fall der derridaschen Philosophie nicht nach, sondern findet in dieser einen unerklärlichen Bruch vor.²⁹ Folglich sind für A. Honneth nur die späten Texte Derridas relevant. Er setzt sich (nur) mit dem 1988 im Journal of Philosophy erschienen Artikel *Politics of Friendship* und der Schrift *Gesetzeskraft* auseinander.³⁰ A. Honneth interpretiert Derrida im Sinne seines eigenen Konzeptes als eine Ethik, die die Aporie zwischen der Sympathie und Zuneigung einerseits und der Allgemeinheit des moralischen Gesetzes andererseits ausarbeitet und auf ihre Unversöhnbarkeit hinweist. Die asymmetrische Beziehung dem Anderen gegenüber, die nach A. Honneths Ansicht

²⁸ Vgl. A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit* 195.

²⁹ Vgl. „Es ist aber wohl nicht allein der Versuch gewesen, Einwände solcher Art theoretisch außer Kraft zu setzen, was die philosophische Bewegung der Postmoderne in letzter Zeit verstärkt auf ethische Überlegungen hat zurückführen lassen. Die Absicht der Metaphysikkritik setzt auch aus sich heraus, wie das Beispiel der Philosophie Adornos zeigt, normativ-politische Konsequenzen frei.“ (A. Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit* 195) gegen „Ist bei Lyotard der Übergang zur Ethik mit einer gewissen Stringenz noch in der Zeitdiagnose begründet, die er bereits zuvor entwickelt hatte, so fehlt eine vergleichbare Form der internen Motivierung bei Derrida. Zwar lassen sich in dem frühen Aufsatz, den er zum Werk von Emmanuel Lévinas verfaßt hat, schon unschwer Hinweise auf moralische Motive ganz eigener Art erkennen; und sicherlich können auch die dekonstruktivistischen Interpretationen, in denen er philosophische Texte auf unkontrollierbare Sinnbezüge hin untersucht hat, als indirekte Belege nicht nur einer neuen Bedeutungstheorie, sondern auch einer Ethik des richtigen Verstehens aufgefaßt werden. Aber all das reicht nicht, um angemessen den Übergang zu erklären, den Derrida in seinen jüngsten Schriften in Richtung einer normativen Konzeption vollzogen hat, denn statt einer bloß negativen Explikation der Unabschließbarkeit von moralischen Regeln, wie es all seine zuvor entwickelten Überlegungen nahegelegt hätten, findet sich hier der durchaus positive Aufriß einer Ethik, die von dekonstruktivistischen Selbstvorbehalten gänzlich unberührt ist.“ (A. Honneth, *Das andere der Gerechtigkeit* 209–210).

³⁰ Dass hier auf andere Texte, wie z.B. *Gewalt und Metaphysik*, nicht eingegangen wird, sollte an dieser Stelle überraschen, zumal A. Honneth die innere Verbundenheit des ethischen Konzeptes von Derrida mit der Philosophie Lévinas' durchaus wahrnimmt.

weitgehend auf der Philosophie Lévinas' fußt, ist auch der entscheidende Punkt, der es nicht erlaubt, die Ethik Derridas mit den Kategorien der Diskurs-Ethik zu behandeln.³¹ A. Honneth fasst den innovativen Beitrag der Philosophie Derridas folgendermaßen zusammen:

„Im Augenblick aber bleibt festzuhalten, daß Derrida für die beiden moralischen Gesichtspunkte, die Lévinas in seiner Ethik unterschieden hat, in aufschlußreicher Weise ein Verhältnis des gewaltsamen und unlösbaren, zugleich aber auch produktiven Konflikts behauptet.“³²

S. Bischof kritisiert an diesem Ansatz vor allem seine „zu vorschnelle“³³ Einordnung des Denkens Derridas in seine eigenen Kategorien sowie Honneths Weigerung, auch die frühen Texte Derridas (die nach Bischofs Einschätzung viele offenen Fragen klären würden) in seine Überlegungen mit einzubeziehen.³⁴

Für diese Arbeit ist der Ansatz Honneths nicht weiterführend. Er sieht zwar bei Derrida den Konflikt zwischen zwei Kategorien, die er als „übergreifende Idee des Moralischen“ und „Fürsorge“ bezeichnet, beleuchtet aber nicht, in welcher Weise dieser Konflikt „produktiv“ sein soll und wie die als Konflikt bestimmte Zusammenführung des Näheren beschaffen ist. Außerdem nimmt er die grundsätzliche Kritik der Möglichkeit einer „übergreifenden Idee des Moralischen“ (oder in Derridanischer Terminologie eines übergreifenden Gesetzes) nicht wahr, die die Schrift *Gesetzeskraft* bestimmt.

2.4 Bernhard Waldenfels: Der Anspruch des Anderen als blinder Fleck der Moral

In Übereinstimmung mit dem Ziel seiner Arbeit, nämlich die Begründung einer Ethik mit Derrida zu erreichen, widmet sich S. Bischof auch der Rezeption von Autoren, die nicht nur auf Derrida rekurrieren, sondern selbst einen Entwurf einer Ethik präsentieren, der nahe genug zu Derridanischen Überlegungen zu sein scheint. Vor diesem Hintergrund kann auch der Standpunkt von B. Waldenfels genannt werden. Er entwickelt eine Art „responsiver Ethik“, deren Grundlage die Vorstellung eines blinden Flecks ist, von dem aus sich die Moral entwickelt, nämlich der Anspruch des Anderen. Dieser Anspruch ist radikal gebieterisch und fordert eine Antwort, die allerdings nicht beliebig ausfallen soll. Die Frage nach dem „Was“ und „Wie“ der

³¹ Vgl. A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit* 196.

³² A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit* 216.

³³ S. Bischof, *Gerechtigkeit* 28.

³⁴ Vgl. S. Bischof, *Gerechtigkeit* 28–30.

Antwort auf den Anspruch des Anderen ist der Kern der Ethik.³⁵ Die Ethik besteht in einer kreativen Suche nach der Antwort, die weder vorgegeben, noch in ihrem Inhalt gleichgültig ist. Bischof fasst das Anliegen der responsiven Ethik so zusammen:

„Eine responsive Ethik wäre eine ‚Ethik, die nicht allein aus dem Streben, Wollen, Sollen oder Können erwächst, sondern aus Ansprüchen, auf die wir antworten.‘ Sie würde keinen Prinzipien mehr unterstehen und hätte eine nicht-ethische Herkunft, da sie mit dem Anderen beginne. Ihr steter Ausgangspunkt wäre der Kontrast zwischen Antwort und Anspruch. Mit einer responsiven Ethik wird auch nicht eine neue Moralbegründung beabsichtigt. Es geht vielmehr darum zu zeigen, dass es, wie Lévinas es ausdrückt, eine ‚Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen‘ (*non indifférence à l'autre*) gibt, welche keine nicht-ethische Neutralität zulässt.“³⁶

B. Waldenfels sieht sich in seinen Überlegungen zu einer responsiven Ethik in der Nähe des Derridanischen Verständnisses der Gabe.³⁷ Allerdings ist mit *S. Bischof* festzuhalten, dass die derridasche Auffassung der Gabe nicht nur der Antwortstruktur Rechnung trägt (in diesem Punkt sind sich die beiden Konzepte nahe), sondern dass sie die Verwicklung in die Aporien differenzierter und komplizierter betrachtet. *S. Bischof* hebt hervor, dass bei *Waldenfels* zum Einen die Dringlichkeit der Antwort nicht im Vordergrund stehe, und zum Anderen er nicht die Iterabilität (Wiederholbarkeit) der Frage in ihrer Versprachlichung bedenke, die einerseits eine Verfälschung, andererseits aber erst die Hörbarkeit der Frage mit sich bringt. Der „blinde Fleck der Moral“ sei bei *B. Waldenfels* besser ortbar und beschreibbar als bei Derrida, der nur seine Wiederholungen erreiche. Auch die Frage der Gewalt spiele bei *Waldenfels* keine Rolle.³⁸

2.5 Sascha Bischof: Der Anspruch des Anderen gegen die Normalisierung

Die Arbeit von *S. Bischof* selbst versucht mit Derridas Philosophie eine Ethik zu begründen, die sich von den herkömmlichen Begründungen der Moral unterscheidet. Er bezieht sich dabei sowohl auf die älteren wie auch auf die neueren Arbeiten Derridas. In einem genauen Durchgang durch die drei ethischen Themen, die bei Derrida prominent vorkommen, nämlich die Gerechtigkeit, die Verantwortung und

³⁵ „Die Grundfrage kann deshalb nicht lauten: Soll ich antworten oder nicht? Oder: Worauf soll ich antworten? Auf diese Weise würde man das Antworten selbst als ein Tun behandeln, dessen Initiative bei uns liegt. Das Antworten wäre kein Antworten mehr; denn dieses kommt mit unaufholbarer Verspätung aus dem Hören des fremden Anspruchs. Die Frage, die aus der In-Frage-Stellung erwächst, kann höchstens lauten: Was und wie soll ich antworten? Wäre jede Antwort gleich gut, so wäre sie keine Antwort mehr, die an das Gesagte anknüpft und auf fremde Angebote eingeht; gäbe es nur eine richtige Antwort, so wäre die Antwort keine richtige Antwort mehr, die erwidert. Wir erreichen hier den Punkt, wo eine Antwort als Antwort erfunden wird und sich zur kreativen Antwort steigert.“ (*B. Waldenfels*, Antwortregister 576)

³⁶ *S. Bischof*, Gerechtigkeit 35–36, weitere Verweise s. dort.

³⁷ *S.* dazu Zitat bei *S. Bischof* (Gerechtigkeit 30) und die dort befindlichen Ausführungen.

³⁸ *S. Bischof*, Gerechtigkeit 37–39.

die Gastfreundschaft, zeigt er die Genese dieser Begriffe in Derridas Werk wie auch zahlreiche ihrer Nuancen³⁹ und Verbindungen mit anderen Begriffen, sowie ihre Fruchtbarkeit für einen ethischen Diskurs.

S. *Bischof* versucht also genauestens eine begriffliche Möglichkeit zu finden, Derridas Beschäftigung mit der Ethik zu beschreiben.⁴⁰ Er situiert Derridas Ethik in einem Netz, das er mit den Stichworten „Verschiebung im Unbedingten vom Subjekt zur Andersheit“, „Gesetz der Iterabilität“, „Aporie“, „Eröffnung der Ethik in der Ökonomie der Gewalt“ und „Tout autre est tout autre“ beschreibt.⁴¹ An erster Stelle der derridanischen Ethik sieht er die Verpflichtung dem Anderen gegenüber, der in seiner Singularität der unbedingte Ausgangspunkt für eine Begründung der Ethik darstellt. Die Andersheit ist als Grundmerkmal des Anderen eben nicht durch eine herkömmliche Ableitung vom Bekannten fassbar, sondern präsentiert sich als „unberechenbar, unentscheidbar und unantizipierbar“⁴². Sie soll in jeder Begründung der Moral als Möglichkeit einer Abweichung berücksichtigt werden. Diese Berücksichtigung geschieht durch Prüfung der fundamentalen Begriffe und Erscheinungsformen des Ethisch-Politischen. Dabei werden innere Aporien entdeckt, die sich zwischen dem Anspruch des unbedingten Anderen in seiner Unfassbarkeit und einer konkreten Durchführung einer ihm gerecht werdenden Handlung ergeben. In dieser Situation trifft nach *Bischof* die Andersheit auf das Gesetz.⁴³ Durch diese aporetische Begegnung erwächst aber die einzig mögliche Ethik. Die Anfrage an jede Anwendung soll die Unbedingtheit des Anspruchs des Anderen in seiner Andersheit vor Normalisierung schützen, auch wenn dieser Schutz eben nicht normativ abgesichert wird und somit „riskiert von den pervertiertesten Kalkülen instrumentalisiert zu werden“⁴⁴. *S. Bischof* stellt diese Ethik als eine dar, die sich auf die Formel reduzieren lässt „Tout autre est tout autre“⁴⁵. Der Durchgang durch die einzelnen Begriffe soll die Verschiebungen in der Begründungsstrategie markieren,

³⁹ Mit dieser Einschränkung möchte ich die Arbeit von S. *Bischof* nicht für unvollständig erklären. An dieser Stelle soll nur der Unmöglichkeit Rechnung getragen werden, ein vollständiges Netz, in dem „das Ethische“ bei Derrida gedacht wird, zu rekonstruieren.

⁴⁰ „Das Bestreben dieser Arbeit ist es, die spezifischen Herausforderungen von Jacques Derrida zur ‚Ethik‘ zur Kenntnis zu nehmen.“ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 11.

⁴¹ Vgl. *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 469–475.

⁴² Vgl. ebd 470, auch *Gesetzeskraft*.

⁴³ „Eine solche Aporie tritt Derrida zufolge in jedem Verhältnis zum Gesetz zu Tage. Die Aporie macht das Gesetz des Gesetzes.“ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 473.

⁴⁴ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 474.

⁴⁵ Vgl. *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 477.

die weniger eine Ethik als eine Dekonstruktion der/jeder Ethik hervorbringt⁴⁶; diese bringt aber grundsätzliche Anfragen zum Vorschein, denen sich jede ethische Theorie stellen soll.

S. Bischof legt im letzten Teil seiner Arbeit einen Ausblick auf eine mögliche Rezeption der Derridanischen Dekonstruktion der Ethik (oder Derridas Ethik als Dekonstruktion der Ethik) in der Theologie vor. Es betont die fortdauernde Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie, nennt aber im Weiteren die Momente in Derridas ethischen Überlegungen, die der theologischen Thematik nahe stehen: Derridas Philosophie spricht von einem Glaubensakt (der inhaltlich nicht religiös gefüllt werden soll!); *S. Bischof* erwähnt auch Derridas Offenheit gegenüber der Theologie, die er im Gespräch mit *J.D. Caputo*⁴⁷ zugegeben hatte. Als besonders tragend erscheint der dritte Punkt, in dem *S. Bischof* auf die Macht jeder Interpretation aufmerksam macht, die durch den Grund im absolut Anderen immer wieder dekonstruiert werden kann. *S. Bischof* betont: „Gott ist der Name für diese letzte Instanz und letzte Unterschrift. Damit steht Gott für Derrida jenseits aller Kontexte und Kulturen für den wesentlich unaustauschbaren Eigennamen.“⁴⁸ *S. Bischof* plädiert für eine Theologie, die den Glauben als die Öffnung auf die ganz andere Gabe versteht, von der aus sich „eine Dekonstruktion jeder Religion ergeben kann“⁴⁹.

Diese Arbeit möchte eng an die Ergebnisse von *S. Bischof* anknüpfen. Vor allem seine sorgfältige Analyse des Ethischen soll weitgehend rezipiert werden; dies geschieht immer im jeweiligen Kontext. Die zentralen Themen, wie *S. Bischof* sie ausarbeitet, sollen berücksichtigt werden, auch wenn deren Aufteilung einer anderen Logik folgt: Nämlich der zwischen dem von außen kommenden Ereignis und der Antwort darauf, die als Verantwortung beschrieben wird. Die Zuspitzung dieser Arbeit auf das Teilthema „Vergebung“, die in dem von *S. Bischof* gezeichneten Netz erörtert wird, erlaubt es darüber hinaus, gegenüber der Arbeit von *S. Bischof*, ein ausführlicheres Gewicht auf die theologisch relevanten Zusammenhänge zu legen.

⁴⁶ Vgl. *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 469: „Die Untersuchung ist von der Frage nach dem Verhältnis von Dekonstruktion und Ethik und von der These ausgegangen, dass der Ort dieser Konfrontation aus der Sicht der Moraltheorie auf der Ebene der Moralbegründung lokalisiert werden muss. [...] Dabei wurde stets festgehalten, dass Dekonstruktion nicht zu vorschnell mit Ethik identifiziert werden darf. Mit Geoffrey Benington gesprochen kann die Dekonstruktion keine Ethik, sondern nur eine Dekonstruktion der Ethik hervorbringen, was allerdings im Widerspruch zu jeder Ethik steht.“

⁴⁷ *J. Derrida/J.D. Caputo*, *The Villanova Roundtable* 19.

⁴⁸ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 481.

⁴⁹ *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 488.

2.6 Der ethische Derrida *post mortem*

Wie es in der Philosophie paradoxerweise der Fall ist, beginnt mit dem Tod des Autors eine neue Welle der Rezeption, die das Augenmerk v.A. auf das (jetzt abgeschlossene) Gesamtwerk wirft. Anders ist dem auch nicht in den letzten Jahren seit dem Tod Derridas in Herbst 2004. Es mehren sich Monographien, die in Derridas Leben und Werk einführen, und auch Einzelthemen der letzten Jahre seines Wirkens werden sukzessiv bearbeitet. Es fällt auf, dass erst zu diesem Zeitpunkt das Thema Vergebung als ein Teil der ethisch ausgerichteten Texte Derridas wahrgenommen wird. Aus der Menge der einzelnen Arbeit sollen in dieser Arbeit 1. die einzelnen Einführungen unter dem Gesichtspunkt untersucht werden, wie sie die ethischen Themen (und in deren Kontext vor allem das Thema der Vergebung) bei Derrida behandeln, und 2. die Texte im Mittelpunkt stehen, die die Vergebungsproblematik bei Derrida explizit untersuchen.

2.6.1 Einleitungen in Derridas Philosophie

Zu den kurz nach Derridas Tod erschienenen Einleitungen über sein Werk gehört *How to Read Derrida* von P. Deutscher (erschienen 2005). Sie beschäftigt sich sowohl mit den früheren Themen wie *Différance* und *Supplement* wie auch mit den politischen Themen. Ein Kapitel ist ausdrücklich der Gabe und der Vergebung gewidmet. Die Einführung in diese beiden Themen bleibt allerdings oberflächlich. Bei dem Thema Vergebung bezieht sich P. Deutscher lediglich auf *Le Siècle et le Pardon*. Deutscher erwähnt die Unmöglichkeit der Vergebung und Derridas Appell, das Unvergebbare zu vergeben, reduziert allerdings die Unmöglichkeit der Vergebung auf die Erfahrung einer Vergebung, die schwer zu gewähren ist, und berücksichtigt nicht Derridas philosophische Reflexion auf die grundlegende Unmöglichkeit der Vergebung⁵⁰. P. Deutscher erwähnt ebenfalls die Unmöglichkeit der Vergebung im politischen Kontext und betont Derridas Forderung nach einer Vergebung ohne Souveränität. Mehr als an einer Ergründung dieser Aussagen ist sie

⁵⁰ „True forgiveness would have to forgive the unforgivable. Derrida is amplifying our sense that something is amiss if forgiveness is too easily given. If the pardon is to count for something, we must be uncertain that we can be forgiven; the forgiveness must be hard won. If the forgiveness is too easily given there is no real forgiveness. We know that the easier we find it to forgive someone, the less forgiveness is worth. At the extreme, a forgiveness that costs and means nothing, hardly counts. The tougher, the more meaningful. Thus, perhaps only an impossible forgiveness – the forgiveness of which can't be forgiven – would be true forgiveness.“ P. Deutscher, Derrida 79.

allerdings an deren politischen Auswirkung interessiert. Sie vergleicht im weiteren Verlauf des Kapitels Derridas Konzept von Verantwortung und Gastfreundschaft mit den Theorien des Postkolonialismus von *G.C. Spivak* und *H. Bhabha*, ohne auf die Vergebung bei Derrida zurückzukommen. Somit könnte man Deuschers Beschäftigung mit Derridas Konzept von Vergebung als eine Lektüre verstehen, die wesentlich mehr an politischer Anwendbarkeit der Derridanischen Philosophie interessiert ist als an einer Klärung von Derridas Intention.

Auch die 2006 erschienene *Jacques Derrida: A Biography* von *J. Powell* beschäftigt sich mit Derridas politischen Themen. Er bindet sie in Derridas biographische Entwicklung ein und liefert somit ein Bild von Derridas Philosophie, die als ein Wechselspiel zwischen eigener Entwicklung und Reaktion auf das politische Geschehen sowohl in Frankreich als auch auf der Bühne der Weltpolitik verstanden wird. *J. Powell* behandelt auch gesondert das Thema der Vergebung: Er widmet der Darstellung von *Le Siècle et le Pardon* ein eigenes Kapitel. Er konzentriert sich allerdings auf die Darstellung des Konflikts zwischen dem globalisierten politischen Verständnis der Vergebung und dem Anspruch an Vergebung, den Derrida bringt und den *J. Powell* „biblical standard of virtue, which will not compromise“ nennt. *J. Powell* bietet keine weitere inhaltliche Ausführung, wie diese „Tugend“ der Vergebung bei Derrida zu verstehen ist.⁵¹ Er betont allerdings Derridas Rückgriff auf die christliche Tradition und versteht Derridas Philosophie als ein Appell an die christliche Tradition, sich konsequent auf eigene Wurzel zu besinnen.⁵²

*J. Powell*s Reflexion auf Derridas Konzept der Vergebung bringt wenig zu Klärung inhaltlicher Schwierigkeiten wie auch zu dessen Beziehung zu anderen politischen Themen. Sie zeigt allerdings die chronologische Zuordnung einzelner Themen bei Derrida und deren Entwicklung im Bezug zu politischen Ereignissen.

Auch die 2007 erschienene Einleitung in Derridas Philosophie von *M. Dooley* und *L. Kavanagh* widerspiegelt die politischen Themen in Derridas Philosophie. Sie teilt Derridas Denken in vier Bereiche: 1. Identität und Trauer, 2. Philosophie und

⁵¹ Die einzige Ausführung, die Powell zu Derridas Verständnis der Vergebung liefert, ist folgende: „To this half-light of false, halfway professions, nervous reactions, ghosrly mixing of honest virtue and pretence in the name of economic advantage, Derrida brings the harsh, biblical standart of virtue which will not compromise. It is the promised and genuine, impossible, true, forgiveness and repentance, rather than the sort of thing which heads of state practise as part of their job, and as a routine.“ *J. Powell*, Derrida 218.

⁵² „In Derrida’s late triadic scheme – of the pure instance of the concept, the circumstances limiting the use of the pure concept, and the final impossible choise between the two – the Christian religion-media plays the role of what is now taking place contrary to, but not too distant from, this triad of good conduct. However, this is not to say that the Christian world is bad through and through, it is only that this is not religious or Christian enough.“ *J. Powell*, Derrida 218.

Sprache, 3. Psychoanalyse und Phänomenologie und 4. Ethik und Politik.⁵³ Vergebung als ein bedeutendes Thema Derridas Philosophie wird allerdings nicht rezipiert. *M. Dooley* and *L. Kavanagh* betonen eine Kontinuität von Derridas Philosophie und dass ein politisches Interesse schon Derridas frühe Werke prägte.⁵⁴ Die Aufmerksamkeit der Autoren gilt bei den ethisch-politischen Themen der Gastfreundschaft, der Gerechtigkeit, der Verantwortung und der Demokratie. Es ist in diesem Kontext verwunderlich, dass Vergebung nicht erwähnt wird, zumal sich die Autoren bei dem Thema Gastfreundschaft auf die im Englischen erschienene Zusammenstellung zweier Texte „On Cosmopolitanism and on Forgiveness“ beziehen. Auch bei der Thematisierung der Verantwortung dem anderen gegenüber wird Vergebung nicht erwähnt. Die grundlegende Verbindung zwischen den Grundlagen der Ethik, wie sie Derrida versteht, und der Vergebung wird hier nicht gesehen.

Eine Besonderheit in diesem Kontext bildet das 2006 erschienene Buch von *T.W. Jennings*, *Reading Derrida – Thinking Paul*, das im strengen Sinne keine Einleitung ist. Diese theologisch ausgerichtete Monographie greift Derridas ethische Themen auf und vergleicht diese mit dem paulinischen Denken. Das Anliegen des Buches ist es, sich von Derridanischen Fragestellungen zu einem „Überdenken“ der paulinischen Themen inspirieren zu lassen.⁵⁵ Er widmet sich den Themen Gerechtigkeit und Gesetz, Gewalt, Gerechtigkeit als Gabe, Verpflichtung, Gastfreundschaft, Ethik und Politik und Vergebung. Bei jedem Thema stellt er zuerst die Derridanische Problembeschreibung dar und zeigt, wie diese Fragestellung auch in der Argumentation des Paulus eine Rolle spielt.

Im Hinblick auf Vergebung findet er Korrelationen im Verständnis des Anderen als Gabe, in der Beschreibung des ethischen Grunddilemmas als Unmöglichkeit des Erreichens der Gerechtigkeit, in der Notwendigkeit der Vergebung, in der Verwandtschaft zwischen Vergebung und Gabe und in der Inkommensurabilität der Vergebung dem Gesetz gegenüber.⁵⁶

⁵³ Vgl. *M. Dooley/L. Kavanagh*, *Derrida V*.

⁵⁴ „But this attempt to identify a theoretical ‚turn‘ in Derrida’s work fail to take account of the primary role that the ethical and the political have played in Derrida’s texts from the very beginning.“ *M. Dooley/L. Kavanagh*, *Derrida* 107.

⁵⁵ „In this chapter, I wish to demonstrate several ways that a reading of Derrida may help to rethink some of the issues with which Paul was concerned, especially in his letter to those who were living in the capital of the empire, Rome. The task, then, of this essay, or though experiment, is to determine how some of the issues which Paul is wrestling in Romans are illuminated by a reading of Derrida.“ *T.W. Jennings*, *Reading 1*.

⁵⁶ Vgl. *T.W. Jennings*, *Reading* 140–156.

Wichtiger als die einzelnen Ergebnisse ist allerdings der methodologische Vorgang und die Grundintention dieses Buches, sich von Derridas Fragestellungen inspirieren zu lassen um biblische Fragestellungen besser verstehen zu können. Dieses Verfahren wird auch in der vorliegenden Arbeit angewendet.

2.6.2 Michael Janover: The Limits of Forgiveness

Zu der zweiten Gruppe von Derridas Rezeptionen gehören v.A. drei Artikel. Allen ist gemeinsam, dass sie keinen systematischen Überblick über die Aspekte der Vergebung bei Derrida darbieten, sondern sich auf Einzelaspekte beschränken und diese mit eigenen Konzepten versuchen zu verbinden.

M. Janover vergleicht in seinem Artikel die Konzepte der Vergebung bei H. Arendt und J. Derrida. Er stellt beide Konzepte vor und macht den entscheidenden Unterschied zwischen beiden an deren Umgang mit dem „radikal Bösen“ fest: „For Arendt, radical evil defies understanding, but defines what remain unforgivable. For Derrida radical evil is what prompts and calls for forgiveness itself.“⁵⁷ Derridas Konzept ist für *M. Janover* zwar bedeutend in seiner Fähigkeit, das menschliche Handeln der Logik der Vergeltung zu entziehen, sein Anspruch verlange aber – so Janovers Überzeugung – nach dem, was menschliche Fähigkeiten übersteigt und nur als „übernatürlich“ bezeichnet werden kann:

„But the idea of radical, pure forgiveness may call for hope beyond any human hope. Despite Derrida’s wonderful interweaving of political, historical, literary and philosophical understandings, and despite his ardent moral seriousness, radical forgiveness is finally indistinguishable from the supernatural, more than human, grace of divine absolution. It soars high above any conceivable acts of human forgiveness.“⁵⁸

Das Konzept der Vergebung wie es H. Arendt vorstellt, stelle dagegen eine Vergebung innerhalb menschlichen Möglichkeiten dar. Diesen Weg sieht *M. Janover* als den realistischeren und schließt sich dem am Ende seines Artikels an.

Die Überlegungen *M. Janovers* zum Derridanischen Konzept der Vergebung stellen ganz klar zwei entgegengesetzte Konzepte, das von Derrida und das von Arendt, dar. In seiner Einschätzung des Derridanischen Konzepts als eines, das sich auf eine „übernatürliche“ Möglichkeit bezieht, ist er m.E. zu kurz greifend. In dieser Form wird eben die Möglichkeit der Vergebung beschnitten, sich jeglicher logischen Ableitung aus den Umständen zu entziehen und paradox zu „geschehen“, auch auf der zwischenmenschlichen Ebene. Auch die Polemik, die *M. Janover* an die Adresse

⁵⁷ *M. Janover*, Limits 231.

⁵⁸ *M. Janover*, Limits 231.

Derridas führt und in der er ihm vorwirft, jenseits der Entscheidung der Opfer Regeln für die Vergebung aufstellen zu wollen,⁵⁹ verfehlt die Intention Derridas gänzlich, der eben die Opfer als die allein zuständigen für die Vergebung ansieht⁶⁰.

2.6.3 Richard J. Bernstein: The Aporia of Forgiveness?

Ganz auf seine eigene philosophische Schwerpunktsetzung ist der Artikel von *R.J. Bernstein* ausgerichtet. Einerseits stellt er Derridas Auffassung von Vergebung anschaulich dar, andererseits führt er die Kategorien des „Urteils“ und der „Kenntnis“ als entscheidend für jeden Vorgang der Vergebung ein.⁶¹ Diese Begriffe benutzt er allerdings nicht gänzlich polemisch gegenüber Derridas Gebrauch: Wehrt sich Derrida gegen die Annahme, die Vergebung wäre durch ein Urteil, das sich auf eine Kenntnis der Sache stützt, zu erreichen, geht *R.J. Bernstein* von einer basalen Definition der Urteilskraft aus, mit der zu entscheiden ist, ob ein Verbrechen vergebbar oder unvergebbar ist.⁶² Hiermit scheint sich der Artikel vor einer in Derridas Texten nicht vorhandenen Forderung abzugrenzen, bei dem Akt der Vergebung wäre es nicht möglich, Urteile über die Tat und den Täter zu treffen. Dies bestreitet Derrida an keiner Stelle, sondern er macht klar, dass diese Urteile nicht zur Vergebung im „eigentlichen“ Sinne des Wortes führen.

2.6.4 Christian Lotz: The Events of Morality and Forgiveness

Der nächste Artikel, der sich mit der Thematik der Vergebung auseinandersetzt, zeigt, wie Derridas Begriff der Vergebung mit seiner Auffassung der Entscheidung und des Ereignisses einerseits und mit dem kantischen Begriff der unbedingten Moral andererseits zusammenhängt. *Ch. Lotz* kommt in diesem Artikel zu dem klaren Ergebnis, dass Vergebung nach Derrida sowohl an der Unbedingtheit der Moral teilhat, wie sie Kant fordert, wie auch den Ereignischarakter einer

⁵⁹ Vgl. *M. Janover*, Limits 232: „But this can only ever be a fraught process and it can only ever proceed from the actions or considerations of the (primary or secondary) victims. There can be no recipe for forgiveness cooked up by philosophers [...]“

⁶⁰ Auch wenn auch ihnen die Vergebung in ihrem Ereignischarakter jedesmal ein wenig entzogen bleibt.

⁶¹ „I am inclined to say that forgiveness has *everythig* to do with *judgemen*, and frequently, knowledge is crucial for making a responsible decision to forgive or not to forgive.“ *R.J. Bernstein*, The Aporia 399.

⁶² „In short, there are important and consequential differences concerning what one judges to be unforgivable and forgivable.“ *R.J. Bernstein*, The Aporia 401.

Entscheidung würdigt.⁶³ Aus dieser Anbindung ergebe sich eine Radikalisierung des Begriffes der Vergebung, die dazu führe, dass Vergebung ohne jeden Grund geschieht. *Ch. Lotz* würdigt diese Radikalisierung und fasst deren Auswirkung auf das Unverzeihliche folgendermaßen zusammen:

„Only an unconditional view on forgiveness includes both: (1) that it can never be demanded, never be expected, and never be foreseen that the unforgivable should or will be forgiven, and (2) that, *therefore*, forgiving the unforgivable must always be possible.“⁶⁴

Dieser Artikel zeigt nicht auf, dass der derridanische Begriff der Vergebung in bestimmten Situationen eine unerwartete Öffnung bringen kann, sondern dieser Begriff wird sowohl anderen ethischen Überlegungen Derridas als auch der kantischen Tradition zugeordnet. In diesem Anliegen steht er dieser Arbeit sehr nahe.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Beschäftigung mit den ethischen Themen bei Derrida in den Jahren nach seinem Tod zunahm und dass die Behauptung, Derrida wäre ein Philosoph, der sich um das Ethisch-Politische nicht kümmert, als unhaltbar abgelegt wurde. Die Zahl der Einzelrezeptionen der Derridanischen Themen folgt allerdings weniger einem systematischen Interesse an ihnen, sondern diese werden jeweils in die eigenen (Forschungs-)Kontexte eingebettet.

2.7 Die Einordnung dieser Arbeit im Derrida-Diskurs

Die oben vorgestellten Ansätze verfolgen eine andere Strategie als diese Arbeit. Die meisten befassen sich mit der Fragestellung, ob und wie weit Derridas Philosophie für einen ethischen Diskurs fruchtbar gemacht werden kann.

Die vorliegende Arbeit knüpft an die Spielart der Derrida-Rezeption an, die 1. eine Kontinuität in der Philosophie Derridas annimmt und 2. die Fruchtbarkeit seiner Texte für den ethisch-politischen Diskurs würdigt. Mit den Arbeiten von *S. Critchley* und *S. Bischof* sollte weitgehend nachgewiesen sein, dass die Rede von einem Bruch innerhalb der Philosophie Derridas seinem Anliegen nicht angemessen ist. Die Frage nach der Beziehung zum Anderen und nach der Gewalt, die für seine ethische Arbeit (ob sie sich dem Gesetz, der Gabe oder der Gastfreundschaft widmet) von genuin grundlegender Bedeutung ist, ist schon für den Text *Violence et Métaphysique* bestimmend. Genauso kann man mit Critchley die Methode der Dekonstruktion, die

⁶³ „In what follows I will show – with Derrida – that the act of forgiving is an event that escapes instrumental rationality because it is based on both (1) the unconditionality of ‚morality‘ and (2) the event-character of the act and decision itself.“ *Ch. Lotz*, *The Events* 267.

⁶⁴ *Ch. Lotz*, *The Events* 269.

sich den „klassischen“ Texten der Philosophie widmet und sie nicht einfach interpretiert, sondern sie auf ihre eigenen inneren Unstimmigkeiten befragt, als eine Art der Betonung der Andersheit des Anderen in jeder Art von Text verstehen.

Die Veränderung, die sich etwa seit Anfang der 90er Jahre in den Texten Derridas eingestellt hat, ist primär inhaltlicher Natur. Seine beispielhafte Dekonstruktion der herkömmlichen Begriffe des Rechts, der Gastfreundschaft, der Gabe und nicht zuletzt der Vergebung haben nur die Möglichkeiten der Dekonstruktion aufgezeigt, die sich nicht nur mit „Literatur“ sondern auch mit Texten, die die Grundlagen der ethisch-politischen Ordnung der Gesellschaft darstellen, auseinandersetzen kann. Da jede Art von Texten einen Einfluss auf die Werte der Gesellschaft ausübt, kann hier behauptet werden, dass die gesellschaftskritische Funktion der Dekonstruktion mit Derridas Zuwendung zu den oben genannten Themen in neuen Kontexten aktualisiert wurde.

In Anknüpfung an dieses Verständnis versucht der erste Hauptteil dieser Arbeit in einem ersten Schritt Derridas Auseinandersetzung mit der Vergebung in den Kontext seiner ethisch-politischen Bemühungen einzuordnen. Mit dieser Einordnung soll die praktische Relevanz seiner Philosophie auch für den hier behandelten Begriff gewährleistet werden.

Derrida entwickelt seinen Begriff der Vergebung nicht nur als Fortsetzung seines eigenen ethischen Denkens, sondern auch in Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Entwürfen. Auch wenn zu seinem Hintergrund unbestritten die in den Texten über Vergebung nicht explizit genannten philosophischen Traditionen gehören, bezieht er sich prominent auf zwei Autoren: *H. Arendt* und *V. Jankélévitch*. Die Auseinandersetzung mit *V. Jankélévitch* bestimmt entscheidend die Dynamik sowohl von *Le Siècle et Pardon* wie auch von *To Forgive*. Aus diesem Grund sollen in einem zweiten Schritt des ersten Hauptteils dieser Arbeit die im deutschsprachigen Raum noch nicht ausreichend bekannte Texte über Vergebung von *V. Jankélévitch* vorgestellt werden.

Da Derrida selten ein Thema isoliert behandelt, sondern jeweils zahlreiche Beziehungen zu anderen Themen wie auch zu anderen philosophischen Texten herstellt, soll am Beispiel eines zentralen Textes zum Thema Vergebung, des Interviews *Le Siècle et le Pardon*, diese Vernetzung des Themas in einer Art Kommentierung möglichst genau aufgezeigt werden. In diesem Schritt soll nicht nur Derridas Methode aufgedeckt werden, mit der er sich unterschiedlichen Themen

nähert, sondern auch inhaltlich auf möglichst viele Nuancen seines Verständnisses der Vergebung hingewiesen werden, die bei einer oberflächlicheren Lektüre der Texte abhanden kommen könnten.

Auf diese Weise für viele wichtige Spielarten des Themas sensibilisiert, soll in einem nächsten Schritt der (ein wenig straffere) Durchgang durch weitere Derridas Texte folgen, die sich mit dem Thema der Vergebung befassen. Hier soll vor allem auf Themen geachtet werden, die in *Le Siècle et le Pardon* nicht vorkommen sowie auf Verschiebungen geachtet werden, die zwischen den einzelnen Texten stattfinden. So soll ein möglichst vollständiges Bild über die derridanische Auffassung der Vergebung gewonnen werden, das in den zwei nächsten Hauptteilen als Grundlage einer theologischen Auseinandersetzung dienen soll.

Diese Arbeit versteht sich als eine Weiterführung der Dekonstruktion eines spezifischen Begriffs im Kontext der Theologie. Im Unterschied zu dem in anderen Arbeiten schon Geleisteten geht es hier nicht darum, eine „nachderridanische“ Ethik zu entwickeln, sondern den Vorgang der Dekonstruktion als eine Anfrage „von innen“ auf die vorhandenen theologischen Konzepte anzuwenden. Mit der Verankerung der Vergebungsproblematik in einen ethisch-politischen Kontext möchte diese Untersuchung auch die Theologie mit einem gesellschaftlich sensiblen Thema konfrontieren.

*3. Vergebung auf dem Hintergrund der Ethik: Hinführungen und Umrandungen*⁶⁵

Derridas Texte und Äußerungen zur Problematik der Vergebung gehören zu seinen Beschäftigungen mit politischen Themen und berücksichtigen immer die politische Dimension des Begriffes/der Problematik. Die Aporien⁶⁶, die Derrida für Vergebung beschreibt, sind Aporien, die sich durch alle Felder von Derridas Arbeit

⁶⁵ Der Titel dieses Kapitels soll die grundsätzliche Eigenart jeder Arbeit über Derrida zum Ausdruck bringen: Weil sich seine gesamte Philosophie wie ein Gewebe, ein „Textus“, verhält, ist es schwierig den Hintergrund auszusuchen, der das von dem jeweiligen Derrida-Rezipienten ausgesuchte Muster in seiner Komplexität erscheinen lässt, ohne dass man die ganze Struktur des Gewebes beschreiben muss. Hinführungen können auch von dem Wege verführen und Umrandungen das Entscheidende verfehlen. Aber diese durchaus denkbaren Möglichkeiten gehören zu den „Berufsrisiken“ jeder Derrida-Arbeit.

⁶⁶ Der Begriff der Aporie benutzt Derrida für die Beschreibung einer Grenze bei ethisch-politischen Handeln: Der Anspruch des Handelns, wie ihn die Begriffe wie „Gerechtigkeit“, „Gastfreundschaft“, „Vergabung“ u.a. beinhalten, lässt sich in der Durchführung nicht (bzw. nie) einhalten. Trotzdem behauptet Derrida, dass diese ethisch-politischen Begriffe nur in dieser Unmöglichkeit der Durchführung ihren „eigentlichen“ Sinn bewahren.

hindurchziehen, die an der Grenze zwischen Ethik und Politik liegen. Die Grundlage der derridanischen Ethik lässt sich als ein Anschluss an die von Lévinas verstehen. Das grundlegende Prinzip kann – natürlich sehr verkürzt – als eine Forderung beschrieben werden, der Andersheit jedes Anderen gerecht zu werden. Anders formuliert: Gerecht werden dem Anderen in seiner Andersheit ist die einzige Anforderung der Ethik. Diese anfänglich scheinbar klare Voraussetzung verstrickt sich bei dem Versuch einer Durchführung in zahlreiche Aporien, die die Grenzen der so gedachten Ethik aufzeigen. Diese Grenzen sollen nicht vom ethischen Handeln abhalten, sondern das Ungenügen jedes Handelns im Hinblick auf die eigene ethische Grundforderung, nämlich die Andersheit des Anderen zu wahren, aufzeigen. Die Unmöglichkeit einer Ethik soll zu einem ethischen Handeln motivieren, das noch intensiver nach Wegen sucht, die den Anspruch des Anderen zumindest ansatzweise erfüllen können.⁶⁷ Sowohl die Unmöglichkeit eines ethischen Handelns wie auch eine Möglichkeit trotz der Unmöglichkeit werden mit Hilfe einiger Denkfiguren beschrieben, die bei allen ethischen Themen (also auch bei der Problematik der Vergebung) zu Sprache kommen und die hier kurz skizziert werden sollen.

Der aporetische Charakter aller ethisch-politischen Begriffe könnte mit den Kategorien der „unmöglichen Verantwortung“ und des „Ereignisses“ charakterisiert werden. Die Abgrenzung dieser beiden Kategorien folgt der ersten Intuition, dass ethische Handlungen bei Derrida eine Bewegung zwischen Außen und Innen darstellen, wobei Verantwortung für die Bewegung des Ich mit allen ihren Aporien steht, während Ereignis für das steht, was auf mich zukommt. Allerdings lassen sich diese zwei Bewegungen nicht voneinander trennen, weil sie immer nur in der Verwiesenheit aufeinander zu erfahren sind.

3.1 Die unmögliche Verantwortung

3.1.1 Verantwortung

Das erste Schlüsselwort in der Mind-Map, die als Hintergrundfolie allen politisch-ethischen Überlegungen Derridas zugrunde liegt, ist die Verantwortung. Sie soll zu

⁶⁷ So versteht auch *D. Krauß* die derridanische Auffassung der Gerechtigkeit: „Die Dekonstruktion des Rechts ist nicht Ausgangspunkt für moralischen Nihilismus. Der Vorwurf des Nihilismus sei vielmehr der klassische Versuch, kritische Fragen nach der Legitimation und Richtigkeit von juristischen und moralischen Systemen zu diskreditieren. Gerade der Moment der beängstigenden Aufhebung der alten Fundamente, der *epoché*, begründe die Forderung nach mehr Gerechtigkeit, nach mehr Verantwortung. Gerade aus dem Wissen um das Vakuum, so glaubt Derrida, entsteht eine neue Verantwortung, die die alte sogar überbietet. Die Dekonstruktion alter Gewissheiten sei sogar identisch mit dieser neuen Verantwortung, der neuen Gerechtigkeit.“ *D. Krauß*, Die Politik der Dekonstruktion 184.

Anfang als die wichtigste Figur dargestellt werden. Schon der deutsche Begriff „Verantwortung“ verweist auf „Antwort“, was auf einen sekundären Charakter dieser Denkfigur hinweist.

Verantwortung konstituiert sich nach Derrida als eine Antwort auf den Ruf des Anderen, der mir begegnet. Es ist dieser Ruf, das Antlitz des Anderen, seine Bedürftigkeit oder seine Bitte, die das ethische Handeln hervorrufen; und der Inhalt des Handelns bzw. der Antwort orientiert sich nicht an einer allgemeinen Norm, sondern an der Frage des Anderen. Dieser Vorgang der Antwort stiftet nicht nur die Beziehung zum Anderen, sondern gleichzeitig das Ich in der Verantwortung zum Anderen. So ist nach Derrida keine Subjektivität ohne Verantwortung möglich.

Dieses Verständnis der Ethik als Grundlage der Metaphysik übernimmt Derrida von Lévinas. Im Rahmen dieser Arbeit kann auf die Beziehung zwischen Derrida und Lévinas nicht im Einzelnen eingegangen werden⁶⁸, es sei nur bemerkt, dass Lévinas' Konzept von Derrida einer dekonstruktiven Lektüre unterzogen wurde, die die ersten Aporien der so verstandenen Ethik zutage brachte. In seinem 1967 veröffentlichten Artikel *Violence et Métaphysique*⁶⁹ weist Derrida darauf hin, dass in einem solchen Geschehen „Vom-Angesicht-zum-Angesicht“ trotz der Dringlichkeit und Unbedingtheit des Anspruchs, den der Andere an mich richtet, eine Vermittlung vorhanden ist: Diese Vermittlung geschieht durch die Sprache, die das Verständnis der Frage und der Antwort in diesem Geschehen ermöglicht. Diese „Sprache“, in der ich die Frage des Anderen wahrnehme und in der ich dem Anderen so antworte, dass er die Antwort überhaupt vernehmen kann, ist aber schon eine Interpretation und damit gewaltsames Beeinflussen, eine Reduktion der unbedingten Bitte auf eine nur eine oder wenige Intentionen beinhaltende Antwort. Somit wird – auch in der ersten Begegnung, auch in einer um den Anderen bemühten Antwort – immer schon Gewalt, Missverständnis und eine nicht ausreichende Verantwortung für den Anderen verankert.

Aus dieser ethischen Grundsituation entwickelt sich auch jedes politische Handeln. Derrida widmet sich dieser Frage ausführlich in seinem Artikel *Donner la Mort*, dt.

⁶⁸ Eine ausführliche Auseinandersetzung findet sich bei S. Bischof, Verantwortung 264–311, bei S. Critchly, Ethics 107–144 und bei M. Zlomislic, Aporetic Ethic 67–77.

⁶⁹ *Violence et Métaphysik* ist Derridas erster Text, in dem die Frage der Verantwortung aufkommt. Die Frage der Verantwortung dem Anderen gegenüber bleibt seitdem aktuell und wird von Derrida in ihrer Bedeutung in unterschiedlichen politisch-ethischen Zusammenhängen als entscheidende Größe eingespielt. Die Bedeutung des Begriffs der Verantwortung hat auch S. Bischof in seiner Studie erkannt. Nicht nur, dass er ihr ein ganzes Kapitel widmet, er bemerkt auch: „Die Frage der Verantwortung durchzieht Derridas Werk noch expliziter als das Gerechtigkeitsproblem.“ S. Bischof, Gerechtigkeit 263.

Den Tod geben, in dem er die Geschichte Europas als eine Geschichte der Verantwortung darstellen möchte. Verantwortung wird hier freilich als die Beziehung zu einem singulären Anderen verstanden, die sich jeder Verallgemeinerung entzieht. Derrida knüpft in diesem Artikel an mehrere Philosophen an, die sich mit den philosophischen Grundlagen Europas auseinandergesetzt haben. Er zeichnet die Geschichte Europas als eine Entwicklung, die zwischen der Suche nach allgemeinen Ideen und der Verpflichtung zur Singularität stattfindet. Für die allgemeinen Ideen steht nach Derrida der Platonismus, für die Verpflichtung dem einzelnen Anderen gegenüber das Christentum.

Derrida versucht dieses Konzept vor allem auf dem Hintergrund der *Ketzerischen Essays* des tschechischen Philosophen *J. Patočka* zu entwickeln, er zeigt aber auch, wie schon *M. Heidegger* diesem Konzept der Verantwortung nicht widerspricht.

Derrida betont den sekundären Charakter der Verantwortung: Sie ist nie eine rein spontane Bewegung, sondern immer schon eine Antwort auf die Gabe, die ich vom Anderen empfangen. Derrida meint mit dem Anderen eine andere Person – vor allem an den Stellen, wo er sich an Lévinas anlehnt –; schließt aber auch nicht die Andersheit in mir selbst aus – dies zumindest da, wo er an die Philosophie Heideggers anknüpft.⁷⁰

Die Verantwortung ist nach Derrida die Antwort auf die *Gabe* des anderen: Diese Gabe beschreibt er im Anschluss an Patočka als eine Gabe der Güte. Derrida zitiert Patočka mit eigener Weiterführung des Themas:

„Das verantwortliche Leben wird darin als eine Gabe von etwas begriffen, das schließlich, wenn es auch den Charakter des Guten hat [also im Herzen dieser Gabe das platonische *agathon* bewahrt], zugleich Züge eines Unzugänglichen und dem Menschen für immer Übergeordneten erlangt – die Züge des Mysteriums, welches das letzte Wort bewahrt. (hervorgehoben von J.D.)“⁷¹

Derrida schlussfolgert in Anknüpfung sowohl an Patočka als auch an Lévinas, dass daher eben eine Ethik nicht als eine Anpassung an objektive Werte möglich ist, sondern nur als eine Beziehung zum Anderen⁷²:

⁷⁰ „Das Dasein* muß zunächst sich selbst verantworten, für die Selbigkeit seiner selbst bürgen (*repondre de lui-même*) und empfängt den Ruf von nirgendwo sonst als aus sich selbst. Das hindert nicht daran, daß der Ruf gleichwohl über es herfällt: er fällt *über es von Drinnen* her, er zwingt sich ihm auf autonome Weise auf, und dies wäre somit die Wurzel der Autonomie im kantischen Sinne [...].“ *Den Tod geben* 373.

⁷¹ Zitiert nach *Den Tod geben* 368.

⁷² Diese Bewegung wird schon an einer anderen Stelle des Textes in einer Interpretation Patočkas angedeutet. Patočka setzt sich mit dem Platonismus auseinander und beklagt seine Tendenzen zur Objektivierung, der sogar die Verantwortung unterstellt werden soll. An dieser Stelle interpretiert

Unter welcher Bedingung kann es Verantwortung geben? Unter der Bedingung, daß das Gute nicht mehr eine objektive Transzendenz sei, ein Verhältnis zwischen objektiven Dingen, sondern der Bezug auf den Anderen, eine Antwort auf den Anderen: Erfahrung der persönlichen Güte und intentionaler Bewegung.“⁷³

Hiermit wird nach Derrida die ethische Wende von objektiven Werten zur Verantwortung für Derrida begründet. Verantwortung wird zwar als vom Wissen abhängig dargestellt; das Wissen um die Umstände der Entscheidung machen eine Entscheidung erst aus, eine Entscheidung muss aber gleichzeitig mehr tun, als nur dem Wissen zu folgen, sonst „ist sie keine verantwortliche Entscheidung mehr – es ist die technische Umsetzung eines kognitiven Dispositivs, die bloße maschinelle Entfaltung eines Theorems.“⁷⁴ Aber auch die Verantwortung, mit der ich mich auf die Gabe des Anderen beziehe, ist durch Aporien und Unzulänglichkeiten eingeschränkt.

Die erste Einschränkung der Verantwortung ist die Singularität: Die Verantwortung kann nur von einem Einzelnen übernommen werden, was eine Einbettung dieser Ethik in ein gesellschaftliches System erschwert.

Die Singularität wird durch ihren Bezug zum Tod bestimmt, der gleichzeitig ihre Bedingung wie ihre Grenze darstellt. Daraus ergibt sich die erste Aporie der Verantwortung als Antwort auf die Gabe des Anderen:

„Doch der so hergeleitete Sterbliche ist einer, von dem dieselbe Verantwortung verlangt, daß er nicht nur an einem objektiven Guten teilhabe, sondern an einer unendlichen Liebesgabe, einer selbstvergessenen Güte. Strukturelle Disproportion, Dissymetrie zwischen dem endlichen und verantwortlichen Sterblichen einerseits und der unendlichen Güte der Gabe andererseits.“⁷⁵

Diese Dissymetrie hat die grundsätzliche Verstricktheit in die Schuld zur Folge, die sich aus der Unzulänglichkeit der Verantwortung ergibt. Sie markiert die Aporie der Verantwortung, die nie genug geben kann. Diese Schuld, die ich dem Anderen gegenüber trage, bestimmt andererseits auch die Grundstruktur der Vergebung, die sich an erster Stelle als Bitte um Vergebung in Hinblick auf diese Schuld versteht⁷⁶:

„Dieses Schuldigsein ist so ursprünglich wie die Urstunde. Vor jedem bestimmten Vergehen: insofern ich verantwortlich bin, bin ich schuldig. [...] Das Schuldigsein ist der Verantwortung inhärent, weil die Verantwortung sich selbst stets ungleich ist: man ist niemals verantwortlich genug.“⁷⁷

Derrida folgendermaßen: „Der Objektivität der Erkenntnis gar die Verantwortung zu unterwerfen‘ heißt offensichtlich in den Augen Patočkas – und wie hier nicht unterschreiben, was er hier darunter mitversteht? – die Verantwortung zu annullieren.“ *Den Tod geben* 353.

⁷³ *Den Tod geben* 378. Die Intentionalität als Grundlage für eine ethische Beziehung verlangt auch Jankélévitch; an diesem Punkt ähneln sich die beiden Philosophen schon vor deren Bezug zur Vergebung.

⁷⁴ *Den Tod geben* 353.

⁷⁵ *Den Tod geben* 379.

⁷⁶ Zum Schuldigsein als Bedingung *sine qua non* der Verantwortung s.u.

⁷⁷ *Den Tod geben* 379.

Zu der so aufgefassten Grundstruktur der Verantwortung gehört nach Derrida immer eine Abweichung von der Norm. In *Den Tod geben* nennt er diese Abweichung „Ketzertum“ oder „Häresie“. Diese Abweichung birgt in sich auch immer ein Geheimnis: Geheimnis als etwas, was sich der Norm entzieht, etwas, vorauf die Verantwortung in ihrer Beziehungsstruktur antwortet und was sie nicht genau kennt. Das Geheimnis ist das Geheimnis der anderen Person. Die Wahrung des Geheimnisses und die Abweichung von der objektivierbaren Norm machen die Verantwortung als eine ethische Kategorie am meisten angreifbar.

„Der *Häresie*, der *airesis* als der Wahl, Auswahl, Bevorzugung, Neigung, Parteinahme, das heißt Entscheidung? Aber auch als (philosophische, literarische oder religiöse) Schule, die dieser entschiedenen Parteinahme entspricht? Und schließlich als Ketzertum im durch das Vokabular der katholischen Kirche fixierten und seither verallgemeinerten Sinne, nämlich als eine Abweichung in der Lehre, der Doktrin [...]. Dann aber ist dieses Ketzertum in dem Maße, wie es stets die Abweichung bezeichnet, wie es sich stets *in Abweichung, in Abstand* zu dem hält, was öffentlich und bekanntermaßen verkündet wird [...].“⁷⁸

Eine so verstandene Verantwortung, die gleichzeitig dem Andern gerecht zu werden versucht, dabei aber nicht auf allgemeine Prinzipien zurückgreift, ist schnell dem Vorwurf des Subjektivismus ausgesetzt. Dieser Vorwurf bewegt aber die weiteren Ausführungen Derridas kaum. Vielmehr zeichnet er auf, in welche weiteren Aporien sich die so verstandene Verantwortung selbst verstrickt.

Schon der Versuch einer positiven Annäherung an das derridanische Verständnis der Verantwortung hat gezeigt, dass die so verstandene Verantwortung bei der Suche nach einer angemessenen Antwort auf den Anderen notwendigerweise an ihre Grenze stößt. Die wichtigsten Grenzen (Aporien) der Verantwortung sollen deswegen aufgezeigt werden.

3.1.2 Aporien der Verantwortung

Die Aporien der Verantwortung tauchen nach Derrida immer an der Grenze zwischen der ausschließlichen Unmittelbarkeit der Beziehung zum Anderen und der Begrenzung dieser Unmittelbarkeit durch eine Öffnung – sei es auf einen weiteren singulären Anderen, sei es auf ein allgemeines Gesetz hin – auf.⁷⁹ Hier sollen die wichtigsten aufgelistet werden:

1. Schon in *Violence et Métaphysique* macht Derrida vor allem auf die Tatsache aufmerksam, dass jede Ethik mindestens die Vermittlung durch die Sprache fordert.

⁷⁸ *Den Tod geben* 355.

⁷⁹ Diese Öffnung kann sowohl auf andere Andere hingichtet sein, einer Gesellschaft Rechnung tragen wie auch nur eine Öffnung auf die Vermittlung durch die Sprache bedeuten.

Aus diesem Grund ist eine unmittelbare Mitteilung des „Angesichts“ mir gegenüber unmöglich. Die Versprachlichung sowohl der Forderung des Anderen an mich wie auch meiner Antwort auf den Anderen bringt Gewalt mit sich: Schon die Interpretation des ersten interpersonellen Geschehens, das jede Beziehung konstituiert, bringt Festlegungen mit sich, die dem Anderen nicht gerecht werden, sondern seinen Ruf eingrenzen und missinterpretieren. Diese Aporie der Gewalt in jeder Beziehung ist eine der grundlegenden Aporien der Verantwortung.

2. In späteren Texten tritt vielmehr die Frage des Todes in den Vordergrund⁸⁰: Der Tod markiert die Grenze, über die hinaus ich keine Verantwortung für den Anderen übernehmen kann. Diese Unmöglichkeit des Gerecht-Werdens dem Anderen gegenüber markiert die nächste Aporie jedes ethischen Handelns.

3. Die Verantwortung antwortet auf den Ruf des Anderen, der sich nach Derrida „außerhalb des Blickfeldes“ befindet. Der Grund der Verantwortung liegt somit außerhalb der Reichweite des Handelnden. Derrida spricht von dem Blick des Anderen, der die Verantwortung hervorruft: Und trotzdem ist die Verantwortung ein Akt dessen, der angesehen wird:

„Denn nun stellt sich in der Tat das ‚ça me regarde‘ ein oder deckt sich auf, das ‚es erblickt mich‘/‚es betrifft mich‘, das mich sagen lässt ‚das ist meine Sache, meine Angelegenheit, meine Verantwortung‘: nicht in der (kantischen) Autonomie dessen, was ich mich in aller Freiheit und durch ein Gesetz, das ich mir gebe, tun sehe, sondern in der Heteronomie des ‚ça me regarde‘, selbst da, wo ich nichts sehe und nicht die Initiative habe, da, wo ich nicht die Initiative dessen habe, der mir gebietet Entscheidungen zu fällen – die nichtsdestoweniger die meinen sein werden und die ich allein auf mich zu nehmen habe.“⁸¹

Dieses Spiel zwischen dem Blick, den ich nicht sehe, und meiner Antwort bestimmt grundlegend die Situation der Verantwortung. Sie beruht auf einer Dissymmetrie, die jeder ethischen Beziehung eigen ist.

4. Wie schon oben erwähnt, sieht sich die Verantwortung zwischen der Notwendigkeit des Erkennens und des Beschreibens der Situation, in der gehandelt werden soll, und dem „Geheimnis“ des Anderen verstrickt. Vielmehr: Das Geheimnis des Anderen und der singulären Forderung entziehen einer Entscheidung der Verantwortung die Möglichkeit, sie vor anderen zu rechtfertigen. Diese Situation stellt Derrida in seiner Kommentierung Kierkegaards Textes zur Opferung Isaaks dar. Er behauptet, dass sich jede Verantwortung dem Anderen gegenüber der Sprache entzieht, so wie sich die Entscheidung Abrahams für Gott der Sprache und jeder Rechtfertigung nach Außen entzog:

⁸⁰ Vgl. oben zu *Den Tod geben* und unten zu *Hostipitality*.

⁸¹ *Den Tod geben* 417–418.

„Die absolute Pflicht, die ihn Gott gegenüber verpflichtet, kann nicht die Form der Allgemeinheit haben, die man Pflicht nennt. [...] In dieser Dimension kündigt sich ein ‚den Tod geben‘ an, das jenseits menschlicher Verantwortung und jenseits des universalen Pflichtbegriffs der absoluten Pflicht antwortet.“⁸²

Diese Unmöglichkeit der Verallgemeinerung des Anspruchs des Handelns ergibt sich aus der absoluten Singularität des Anderen.

Die Erzählung vom Opfer Isaaks könnte als der narrative Gehalt des Paradoxons gelesen werden, das dem Begriff von Pflicht oder absoluter Verantwortung innewohnt. Dieser Begriff setzt uns in Beziehung [...] mit dem absoluten Anderen, mit der absoluten Einzigartigkeit des Anderen, für die Gott hier der Name ist. [...] Das Absolute der Pflicht und der Verantwortung setzt zugleich voraus, daß man jede Pflicht, jede Verantwortung und jedes menschliche Gesetz aufkündigt, abweist und transzendiert.“⁸³

Das Paradox, dass jede Tat, die dem Anderen gegenüber Verantwortung trägt, nicht vor einem Dritten zu rechtfertigen ist, gehört zu dem aporetischen Charakter der Vergebung. Wurde oben in diesem Text die Verantwortung der Seite des Handelnden zugeschrieben, gilt dies nur mit dieser Einschränkung: Dem Handeln, der Antwort auf den Anderen liegt eine Passivität inne, ein Teil, den der Antwortende nicht bestimmen kann.

5. Im Kontext politischen Handelns⁸⁴ tritt vielmehr eine andere Spannung der Verantwortung in Vordergrund: Die zwischen dem ethischen Anspruch, der von der Singularität ausgeht, und der Notwendigkeit, diesen Anspruch gesellschaftlich anzubinden. Eine Entscheidung im politischen Rahmen berücksichtigt nämlich immer mehr als nur eine Singularität. Diese Problematik des „mehr als einen“ verdeutlicht Derrida in unterschiedlichen Kontexten, die jeweils Bereiche zwischen Ethik und Politik betreffen⁸⁵. Eine Erwähnung findet sie auch innerhalb von *Den Tod geben*. Hier wird diese Aporie als eine Folge des absoluten Anspruchs des Anderen dargestellt, der jeden weiteren Anderen ausschließt:

„Ich kann dem einen (oder dem Einen), daß heißt dem Anderen nur antworten, indem ich den anderen opfere. Ich bin verantwortlich gegenüber dem einen (das heißt dem Anderen), indem ich gegenüber allen anderen, gegenüber der Allgemeinheit des Ethischen oder des Politischen

⁸² *Den Tod geben* 390.

⁸³ *Den Tod geben* 393.

⁸⁴ Mit politischem Handeln ist bei Derrida jedes Handeln gemeint, das einen Bezug zur Gesellschaft aufweist; jedes Handeln, das die Zweierbeziehung zwischen mir und dem Anderen öffnet. Dieses offene Verständnis des Politischen wird nicht von allen mitgetragen, weil es eine Unterscheidung zwischen dem Bereich des Politischen und des Nicht-Politischen unmöglich macht. Aber eben das ist eben die Intention Derridas: die Grenze zwischen dem Politischen/Gesellschaftlichen und dem Privaten zu öffnen.

⁸⁵ Die Problematik „des Dritten“ ist für Derrida in allen ethischen Themen wichtig. Hierin folgt er weitgehend Lévinas mit der Behauptung, der Dritte unterbreche die Zweisamkeit des Rufes und der Antwort. Erst mit dem Dritten ist die Ethik notwendig. Der Dritte zeigt nämlich immer an, dass es die Notwendigkeit einer Wahl gibt, der Wahl zwischen dem einen und dem anderen Anderen.

meine Verantwortung versäume. Und ich werde dieses Opfer niemals rechtfertigen können, ich werde, was es betrifft, stets schweigen müssen.“⁸⁶

Die Notwendigkeit dieser Entscheidung für den einen Anderen bringt in jedes ethische Handeln ein Anteil von Willkür. Diese scheint aber nicht behebbar zu sein, weil jede Reduktion der Verantwortung auf eine allgemeine Regel letztendlich keinem gerecht wäre.

Am ausführlichsten reflektiert allerdings Derrida die Aporie der Entscheidung zwischen dem Einen und den Vielen in seinen Vorträgen, die sich mit der Freundschaft als einer Kategorie der Politik beschäftigen. Dort stellt er fest, dass Freundschaft (als Grundlage jeder ethischen Beziehung im politischen Rahmen) vor der Problematik der Zahl/Anzahl und der Berechnung steht. In der Auslegung einiger Texte von Aristoteles macht er auf die grundlegende Aporie einer auf den Anderen ausgerichteten Ethik aufmerksam: In der Freundschaft sollen die Freunde nicht mit Sachen verwechselt werden. In Derridas Deutung bedeutet das, dass eine Freundschaft nicht den Gesetzen des Kalküls ausgesetzt werden darf, in dem Vorteile und Nachteile berechnet werden können und Freunde in eine Hierarchie anderer Güter eingegliedert werden.⁸⁷ In einem zweiten Schritt folgert Derrida, dass der Ausschluss der Ökonomie in der Freundschaft nur dann möglich ist, wenn sich diese Freundschaft zwischen Zweien abspielt, wenn der Freund eine einzige *bestimmte* Singularität darstellt. Diese Reduktion der ethischen Beziehungen auf eine Zweierbeziehung, auf ein konkretes „von Angesicht zu Angesicht“ ist auch das grundsätzliche ethische Problem. Jede Erweiterung dieser ethischen Grundbeziehung auf mehrere als zwei bringt eine unausweichliche Aporie mit sich: die Aporie des Wählen-Müssens zwischen zwei (oder mehreren) Gegenübern. Diese Wahl ist im Kontext der Politik unausweichlich. Die Anwesenheit von mehr als einem Anderen macht nach Derrida das Politische aus. Die absolute Heterogenität der Einzelnen und die Notwendigkeit einer Entscheidung in einer bestimmten Situation drängen die

⁸⁶ *Den Tod geben* 397.

⁸⁷ Aristoteles hebt hervor, dass schlechte Freunde ihre Freunde als Sachen betrachten. Derrida paraphrasiert und setzt seine eigenen Akzente so: „Ineins damit geben sie ihre Freunde einer Herrschaft der Relativität, der berechenbaren Hypothesen und Schätzungen preis, ordnen sie die Freunde oder hierarchisierten Mannigfaltigkeit von Gütern und Sachen ein. Um den böartigen oder den schlechten Freunden entgegenzutreten, nehme ich andere Zuweisungen vor (*prosnemo*) und setze die Prioritäten anders. [...] Nachdem er diese Zurechnungspräferenz eingeklagt hat, spricht Aristoteles nicht sowohl von der Freundschaft, als vielmehr von den Freunden. Es gilt nicht sowohl die Freundschaft, als vielmehr der Freundschaft selbst die Freunde vorzuziehen. Eine unvermeidliche Konsequenz, geht es doch um besondere, einzigartige Freunde, um die Singularität von Einzelnen: vorzuziehen sind *bestimmte* Freunde.“ *Politik der Freundschaft* 43–44.

Politik dazu, ihre Entscheidungen aufgrund unterschiedlicher Arten des Kalküls zu treffen⁸⁸ und dem Anspruch der Verantwortung so nicht mehr gerecht zu werden.

6. Die am meisten rezipierte Aporie der Verantwortung ist der Fall, in dem die Verantwortung, die auf Singularität ausgerichtet ist, auf das Recht trifft. Dieses Problem beschreibt Derrida auch als das Problem der Gerechtigkeit, hier soll dieses Problem unter dem Aspekt des Zusammentreffens zweier Konzepte, dem der Verantwortung und dem eines allgemein gültigen Rechtes, betrachtet werden. Das positive Recht markiert einen Versuch, allgemeine Verhaltensregeln zu schaffen, die mehr als nur die Singularität des Anderen berücksichtigen. In der Situation der Entscheidung, in der die Verantwortung für den Anderen auf dem Hintergrund des Gesetzes übernommen werden muss, ist diese Allgemeinheit des Gesetzes hinfällig. Man kann sich nicht an die allgemeinen Regeln halten, weil sie die Besonderheit des konkreten Falles nie gänzlich berücksichtigen können. Auch fordert eine mechanische Entscheidung nach festgelegten Regeln nicht die subjektive Verantwortung.⁸⁹ Die eine Kluft zwischen einem gerechten Entgegenreten dem Anderen gegenüber und dem Gesetz ist auch durch die zeitliche Dimension begrenzt. Jede Entscheidung, soll sie einer singulären Situation gerecht werden, muss sofort getroffen werden. Die Notwendigkeit, die besonderen Umstände zu prüfen und zu berücksichtigen, verzögert aber zeitlich das Handeln und macht es auf diese Weise der Situation unangemessen. Eine Entscheidung, die die Singularität vollkommen zu

⁸⁸ „...und schließlich, weil die Quantifikation singulärer Einzelner stets eine der politischen Dimensionen der Freundschaft, des Politisch-Werdens einer Freundschaft gewesen sein wird, die vielleicht schon politisch ist, nicht durch und durch, nicht von Anbeginn, nicht ihrem Wesen nach politisch, durch all die Schemata hindurch, in denen es uns begegnen wird, angefangen mit dem problematischsten von allen, dem Schema der Brüderlichkeit, stellt sich mit diesem Politisch-Werden zugleich die Frage der Demokratie, die Frage nach dem Staatsbürger oder dem Subjekt als einer zählbaren Singularität. [...] Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ‚Gemeinschaft der Freunde‘, ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zu zählen, die anderen abzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist.

Dort, wo indessen jeder in gleicher Weise ganz anders ist. Schwerwiegender als ein Widerspruch, hält die Kluft zwischen diesen beiden Gesetzen auf immer das politische Begehren wach. In ihr liegt auch die Chance und die Zukunft einer Demokratie beschlossen, die sie stets zu zerrütten droht und deren Nichtübereinstimmung mit sich selbst sie gleichwohl, als das Leben selbst, im Herzen ihrer gespaltenen Tugend, am Leben erhält.“ *Politik der Freundschaft* 47–48.

⁸⁹ „Wenn ein Wesen nicht frei ist, wenn es sich bei dieser oder jener Tat nicht frei verhält, sagen wir wohl kaum, daß seine Entscheidung gerecht oder ungerecht ist. [...] Wenn jedoch die Handlung, die Tat, der Akt einfach in der Anwendung einer Regel, in der Entfaltung eines Programms, in der Durchführung einer Berechnung bestehen, wird man vielleicht sagen, daß sie gesetzmäßig sind und dem Recht entsprechen, daß sie, metaphorisch gesprochen, sich als gerecht erweisen; allerdings würde man zu unrecht behaupten, es sei eine gerechte Entscheidung getroffen worden.“ *Gesetzeskraft* 46–47.

verstehen könnte, würde so viel Zeit in Anspruch nehmen, dass sie den Augenblick, in dem gehandelt werden muss, verstreichen ließe und somit auch der Situation nicht mehr gerecht würde. „Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, *unmittelbar* erforderlich, ‚right away‘.“⁹⁰

Diese Aporien, die die Kluft zwischen einer mit Hilfe allgemeiner Regeln formulierten Ethik und einem verantwortlichen Handeln im Hinblick auf die Singularität aufzeigen, werden bei Derrida an keiner Stelle negativ bewertet. Die Heterogenität, die sich zwischen dem Anspruch der Verantwortung und dem konkreten Handeln auftut, wird als notwendig angesehen. Jeder Versuch einer allgemein definierten Ethik erfährt allerdings wegen dieser Ungenügsamkeit jeder Regel eine Relativierung: Wenn keine Konkretisierung einer ethischen Norm dem Anspruch des Anderen genügen kann, ist auch jede ethische Norm revidierbar. Sie kann immer noch besser und angemessener formuliert werden, auch wenn die nächste Formulierung ebenfalls zu kurz greift. Die Verantwortung des Einzelnen wird so mehr in die Pflicht genommen, bis zum Äußersten gefordert und trotzdem immer wieder vor die Tatsache gestellt, dass die Aporien der Verantwortung unüberwindbar sind.⁹¹ Und trotzdem mündet diese Aussichtslosigkeit des Bemühens um das Gerecht-Werden dem Anderen gegenüber für Derrida nicht im Nihilismus, sondern die Verstrickungen in die Aporie führen erst zu einem ethischen Handeln, das sich der Herausforderung dieser Aporien stellt und die Verantwortung übernimmt. „Ich wage es, Sie zu dem Gedanken anzuregen, daß die Moral, die Politik, die Verantwortung – *wenn es sie denn gibt* – erst mit dieser Erfahrung der Aporie anheben.“⁹² Die Ethik ist so auf die Entscheidungen angesichts des Anderen zurückgeworfen. Die Systeme positiv formulierter Regeln bringen einer verantwortlichen Entscheidung lediglich eine geringe Hilfe.

3.2 Ereignis

Das Ereignis als Kategorie markiert das Moment des Ethisch-Politischen, das sich dem Handelnden entzieht und das sich von ihm nicht bestimmen lässt. Das Ereignis ist die Gegenbewegung zu der Verantwortung, der Name dessen, worauf sich Verantwortung bezieht. Ereignis ist sowohl auf die Vergangenheit wie auf die

⁹⁰ *Gesetzeskraft* 54.

⁹¹ In Derridas Formulierung: „Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen.“ *Gesetzeskraft* 33.

⁹² *Das andere Kap* 33.

Zukunft ausgerichtet. Die Erwartung eines Ereignisses beruht auf der Erfahrung, dass am Anfang einer ethischen Beziehung etwas stattfand, was sich der eigenen Initiative des Handelnden entzog. Gleichzeitig unterliegt jede Entscheidung, die zu treffen ist, einem Moment der Öffnung auf die Zukunft hin. Die Zukunft wird aber nicht als eine zukünftige, prognostizierbare und berechenbare Größe angenommen, sondern als eine fremde, überraschende, ganz andere Zukunft, die in ihrer Andersheit beibehalten werden muss.

Ereignis wird so als eine Kategorie der Zeit dargestellt. Es ist die Ereignishaftigkeit der Geschichte, die dazu führt, dass etwas Neues, Unerwartetes auftritt. Das Thema der offenen Zukunft wird in Derridas Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Geschichte bei Patočka (in *Den Tod geben*), in Überlegungen zum Marxismus (*Marx' Gespenster*), in Bezug auf die Zukunft Europas (*Das andere Kap*), in Bezug auf Gerechtigkeit, aber auch im Bezug auf die Freiheit der Forschung und Lehre an einer Universität (*Die unbedingte Universität*; dort vielleicht an einigen Stellen am deutlichsten) behandelt.

Das Konzept dieser Zukünftigkeit, des Kommenden, des Messianischen⁹³ gehört in Derridas Betrachtung der Geschichtlichkeit. In *Den Tod geben* beruft sich Derrida vor allem auf zwei Sätze aus den *Ketzerischen Essays*: „Doch muß das Problem der Geschichte ungelöst bleiben, es muß als Problem fortbestehen“, und „die Frage ist, ob der geschichtliche Mensch noch für die Geschichte eintreten⁹⁴ will.“ Diese zwei Sätze liest Derrida auf seine eigene Auffassung der Geschichtlichkeit hin und betont vor allem zwei Grundsätze: Die absolute Offenheit der Geschichte und die Notwendigkeit, in dieser Offenheit für jede (auf die Zukunft offene) Entscheidung die Verantwortung zu übernehmen. Derrida bringt dies zum Ausdruck durch Hinweis auf die dreifache Angebundenheit der Geschichte „an die *Verantwortung*, an den *Glauben* und an die *Gabe*“⁹⁵. Dabei steht die Verantwortung für die absolute Offenheit, für die Diskontinuität mit jedem vorhandenen Wissen und jeder ethischen Norm und die gleichzeitige Notwendigkeit einer Entscheidung⁹⁶; der Glaube steht für die Verpflichtung dem geheimnisvollen, ganz anderem Anderen gegenüber, die jede Gewissheit ausschließt, und die Gabe steht für eine Beziehung zur Transzendenz, die

⁹³ Derrida benutzt alle diese Begriffe an unterschiedlichen Stellen.

⁹⁴ Eine vielleicht bessere Übersetzung des tschechischen „přiznává se“ wäre „sich (zu der Geschichte) bekennen“. Auf jeden Fall soll die Dimension des Übernehmens Verantwortung mitschwingen.

⁹⁵ *Den Tod geben* 335.

⁹⁶ Vgl. *Den Tod geben* 335, vgl. auch oben.

einerseits als die gebende Seite für Güte und andererseits für eine radikal neue Erfahrung steht.⁹⁷ Die drei Grundbewegungen der radikalen Offenheit, der Verantwortung und des Gegeben-Seins sind für Derrida die Bedingungen der Möglichkeit einer Zukunft, die etwas wirklich Neues und Einzigartiges bringen kann. Die Entwicklung jeder ethischen Beziehung in der Zeit steht für Derrida im Zeichen des Zitterns. Die Terminologie Kierkegaards, die er hier verwendet, liest er allerdings in seinem Sinne, unter dem Rückbezug auf eine Art Psychoanalyse mit ihrem Begriff des Traumas.⁹⁸ Die Zukunft als absolute Offenheit bringt eine Ungewissheit mit sich, sie bringt den Handelnden mit einer unfassbaren Transzendenz in Verbindung. In dieser Denkfigur Derridas kommt aber auch die Wiederholung zur Sprache: Die Zukunft kann nur zum Zittern bringen, wenn wir eine Vorahnung davon haben. Diese Vorahnung (Derrida nennt es auch ein Trauma, das schon stattgefunden hat⁹⁹) gründet sich in der Begegnung mit der Gabe, die ich

⁹⁷ So lässt sich m.E. die leicht rätselhafte Erklärung Derridas interpretieren, die er an dieser Stelle zur Gabe einfügt: „an die *Gabe* und die Gabe des Todes, die mich mit der Transzendenz des Anderen, mit Gott als selbstvergessene Güte in Beziehung setzt – und die mir das, was sie mir gibt, in einer neuen Erfahrung des Todes gibt.“ (*Den Tod geben* 335). Eine weitere Erklärung dieser Beziehung zwischen Gabe, Gabe des Todes, Transzendenz und Güte folgt im weiteren Verlauf des Aufsatzes: „Das Gegebene – und dies wird auch ein gewisser Tod sein – ist nicht etwas, sondern die Güte selbst, die gebende Güte, das Geben oder die Gebung der Gabe. Güte, die nicht nur selbstvergessen sein muß, sondern deren Quelle demjenigen, dem gegeben wird, unzugänglich bleiben muß. Dieser empfängt in der Dissymmetrie eine Gabe, die auch ein Tod sein wird, ein gegebener Tod, die Gabe in einer bestimmten Weise zu sterben und nicht in einer anderen. Vor allem ist es eine Güte, deren Unzugänglichkeit demjenigen, dem gegeben wird, zum Gebot wird; sie unterwirft ihn sich, sie gibt sich ihm als Güte, doch ebenso als das Gesetz. Um zu verstehen, inwiefern diese Gabe des Gesetzes nicht nur das Hervortreten einer neuen Gestalt der Verantwortung, sondern auch die eines anderen Todes ist, muß man die Einzigkeit, die unvertretbare Einzigartigkeit des Ich in Betracht ziehen: das wodurch – und dies ist die Annäherung des Todes – die Existenz sich jeder möglichen Ersetzung entzieht. Macht man nun, ausgehend vom gegebenen Gesetz, die Erfahrung der Verantwortung, macht man die Erfahrung der eigenen absoluten Einzigartigkeit und faßt man seinen eigenen Tod auf, so ist das ein und dieselbe Erfahrung: der Tod ist genau das, was niemand an meiner Stelle erleiden oder erdulden kann.“ *Den Tod geben* 368–369

Gabe als die Gabe des Todes bedeutet für Derrida eine Begegnung mit dem Unzugänglichen, mit dem Anderen, der mir etwas gibt, das ich mir selbst nicht geben kann. Seine Andersheit interpretiert Derrida mit Patočka als eine absolute Güte. Diese Setzung ist m.E. an dieser Stelle unbegründet postuliert, so wie die Beziehung zwischen Bescherung und Verpflichtung ebenfalls offen bleibt. Dagegen ist die Erklärung der Nähe der Gabe zum Tod als Erfahrung der einzigartigen Verantwortung der Gabe/Verpflichtung und dem Tod gegenüber an dieser Stelle einleuchtend. Die Gabe beschert und verpflichtet gleichzeitig, und zwar in einer ganz bestimmten, individuellen Weise und so kann auch die Zukunft als etwas radikal neu und einzigartig (als Verpflichtung) Geschenktes gedacht werden. Das Postulat der absoluten Güte der Gabe ist nur als von Patočka übernommene Figur haltbar, außer man nimmt an, dass schon die Tatsache einer Gabe oder überhaupt einer Beziehung die Güte zum Ausdruck bringt. Dies könnte man vielleicht aufgrund der folgenden Äußerung behaupten: „Unter welcher Bedingung kann es Verantwortung geben? Unter der Bedingung, daß das Gute nicht mehr eine objektive Transzendenz sei, ein Verhältnis zwischen objektiven Dingen, sondern der Bezug auf den Anderen, eine Antwort auf den Anderen: Erfahrung der persönlichen Güte und intentionale Bewegung.“ *Den Tod geben* 378.

⁹⁸ Vgl. *Den Tod geben* 381.

⁹⁹ Vgl. *Den Tod geben* 381.

von dem absolut Anderen empfangen habe¹⁰⁰ und die als eine schon bekannte Erfahrung vorliegt. Die Gabe, die mich als ein unvertretbares Individuum in absolute Verantwortung ruft, stellt mich vor eine Zukunft, die gleichzeitig Unerwartetes bringt, mich aber zu einer Verantwortung ruft, in der ich auf mich selbst geworfen bin: Das ist der Grund des „Zitterns“ zwischen der Vergangenheit (in der ich schon in die Pflicht dem Anderen, dem absolut Anderen, dem transzendenten und unberechenbaren Anderen gegenüber genommen wurde) und der Zukunft, von der Derrida schreibt:

„Zumeist wissen wir nicht und sehen wir nicht, woher das kommt, was uns überkommt, dessen Ursprung uns also verborgen bleibt. Wir haben Furcht vor der Furcht, wir sind geängstigt vor der Angst – und wir zittern. Wir zittern in dieser eigentümlichen Wiederholung, die eine unabweisliche Vergangenheit (ein Anstoß hat stattgefunden; ein Trauma hat uns bereits affiziert) an eine unvorwegnehmbare, eine vorweggenommene, aber unvorwegnehmbare Zukunft bindet, eine Zukunft, die *vorgeahnt*, wird, doch eben – und das ist der Grund, weshalb es Zukunft gibt – vorgeahnt *als* unvorhersehbar, unvorhersehbar, angenährt *als* unnahbar. Selbst wenn man zu wissen glaubt, was gleich geschehen wird, bleibt der neue Augenblick, das Ankommen dieser Ankunft jungfräulich, noch unzugänglich, im Grunde unerlebbar.“¹⁰¹

Diese Anbindung der Zukunft an die Verantwortung, die Erwartung von etwas Neuem und die Offenheit, sowie die Stimulierung dieser Erwartung durch etwas, was schon stattgefunden hat, sich aber jeder Bestimmung entzieht, bestimmt das derridanische Verständnis von Ereignis. Auf das Ereignis hin unersucht Derrida bestimmte ethisch-politische Diskurse.

In *Marx' Gespenster* ist die Zukunft und ihr Kommen als Bezugspunkt der Verantwortung gedacht. Jede politische Verantwortung (oder jede Gerechtigkeit) entzieht sich der reinen Gegenwart. Sie muss der kommenden sowie der vergangenen Generation gerecht werden.¹⁰² Die Verantwortung bindet Derrida an die Frage nach dem „Wohin“, an die Frage nach einer Zukunft. Diese Frage nach der Zukunft ermöglicht es nach Derrida über die Zwänge der Gegenwart hinaus zu sehen und somit die Berechenbarkeit aller menschenunwürdigen Systeme zu übersteigen.

Die Kategorie der Zukunft, das Erwarten des Ereignisses, ist für Derrida vor allem für politische Begriffe wie den der Demokratie unabdingbar. Wenn eine Gesellschaft

¹⁰⁰ Mit Derrida: „Was macht im *mysterium tremendum* zittern? Es ist die Gabe der unendlichen Liebe, die Dissymmetrie zwischen dem göttlichen Blick, der mich sieht, und mir selbst, der denjenigen genau nicht sieht, der mich erblickt, es ist der gegebene und erlittene Tod des Unvertretbaren, die Disproportion zwischen der unendlichen Gabe und meiner Endlichkeit, die Verantwortung als Schuldigsein, die Sünde, das Heil, die Buße und das Opfer.“ *Den Tod geben* 383.

¹⁰¹ *Den Tod geben* 381.

¹⁰² In diesem Zusammenhang macht Derrida auch auf die Problematik der Opfer der Geschichte aufmerksam, vgl. *Marx' Gespenster* 12.

einen qualitativen¹⁰³ Unterschied zwischen dem Jetzt und dem Kommenden (der Zukunft) erwartet, kann sie ihn nur als etwas Unbekanntes erwarten.¹⁰⁴ Der ganze Text *Marx' Gespenster* kann als eine Relektüre der Geschichte Europas als Erwartung des Ereignisses gelesen werden. Die Ambivalenz der Figur eines Gespenstes, das anwesend-abwesend ist, die zahlreichen Rückbezüge zu Hamlet und seiner Charakterisierung der Zeit als „out of joint“¹⁰⁵, die Frage nach der Zeit des Kommens eines Gespenstes spielt Derrida durch, um die Erwartung eines einzigartigen Ereignisses als die Grundlage einer politischen Philosophie herauszuarbeiten. Das Ereignis wird mit dem Gespenst in Verbindung gebracht, um seine unfassbare Andersheit zu illustrieren: Das Gespenst lässt sich nicht definieren, lässt sich nicht einmal ansehen. Diese absolute Andersheit bringt dieselbe Dissymmetrie zum Ausdruck, die nach Derrida für den Ursprung des ethischen Handelns von Bedeutung ist:

„Dieser gespenstische *jemand anders sieht uns an* und wir fühlen uns von ihm angesehen, außerhalb jeder Synchronie, vor jedem Blick von unserer Seite und jenseits davon, gemäß einer absoluten Dissymmetrie und Vorzeitigkeit [...], gemäß einem absolut unbeherrschbaren Mißverhältnis.“¹⁰⁶

Nach Derrida ist es schon diese Dissymmetrie, die uns in die Pflicht nimmt, auch wenn die Möglichkeit des Irrtums in Bezug auf die Gerechtigkeit nicht ausgeschlossen ist (und nicht ausgeschlossen sein kann).¹⁰⁷ Derrida bezieht die Gespensthaftigkeit als Figur im Rahmen von *Marx' Gespenster* auf die Geschichte Europas: Das Erbe, das Europa mit sich trägt, ist gespenstisch. Es lässt sich nicht klar definieren, es verpflichtet aber in seiner Unbestimmtheit.¹⁰⁸

¹⁰³ An dieser Stelle wäre wichtig zu betonen, dass sich diese Qualität auf keinen Fall messen lässt, sonst wäre sie in die ökonomischen Verhältnisse verstrickt, voraussagbar und nicht mehr unbestimmt und absolut offen.

¹⁰⁴ Für Derrida zeigt sich hier schon die nächste Aporie: Wie kann man etwas erwarten, wovon nicht klar ist, was es ist? Vgl. *Marx' Gespenster* 110–111.

¹⁰⁵ Der Frage der Übersetzung dieser Wendung widmet Derrida fast ein halbes Kapitel, vgl. *Marx' Gespenster* 40–67.

¹⁰⁶ *Marx' Gespenster* 23.

¹⁰⁷ Vgl. *Marx' Gespenster* 24.

¹⁰⁸ *Marx' Gespenster* 36: „Wenn die Lesbarkeit eines Vermächtnisses einfach gegeben wäre, natürlich, transparent, eindeutig, wenn sie nicht nach Interpretation verlangen und diese gleichzeitig herausfordern würde, dann gäbe es niemals etwas zu erben. Man würde vom Vermächtnis affiziert wie von einer Ursache – natürlich oder genetisch. Man erbt immer ein Geheimnis – ‚Lies mich!‘ sagt es, ‚wirst du jemals dazu imstande sein?‘“

Den Zusammenhang zwischen dem Ereignis, offener Zukunft und Europa arbeitet Derrida in dem Text *Das andere Kap* heraus: „Dieses Ereignis ereignet sich vielmehr, wie ich glaube, als das, was *heute* in Europa im Kommen bleibt, was *heute* in Europa noch auf der Suche nach sich selbst ist und sich verspricht oder als Versprechen ankündigt. Das Heute, die Gegenwart dieses Europa ist die eines Europa ohne festgesetzte, vorgegebene Grenzen, ja ohne festgelegten Namen: Europa fungiert an dieser Stelle nur als *paleonymische* Bezeichnung.“ *Das andere Kap* 26. An dieser Stelle wäre zu fragen, ob die gesamte Beschäftigung Derridas mit der Frage der Geschichte und der Zukunft durch

Es sei an dieser Stelle von geringerer Bedeutung, dass Derrida das Wachhalten der Struktur des Gespenstischen in der Geschichte dem Marxismus (und der Religion) zuschreibt.¹⁰⁹ Es ist vielmehr von Interesse, dass Derrida dem Gespenstischen, der Unbestimmtheit der Geschichte, der Öffnung auf ein unbenennbares Ereignis hin und der Verpflichtung diesem zukünftigen Ereignis gegenüber eine Schlüsselrolle zuschreibt. Ohne die Öffnung auf ein Unbestimmtes wäre die Geschichte eine fassbare Größe, die nur das von uns Denkbare hervorbringen könnte und in der das radikal Neue ausgeschlossen wäre. Die Öffnung, die „Gastfreundschaft“ dem kommenden Ereignis gegenüber ist gleichzeitig eine ethische Größe: Die Erwartung als die Verpflichtung dem Kommenden gegenüber, als eine Verpflichtung, die sich keinem konkreten Inhalt verpflichtet, sondern dem Empfang der Unbestimmtheit:

„Erwartung ohne Erwartungshorizont, Erwartung dessen, was man noch nicht oder nicht mehr erwartet, vorbehaltlose Gastfreundschaft und Willkommensgruß, die der absoluten Überraschung des Eintreffenden im vorhinein gewährt werden, ohne das Verlangen einer Gegenleistung oder einer Verpflichtung gemäß den Hausverträgen irgendeiner Empfangsmacht [Familie, Staat, Nation, Territorium, Boden oder Blut, Sprache, Kultur im allgemeinen, selbst Menschheit], *gerechte* Öffnung, die auf jedes Besitzrecht verzichtet, messianische Öffnung für das, was kommt, das heißt für das Ereignis, das man nicht *als solches* erwarten und also auch nicht im voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eindenken der Erwartung immer einen Platz frei halten muß – und das ist der Ort der Spektralität oder der Gespenstigkeit selbst. Es wäre leicht, allzuleicht, zu zeigen, daß eine solche vorbehaltlose Gastfreundschaft das Unmögliche selbst ist und dennoch die Bedingung des Ereignisses und also der Geschichte bleibt [nichts und niemand könnte sonst ankommen, eine Hypothese, die man, wohlverstanden, niemals ausschließen kann]. Und es wäre genauso leicht zu zeigen, daß diese Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses auch seine Bedingung der Unmöglichkeit ist, wie der seltsame Begriff des Messianismus ohne Inhalt, des Messianischen ohne Messianismus, der uns hier den Blinden gleich führt. Aber ohne diese Erfahrung des Unmöglichen – und auch das wäre nicht schwerer zu zeigen – täte man besser daran, sowohl auf die Gerechtigkeit als auch auf das Ereignis zu verzichten.“¹¹⁰

Die Öffnung der überraschenden Zukunft gegenüber ist somit die andere Seite der Verantwortung. Die radikale Öffnung fordert das Bestehende heraus, sie stellt es vor das Ungewisse. Die Öffnung dem Ereignis gegenüber ist deshalb nicht ohne Gefahr: War die Gabe in *Den Tod geben* noch als die Gabe des Guten dargestellt, ist es in *Über die Gastfreundschaft* das Risiko einer Öffnung, die auch mit dem Bösen konfrontiert werden kann. Derrida hält trotzdem daran fest, dass dieses Risiko der einzige Weg ist, etwas zu empfangen, was das Bestehende radikal bereichern kann.

die veränderte politische Situation Europas Anfang der 90er Jahre des 20. Jh.s hervorgerufen worden ist und ob sie auch den gespürten neuen, überraschenden Möglichkeiten Rechnung trägt. Für diese Behauptung sprechen die Fragestellungen, die den Texten (meistens ursprünglich Vorträgen) vorgegeben wurden.

¹⁰⁹ *Marx' Gespenster* 100–101. Derrida betont hier ausdrücklich, dass das, was Marxismus und Religion wach halten, eine Verheißung ist, deren Struktur die jeweiligen Inhalte übersteigt.

¹¹⁰ *Marx' Gespenster* 110–111.

3.3 Vergebung zwischen Verantwortung und Ereignis

Vergebung ist eine mögliche ethische Haltung im Zusammenspiel von Verantwortung und Ereignis. Die Thematik der Vergebung ist bei Derrida mit der Bearbeitung anderer Themen der Ethik, vor allem der Gabe und der Gastfreundschaft, eng verbunden.¹¹¹ Derrida beschreibt Vergebung sowohl als Ereignis als auch als Verantwortung, nämlich als eine Antwort auf den Anderen (auf den schuldigen Anderen) jenseits des Kalküls. Zu dem Verständnis der Vergebung als Ereignis und Verantwortung gehört unabdingbar, dass sie in alle o.g. Aporien verstrickt ist.

Vergebung fügt in Derridas Philosophie mehrere Themen zusammen, die nach der bisherigen Darstellung die Beschäftigung mit dem Ethischen markiert haben. In ihrem Kern drehen sich alle Ausführungen zur Vergebung und ihrer Unmöglichkeit um ein angemessenes „Gerecht-Werden dem Anderen“ und um die nicht-machbare Ereignishaftigkeit des Moments der Vergebung. Soweit könnte man in der Vergebung (so wie in der Gabe und in der Gastfreundschaft) einen Begriff sehen, der das Anliegen einer Ethik des Gerecht-Werdens dem Anderen angemessen zum Ausdruck bringen soll. Während *S. Bischof*¹¹² in seiner Darstellung der Philosophie Derridas die Stellung der Gastfreundschaft und „die Ethik“ unterstreicht, soll hier Vergebung als eine unbedingte Bedingung derselben dargestellt werden, die der Gastfreundschaft gleichzeitig vorausgeht und mit ihr zusammenfällt. Sie markiert den Anfang einer jeder Beziehung und begleitet sie in ihrer Bitte um die Vergebung dessen, was man schuldig geblieben ist.

4. Die Sprache: Übersetzung und Abgrenzung des Begriffes „Pardon“

Zu Anfang dieses Hauptteils dieser Arbeit ist auch die Frage einer angemessenen Übersetzung der Bezeichnung des Gegenstandes zu klären. Wie kann dieser Text, der sich mit dem „Pardon“ bei Derrida beschäftigt, dem Begriff „Pardon“ in einer deutschen Übersetzung gerecht werden?

„Pardon“ bringt im Französischen sowohl eine einfache Entschuldigung („Entschuldigung!“), als auch Vergebung im religiösen Sinne zum Ausdruck. Welche Bedeutungskomponenten bei einer Übersetzung von Bedeutung sind, hat

¹¹¹ Vor allem in *Falschgeld* und *Hostipitality*.

¹¹² Vgl. die Anordnung der Themen in *S. Bischof*, Gerechtigkeit.

Derrida am Anfang des Vortrags *To Forgive* zusammengestellt. Das Nomen „Pardon“ weist nicht nur im Französischen, sondern auch im Englischen, Spanischen, Portugiesischen und Italienischen auf die lateinische Wurzel „donum“ (Gabe)/„donatio“ (Schenkung) hin. Diese Wortbildung deutet nach Derrida auf eine Verwobenheit der Gabe und der Vergebung hin.¹¹³

Den Bezug zwischen „pardon“ und „don“ findet Derrida auch im Englischen, in dem Wort *Forgive* und im Deutschen, in der Übersetzung mit „Vergebung“. Aber auch er bemerkt, dass der Gebrauch im Deutschen sich auf besondere „spirituelle oder religiöse Anlässe“ konzentriert¹¹⁴ und im Alltag eher „Verzeihung“ oder „Entschuldigung“ (mit der Semantik des Wegnehmens-der-Schuld) gebraucht wird.

„Entschuldigen“ geht auf das mittelhochdeutsche „entschulden“ zurück, was „freisprechen“ bedeutete.¹¹⁵ Die Präfix „ent-“ deutet eine Richtung „weg von“ an. Das Verb wird einmal reflexiv gebraucht, man bittet um Nachsicht bei einem fehlerhaften Verhalten oder man erklärt dieses. Nichtreflexiv wird das Verb in einer Bedeutung „Nachsicht zeigen“ gebraucht. Der Nomen „Entschuldigung“ kann dann entsprechend entweder Bitte um Nachsicht bzw. Erklärung eines schuldhaften Verhaltens bedeuten, kann aber auch nur als Höflichkeitsformel „Entschuldigung!“ gebraucht werden.

„Verzeihen“ geht auf die altdeutsche Wurzel „farzīhan“ = „verweigern“ zurück, im Mittelhochdeutschen „verzīhen“ = „verzichten“. Die heutige Bedeutung leitet sich davon insofern ab, als man „Verzeihung“ als Verzicht auf eine Strafe, Groll deuten kann.¹¹⁶ Die Kurzformel „Verzeihung!“ wird gleichbedeutend mit „Entschuldigung!“ gebraucht.

„Vergeben“ geht auf das althochdeutsche „farkepan“ und mittelhochdeutsche „vergēben“ zurück. Die ursprüngliche Bedeutung ist „etwas weggeben, fortgeben“¹¹⁷. Die Bandbreite der Bedeutungen reicht von „verzeihen“ über „etwas, worüber man [...] verfügt an jmdn geben, ihm übertragen“ bis zum „Vergeben einer Chance“. Das Präfix ver- deutet auf einen Vorgang hin, der sein Ziel nicht erreicht: In diesem Sinne könnte man „Vergebung“ im Sinne von „Verzeihung“ (aber auch Vergeben im Sinne von „Übertragen“) als einen verfehlten Vorgang verstehen. Dies kann man im Sinne von Derrida so deuten, dass beide Bedeutungen ein „geben“ vor

¹¹³ Vgl. *To Forgive* 22.

¹¹⁴ Dieser Gebrauch wird auch bei *J. Grimm/W. Grimm*, *Vergeben* 383–4, eigens erwähnt.

¹¹⁵ Vgl. *J. Grimm/W. Grimm*, *Entschuldigen* 611.

¹¹⁶ Vgl. *J. Grimm/W. Grimm*, *Verzeihen* 2519.

¹¹⁷ Vgl. *J. Grimm/W. Grimm*, *Vergeben* 381.

Augen haben, das ohne Zurückfordern von etwas stattfindet, also jenseits einer Berechnung, jenseits der Ökonomie des Kalküls.

Eine wichtige Eingrenzung des semantischen Kontextes gibt Derrida in *Jahrhundert der Vergebung* vor: Vergebung/Verzeihung kann nicht mit politischen Kategorien wie Entschuldigung, Bedauern, Amnestie und Verjährung vermischt werden, weil Vergebung/Verzeihung eine Kategorie markieren soll, die sich dem rein Politischen entzieht.¹¹⁸

Nach dieser semantischen Klärung scheint sich für diese Arbeit eine Mischlösung anzubieten. Um dem französischen „pardon“ gerecht zu werden, sowohl in seinem alltäglichen Gebrauch wie auch in dem Bezug zur Gabe/Schenkung werden hier die Übersetzungsmöglichkeiten „Verzeihung“ und „Vergabung“ abwechselnd gebraucht. „Entschuldigung“ kann in seinem alltäglichen Gebrauch m.E. durch Verzeihung gedeckt werden, zumal „entschuldigen“ eher dem französischen „excuser“ entspricht. Die Ausdrücke „Vergabung“ und „Verzeihung“ (bzw. „vergeben“ und „verzeihen“) werden in dieser Arbeit parallel eingesetzt, ohne semantische Unterscheidung. Es soll an allen Stellen und bei allen Überlegungen deutlich werden, dass einerseits nicht nur religiöse Vergebung gemeint ist, sondern auch Verzeihung im alltäglichen Sinne. Andererseits soll immer an die Verbindung zu Gabe und Geben erinnert werden und das nicht nur in religiösem Kontext.

¹¹⁸ „Man verwechselt häufig und manchmal berechnenderweise das Vergeben mit benachbarten Themen: der Entschuldigung, dem Bedauern, der Amnestie, der Verjährung etc., alles Bezeichnungen, von denen einige aus dem Recht stammen, einem Strafrecht, dem gegenüber die Vergabung prinzipiell heterogen und irreduzibel bleiben sollte.“ *Jahrhundert der Vergebung* 10.

II. Vladimir Jankélévitch: Gegenspieler und Hintergrundfolie des derridanischen Vergebungsverständnisses

1. Bedeutung Jankélévitchs für Derrida

Derridas Auseinandersetzung mit dem Thema der Vergebung bleibt schier unverständlich, wenn man die Hintergrundfolie seines Denkens nicht berücksichtigt, von der er sich – in einer Art Relektüre – absetzt. Diese Hintergrundfolie bildet das Werk von Vladimir Jankélévitch, der im französischsprachigen Raum für seine philosophische wie auch politisch orientierte Auseinandersetzung mit der Problematik der Vergebung bekannt ist. Seine Thesen haben sich in Frankreich größerer Resonanz erfreut als im deutschsprachigen Raum.¹¹⁹

Derrida bezieht sich ausführlich auf Jankélévitchs Philosophie sowohl in *Le Siècle et le Pardon* wie auch in *To Forgive*. Am ausführlichsten setzt er sich mit Jankélévitchs Argumentation auseinander, es gäbe Verbrechen, die man nicht verzeihen könne. Dieser Gedanke dient Derrida als Ausgang für seine Argumentation, Vergebung solle eben das Unverzeihliche vergeben. Das auf den ersten Blick auf diese Problematik konzentriertes Interesse Derridas an Jankélévitch schöpft sich aber nicht mit dieser Problematik aus. Bei der Lektüre von Derridas Texten kann man sich des Gefühls schlecht erwehren, dass einige Argumentationsgänge auf einzelne von Jankélévitch in seinem gesamten Werk entworfene Probleme eingehen und diese neu definieren. Dies geschieht zwar – wie es bei Derrida nicht ungewöhnlich ist – ohne diese Bezüge zu nennen; eine genaue Lektüre Jankélévitchs eröffnet aber für den Leser eine neue Perspektive auf Derridas Ausführungen zum Thema Vergebung.

Derridas Auseinandersetzung mit Jankélévitch liegen zwei Texte zugrunde, die einen unterschiedlichen Charakter aufweisen. Der erste Text, eine längere philosophische

¹¹⁹ Auf seinen Artikel „Pardonneur?“ folgte in Frankreich eine Reihe Interviews. Das Ausbleiben einer Reaktion auf das Werk von V. Jankélévitch in Deutschland erweckt ein gewisses Unbehagen. Nicht nur, weil sein Werk „Le Pardon“ eine seltene philosophische Auseinandersetzung mit der Problematik der Vergebung darstellt, sondern v.A. weil sein polemisch ausgerichteter Artikel „Pardonneur?“ indirekt an „die Deutschen“ adressiert war und ein brisantes, von vielen Seiten philosophisch bearbeitetes Thema der Schoa thematisierte. Die einzige Reaktion, nämlich die eines Schülers, schildert auch Derrida in seinem Vortrag/Artikel „To Forgive“; sie ist in *Magazine Littéraire* vom Juni 195 (Nr. 333) dokumentiert. In den letzten Jahren hat sich in Deutschland mit dieser Problematik lediglich eine unveröffentlichte Diplomarbeit befasst, sowie ein Artikel in der Zeitschrift *Theologie der Gegenwart*.

Abhandlung mit dem Titel *Le Pardon*, weist – wie Jankélévitch in einem Interview selber betont¹²⁰ – einen stärker philosophischen Charakter auf; die Thematik der Vergebung wird hier allgemein untersucht. Im Gegensatz dazu fokussiert der Artikel *Pardonner?*, der sich in einem stark polemischen Ton in der Auseinandersetzung um die Verjährung der Nazi-Verbrechen positioniert¹²¹, die Problematik der Moralität der Vergebung im politischen Kontext. Beide Texte sind, trotz ihres unterschiedlichen Charakters, sehr zurückhaltend im Bezug auf eine positive Bestimmung der Möglichkeit der Vergebung. In der Literatur wird vor allem die Problematik der Vergebung ohne Reue bzw. ohne eine Bitte um Vergebung rezipiert.¹²² Gerade an diesem Punkt kann man die biographische Verankerung beider Texte spüren, wie dies bei *A.-D. Wolfers* dargestellt wird.¹²³ Es war vermutlich sowohl der prekäre Hintergrund – die Nazi-Verbrechen und die Möglichkeit ihrer Vergebung auf der politischen Bühne – als auch die Klarheit der Positionierung Jankélévitchs (die auf diesem Reflexionsniveau in Frankreich und in Europa einzigartig ist), die Derrida dazu motivierten, sich vor allem auf seine Texte zu berufen. Im Folgenden sollen nicht die gesamten Texte dargestellt werden, sondern nur die Teile, die Grundlage für Derridas Argumentation bilden.¹²⁴

¹²⁰ *R. de Tryon-Montalembert*, Entertein avec le Professeur Jankélévitch, in: *La vie spirituelle*, Bd. 131, Nr. 619, 1977, 180–199.

¹²¹ Der Ton dieses Artikels ist kein genuin philosophischer, sondern zeigt die persönliche Einstellung Jankélévitchs zu den Verbrechen der Nazi-Zeit. Die Deutschen werden als Angehörige des Täter-Landes als „fette Schweine“ und „Hunde“ bezeichnet. Es ist deswegen verwunderlich, dass bei dieser genauen „Adresse“ des Artikels eine philosophische Antwort ausblieb.

¹²² Dies kommt vor allem in „*Le Pardon*“ sehr überraschend zur Sprache: Auch hier wird auf einmal ein scharf lautendes Votum gegen die Vergebung ohne Reue abgegeben, das weder von der Sprache noch vom Inhalt her überzeugend in den Kontext der übrigen Argumentation passt: „*Le repentir du criminel, et surtout son remords donnent seuls un sens au pardon, de même que le désespoir donne seul un sens à la grâce. A quoi bon la grâce, si le ‚désespéré‘ a bonne conscience et bonne mine? Le pardon n'est pas destiné aux bonnes consciences bien contentes, ni aux coupables irrepentis qui dorment bien et digèrent bien; quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le miracle économique, le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour cela; le pardon n'est pas fait pour les porces et pour leurs truies.*“ *Le Pardon* 204.

¹²³ *A.-D. Wolfers*, Vergebung 50.

¹²⁴ Für eine ausführliche Darstellung weise ich auf die noch nicht veröffentlichte Diplomarbeit von *A.-D. Wolfers* hin.

2. Jankélévitchs Werk

2.1 Le Pardon

Der Einfluss dieses Werkes auf die Arbeit Derridas ist schwer zu bestimmen. Auch wenn er in seinem Vortrag *To Forgive* ausführlicher auf den Unterschied zwischen *Pardonner?* und *Le Pardon* zu sprechen kommt,¹²⁵ bezieht sich seine Argumentation stärker auf *Pardonner?*. Dies gilt verstärkt für das Interview *Le Siècle et le Pardon*, in dem der Leser, der mit Jankélévitchs *Le Pardon* vertraut ist, an einigen Stellen zweifeln kann, ob Derrida sich je mit diesem Werk beschäftigt hatte.¹²⁶ Derrida benutzt nämlich eine ähnliche Argumentation wie die, die Jankélévitch in *Le Pardon* entwickelt, er stellt sich mit dieser aber gegen Jankélévitch. Es ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob hier Derrida *Le Pardon* einfach nicht rezipiert, oder ob er versucht, Jankélévitch einen Widerspruch mit seinem eigenen Text nachzuweisen. Auch wenn das letztere Verfahren der dekonstruktiven Methode entsprechen würde, spricht das Fehlen jeglichen Bezugs auf Jankélévitch bei der Argumentation eher dafür, dass Derrida keinen Bezug auf *Le Pardon* beabsichtigt. Für diese Arbeit stellt sich trotzdem die Frage, wie sich die Argumente der beiden Philosophen in der Sache zueinander verhalten. Deswegen wird der Analyse von *Le Pardon* auch ein Kapitel gewidmet.

Le Pardon nähert sich der Thematik – wie Jankélévitch selbst formuliert – durch ein Ausschlussverfahren: Die Vergebung wird im Sinne einer negativen Philosophie durch Abgrenzung von „falsch verstandenen“ Phänomenen, die mit Vergebung verwechselt werden¹²⁷, positiv bestimmt. Der Text besteht aus vier Hauptkapiteln: „Chapitre Premier: L’Usure Temporelle“, „Chapitre II: L’Excuse: Comprendre c’est pardonner“, „Chapitre III: Le Pardon Fou: ‚Acumen Veniae‘“ und „L’Impardonnable: Plus malheureux que méchants, plus méchants que malheureux“. Die Gliederung des Textes gibt die Gewichtung der Thesen nicht unbedingt vor. Die ersten zwei Kapitel untersuchen „Fehlformen“ der Vergebung, das dritte Kapitel versucht ein positives Bild zu zeichnen: Auch dieses setzt sich aber hauptsächlich aus Vergleichen und Abgrenzungen zusammen. Das vierte Kapitel, das nicht als „Kapitel“ gekennzeichnet wird, artikuliert zum Abschluss die aporetischen

¹²⁵ Vgl. *To Forgive* 26.

¹²⁶ Ich markiere diese Stellen im weiteren Text, bei der ausführlichen Analyse von *Le Siècle et le Pardon*.

¹²⁷ „Seule est réellemeuble, par le fait, une philosophie apophatique ou négative du pardon.“ *Le Pardon* 11.

Verwicklungen der Vergebung, die vor allem ihren Sinn und ihre Wirksamkeit betreffen. Die Vergebung wird so in ihren Grenzen gezeigt und Jankélévitch lässt sie als ein Phänomen zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit erscheinen.¹²⁸

2.1.1 Vergebung als Ereignis, Gabe und Stiftung einer Beziehung

Schon in der Einleitung zu *Le Pardon* wird die Richtung der Argumentation festgelegt, die sich durch das ganze Buch zieht und die auch für die Auseinandersetzung Derridas mit Jankélévitch von Bedeutung ist. Die Vergebung gehört nach Jankélévitch zu den Themen, die sich für eine philosophische Analyse nicht eignen: „L'élan du pardon est si impalpable, si controversable qu'il décourage toute analyse“.¹²⁹ Im Widerspruch zu dieser These legt Jankélévitch zu Anfang drei Grundeigenschaften der Vergebung fest: Vergebung ist ein Ereignis, Vergebung ist eine Gabe und Vergebung stiftet eine zwischenmenschliche Beziehung. An diesen drei Eigenschaften werden im weiteren Verlauf des Textes alle Formen des Umgangs mit der Schuld gemessen, die Jankélévitch in der Nähe der Vergebung situiert, ohne sie für „reine“ Vergebung zu halten. Diese drei Eigenschaften werden allerdings ohne jegliche Begründung eruiert, so dass sie entweder als mit der Vergebung selbstverständlich in Verbindung stehend oder als willkürlich gesetzt erscheinen können.

Die positiven Charakteristika werden an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt, sondern die Leser werden erst auf die „negative“ Reise durch die Fehlformen der Vergebung geschickt. Derrida bezieht sich in seinen Texten vor allem auf die in der Einleitung erwähnten positiven Charakteristika. Ihre Ausarbeitung erfolgt im dritten Kapitel von *Le Pardon*: Dieser Zusammenhang ist für die vorliegende Arbeit von größerem Interesse als die Kapitel, die die Fehlformen der Vergebung darstellen. Sie tragen aber zu der Konstituierung eines positiven Bildes der Vergebung bei, weshalb sie mindestens eine kurze Erwähnung verdienen.

¹²⁸ In einem Vergleich der Struktur der Vergebung mit der Liebe macht Jankélévitch auf eine Unmöglichkeit der „reinen“ Vergebung (bzw. der „reinen“ Liebe) aufmerksam: „Étant donné la déchéance et l'impureté de l'être psychosomatique, sa finitude, sa lamentable faiblesse, son égoïsme, on n'est jamais sûr qu'un amant payé de retour n'obéisse pas à des motifs de vanité et d'amour-propre.“ *Le Pardon* 181.

¹²⁹ *Le Pardon* 11.

2.1.2 Vergebung, die keine Vergebung ist

Die ersten zwei Kapitel beschäftigen sich ausführlich mit Phänomenen, die mit Vergebung verwechselt werden, aber keine Vergebung sind. Jankélévitch prägt für diese Formen des Umgangs mit der Schuld die Bezeichnung „Pseudo-Vergebung“. Für ihn gehören dazu die zwei großen Kategorie, die er als „Milderung durch die Zeit/Schwinden in der Zeit“¹³⁰ und „intellektuelle Entschuldigung“¹³¹ bezeichnet. Diese werden in unterschiedlichen Nuancen dargestellt. Sie haben vor allem eins gemeinsam: Sie ahmen die Vergebung nach, ohne wirkliche Vergebung zu sein.

2.1.2.1 Vergebung in der Zeit: Vergessen, Zweifel an der Identität des Schuldigen, Loslassen der Vergangenheit oder Integrierung?

Die Zeit ist eine Kategorie, die im Mittelpunkt von Jankélévitchs philosophischer Arbeit steht. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass die zeitliche Dimension des Vergebens an erster Stelle abgehandelt wird. Das Verständnis der Zeit zwischen der Vergangenheit und Zukunft wird zu Anfang kurz dargelegt:

„Le devenir, tout d’abord, est essentiellement futuration et secondairement prétérition; [...] au fur et à mesure qu’il présente l’avenir, il passe le présent, et ceci d’un même mouvement et dans un même renouvellement continué. Certes, pour faire un devenir, il faut à la fois le *souvenir* et le *survenir*. [...] Le rôle de la mémoire étant d’enrichir l’expérience, et non de retarder l’action.“¹³²

Die „Pseudo-Vergebung“ in dem so verstandenen Lauf der Zeit folgt der natürlichen Bewegung der Zeit und des Vergessens. Das Alte wird durch Neues ersetzt; und so gerät auch die Schuld aus dem Wahrnehmungshorizont. Diese Bewegung zwischen dem Alten und dem Neuen bildet den Schwerpunkt der folgenden Argumentation. Die Argumentation in diesem Teil baut sich nach dem Schema pro – contra auf. In den ersten vier Teilen werden die Argumente erörtert, die für eine Vergebung sprechen, die als „Schwinden in der Zeit“ beschrieben werden kann. Jankélévitch legt mehrere Möglichkeiten des Umgangs mit der Schuld in der Zeit dar: 1. Man lässt sich auf den natürlichen Lauf der Zeit ein, die die Schuld immer weiter in die Vergangenheit rücken lässt; 2. man erhebt Zweifel am Bestehen der Identität des Schuldigen in diesem Zeitfluss; 3. man treibt die Bewegung der Zeit zielstrebig voran, strebt nach der Zukunft und lässt die Vergangenheit bewusst los. 4. Oder man

¹³⁰ Im Französischen „l’usure temporelle“, Wolfers übersetzt mit „Abnutzen durch die Zeit“ (vgl. A.-D. Wolfers, Vergebung 31).

¹³¹ Das entsprechende Kapitel heißt bei Jankélévitch „L’excuse: comprendre c’est pardonner“. Wolfers wählt hier die Umschreibung „Verstehen“, das eine Entschuldigung bewirken kann“ (vgl. A.-D. Wolfers, Vergebung 31).

¹³² *Le Pardon* 22.

versucht die Zeit zu nutzen und die Vergangenheit nicht zu vergessen, sondern sie in die Gegenwart zu integrieren. In den nächsten fünf Abschnitten werden vorwiegend Einwände vorgebracht, die die Pro-Argumentation zunichte machen.

2.1.2.1.1 Vergessen

Als erstes wird die Schwierigkeit der Erinnerung dargestellt, sich gegen den Fluss der Zeit zu wenden, während Vergessen der natürliche Prozess ist: „La mémoire, vaincue d'avance, ne peut opposer à la futurition qu'une défensive toujours provisoire et généralement désespérée...“¹³³ Aus diesem Vorgehen ergibt sich die Logik der ersten „Pseudo-Vergebung“: Wenn Vergessen über die Vergangenheit sowieso eintritt, dann warum nicht lieber früher als später?¹³⁴ Wenn man so den Fluss der Zeit berücksichtigt, scheint das Vergessen einer Untat eine natürliche Sache zu sein.

2.1.2.1.2 Frage nach der Identität des Schuldigen in der Zeit

Das zweite Problem hängt mit dem ersten eng zusammen: Die Begebenheiten ändern sich in der Zeit und der Schuldige auch, das Bestehen seiner Identität ist also gar nicht gesichert:

„...celui à qui j'en veux aujourd'hui n'est plus celui qui m'offensa jadis; je garde rancune, en somme, à quelqu'un qui n'existe plus, à l'ombre d'un coupable, à un fantôme de pécheur.“¹³⁵

2.1.2.1.3 Futurisation¹³⁶

Die dritte Möglichkeit, Vergebung zu verfehlen, wird als eine bewusste Zuwendung zur Zukunft beschrieben: Man soll in der Gegenwart leben und sich von der Last der Vergangenheit befreien. Dieser Vorgang zeigt sogar einige Gemeinsamkeiten mit Vergebung auf: Auch Vergebung bleibt nicht der Vergangenheit verschrieben, sondern wendet sich der Zukunft zu. Das Argument wird noch durch die Aufforderung unterstützt, in der Gegenwart zu leben und sich von der Vergangenheit nicht beeinflussen zu lassen. Diese Versuchung, die Vergebung durch verwandte Phänomene zu ersetzen, beschreibt Jankélévitch als die Versuchung, der Geschwindigkeit der Futurisation Folge leisten zu wollen. Während die natürliche

¹³³ *Le Pardon* 25.

¹³⁴ Vgl. *Le Pardon* 26.

¹³⁵ *Le Pardon* 28.

¹³⁶ Im Französischen „la futurition“, auch Wolfers übersetzt mit Futurisation. Allerdings anders als sie behauptet, liegt der Schwerpunkt dieser Bewegung nicht bei dem natürlichen Lauf der Zeit, sondern bei dem Streben des Menschen nach möglichst schneller Ankunft der Zukunft. (Vgl. A.-D. Wolfers, Vergebung 32)

Vorwärtsbewegung der Zeit jedes Mal durch die Last der Vergangenheit aufgehalten wird, wäre die Vergebung, die die Vergangenheit einfach ablegt, eine Erleichterung für die Vorwärtsbewegung der Zeit:

„[...] le pardon [...] interviendrait alors dans l’innocence de chaque minute nouvelle; mieux, le pardon serait donné avec l’offense ou, ce qui revient au même, l’instant d’après. Tel est le cas d’une *mens momentanea*, d’un esprit instantané et sans mémoire pour lequel la futuration se réduit à un *aeternum nunc* et à un présent perpétuel.“¹³⁷

2.1.2.1.4 *Integration und Assimilation der Schuld*

Außer der Möglichkeit, die Schuld zu vergessen und somit die Gegenwart zu erleichtern, besteht auch die Möglichkeit der Integration des Vergangenen in die Gegenwart. Die Schuld verschwindet nicht einfach in der Zeit, sondern wird ein Teil der Gegenwart. Jankélévitch ist sich der Vorteile dieser Lösung durchaus bewusst:

„La faute commise, l’offense subie peuvent devenir, une fois assimilées, d’invisibles ingrédients de cette expérience. N’est-ce pas toute la valeur du repentir que de faire servir la faute elle-même à notre enrichissement spirituel?“¹³⁸

So verstandene Vergebung wäre der Weg von der vergangenen Erfahrung der Untat zu einer Assimilation derselben. Aber auch diese Lösung entspricht nicht den Anforderungen, die Jankélévitch an eine Vergebung stellt.

2.1.2.1.5 *Zwischenfazit*

Die Argumente gegen ein Verständnis der Vergebung als Schwinden der Erinnerung an die Untat in der Zeit scheinen schon in den ersten vier Abschnitten durch, werden aber in den nachfolgenden explizit aufgenommen. Jankélévitch orientiert sich bei der Bewertung der oben ausgeführten Möglichkeiten vor allem an seiner Charakterisierung der Vergebung als Ereignis, Gabe und Stiftung einer persönlichen Beziehung. Sein letztes Argument stellt die Frage nach dem ethischen Stellenwert der „Pseudo-Vergebungen“.

2.1.2.1.6 *Gegen den natürlichen Lauf der Zeit I: Ereignis*

Das erste Gegenargument setzt sich gezielt mit dem Vergehen der Zeit als Grundlage für die Pseudovergebung auseinander: Der Ablauf der Zeit bringt Zerfall und Tod mit sich, während Vergebung schon zu Anfang von *Le Pardon* als ein Ereignis dargestellt wurde. Diese Linie betont Jankélévitch in diesem Zusammenhang noch verstärkt:

¹³⁷ *Le Pardon* 31.

¹³⁸ *Le Pardon* 37.

„Peut-on prêcher le pardon au nom de la mort et du dépérissement? Le pardon trouve-t-il sa justification dans notre misère créaturelle et dans la finitude en général? Ce serait reconnaître que le pardon, comme l'oubli, est une faiblesse sénile et une pauvreté, un phénomène de déficit, une débandade de la conscience, un laisser-aller de la mémoire et du vouloir ...“¹³⁹

Gegen so verstandene Vergebung stellt Jankélévitch bewusst die Möglichkeit des Nicht-Vergebens: Das Wachhalten der Erinnerung an die Missetat und das Nicht-Vergeben wäre eine Lösung von einem höheren moralischen Wert. Sogar der Integration, die immerhin ein aktives Verhalten dem Vergehen gegenüber darstellt, wird die ethisch-positive Dimension abgesprochen. Auch hier kommt die Ereignishaftigkeit der Vergebung nicht authentisch zum Ausdruck: „Digestion et assimilation réclament plus d'habileté pratique, plus d'élasticité et de souplesse utilitaire que de générosité.“¹⁴⁰

Wenn die Vergebung Ereignis ist, dann kann sie durch den einfachen Verlauf der Zeit nicht erreicht werden: Zeit kann sie genauso wenig entstehen lassen wie ihr etwas zuzufügen. Vergebung geschieht dagegen als ein Ereignis:

„Le pardon, n'est-il pas, comme la charité indélibérée ou comme la pitié, un premier mouvement? Tant il est vrai que le pardon est toujours un *fiat*, un événement et un acte: le seul pardon décisif est celui qui advient dans la soudaineté de l'instant.“¹⁴¹

2.1.2.1.7 Gegen den natürlichen Lauf der Zeit II: Gabe und persönliche Beziehung

Im Rahmen dieser Argumentation wird der nächste disqualifizierende Punkt dieser Art der Pseudovergebung angesprochen: Auch wenn die Assimilation nicht einfach, sondern in einem langen Prozess erreicht wird, kommt hier die „reine Vergebung“ nicht zur Sprache. Im Verlauf der Integration wird die Missetat an keinem Punkt abgetragen, so dass auch nach der Assimilation immer ein Groll gegen den Missetäter präsent bleibt.

Auch der Gabecharakter der Vergebung wird bei einer Pseudo-Vergebung, die beim einfachen Verlauf der Zeit entstehen soll, wenig berücksichtigt. Eine Gabe, die keine Entscheidungsmöglichkeit hat, sondern mit der Zeit einfach passiert, ist keine Gabe. Dasselbe gilt für eine persönliche Beziehung: Auch diese wird nicht einfach mit dem Lauf der Zeit gestiftet, sondern das Vergessen der Schuld ist an einer Beziehung zum Täter eher desinteressiert.¹⁴²

¹³⁹ *Le Pardon* 41.

¹⁴⁰ *Le Pardon* 44.

¹⁴¹ *Le Pardon* 49.

¹⁴² Vgl. *Le Pardon* 51.

2.1.2.1.8 Wirksamkeit und ethische Wertschätzung der Zeit

Im nächsten Punkt widmet sich Jankélévitch dem ethischen Wert der Zeit. Die Zeit an sich kann an der vergangenen Tat nichts ändern, sie kann die Tat nicht einfach ungeschehen machen, die Zeit ist somit in Bezug auf die Schuld wirkungslos:

„[...] on peut défaire la chose faite, mais non point faire qua la chose faite n’ait pas été faite [...] Le temps peut atténuer ou effacer la faute commise, mais non point en nihiliser la commission; il neutralise les *effets* de la faute, mais il ne peut anéantir le *fait de* la faute.“¹⁴³

Mit der Zeit ändert sich auch nichts am ethischen Wert der früheren Tat. Jankélévitch spricht an dieser Stelle von einer „ethischen Ineffizienz“ der Zeit. Dies ist eines der stärksten Argumente dieses Teils: Es zielt auf die Verbindung zwischen einer bewussten moralischen Entscheidung, die den Akt der Vergebung charakterisiert, und der Zeit: Nach Jankélévitch verlangen Dinge, die einfach in der Zeit passieren, nicht nach einer moralischen Entscheidung:

„En d’autres termes : la naturalité du pardon, si le pardon était naturel, serait plutôt une raison de ne jamais pardonner. Depuis quand la morale a-t-elle pour fonction d’imiter la nature ou d’en reproduire les traits?“¹⁴⁴

Der kontrafaktische Charakter der Vergebung geht mit derselben Eigenschaft der Erinnerung Hand in Hand. Jankélévitch verwendet an dieser Stelle den Begriff „moralische Treue der Vergangenheit gegenüber“¹⁴⁵. Diese Treue zielt auf den Kampf gegen die Zeit und die Macht des Vergessens. Was dem Lauf der Zeit ausgenommen bleibt, sind die moralischen Werte und gewissermaßen auch die Schuld: Sie hat zwar ihren Anfang in der Zeit, nach ihrem Geschehen bleibt sie aber von jeder Temporalität unbeeinflusst.¹⁴⁶ An dieser Stelle zeichnet sich eine weitere positive Darstellung der Vergebung ab: Die Vergebung als eine Antwort auf die „untemporäre Sünde“ bleibt selbst nicht von der Zeit bestimmt: „Et c’est aussi l’intemporalité du pardon gratuit qui, hors de toute restauration progressive, peut seule trancher le nœud gordien de l’intemporalité fautive.“¹⁴⁷

2.1.2.2 Entschuldigung: Verstehen als Vergeben

Nachdem der einfache Verlauf der Zeit als belanglos für die Vergebung aufgezeigt wurde, widmet sich Jankélévitch der Entschuldigung, die als zweite Antwort auf die

¹⁴³ *Le Pardon* 62.66.

¹⁴⁴ *Le Pardon* 69–70.

¹⁴⁵ Im Französischen „la fidélité morale au passé“, *Le Pardon* 75.

¹⁴⁶ „L’ensemble du problème moral que le pardon doit résoudre se situe, en effet, hors du temps: les valeurs d’abord, qui sont intemporelles; le péché ensuite, qui a commencé, mais qui est intemporel *a parte post*.“ *Le Pardon* 76.

¹⁴⁷ *Le Pardon* 76.

Schuld gelten kann: Auch sie ist sinnvoll, mit der Vergebung aber nicht zu verwechseln.

Dieser Teil des Textes *Le Pardon* ist ähnlich wie der erste aufgebaut. Zuerst wird diese Art der „Pseudo-Vergebung“ dargestellt; danach folgen die Einwände, die diese auf Ereignishaftigkeit, Gabencharakter und Stiftung einer persönlichen Beziehung hin untersuchen. Zuletzt fragt Jankélévitch nach der Wirksamkeit der Entschuldigung auf die Missetat und nach dem moralischen Wert derselben.

2.1.2.2.1 Verstehen: Ablehnung der Verantwortung für die Schuld

Die Darstellung dieser „Pseudo-Vergebung“ setzt sich mit dem intellektuellen Zugang zur Schuld auseinander. Jankélévitch hält das Streben nach dem Verstehen der Schuld der Vergebung gegenüber für äußerlich. Der Akt des intellektuellen Verstehens divergiert vom Akt der Vergebung.

Auch wenn mehrere Möglichkeiten einer Erklärung der Schuld im Laufe des Textes zur Sprache kommen (v.a. psychologisierende Erklärungen oder Rückführung der Schuld auf äußere Umstände), werden sie alle auf einen Nenner zurückgeführt: Die persönliche Verantwortung für die Schuld wird in einer Erklärung abgelehnt; die Schuld wird als durch äußere oder innere Umstände verursacht bewertet.

„Pardonner, pour l’intellectualiste, c’est reconnaître implicitement le néant du mal, puis, de fil en aiguille, l’inexistence du péché, l’absurdité de la rancune et l’inutilité même du pardon. Ce qui, à vrai dire, est intellectualiste, ce n’est pas tant de nier la substantialité du mal, c’est plutôt de refuser l’idée d’une méchanceté absolue, inhérente à la volonté de l’homme.“¹⁴⁸

Wird das Böse als ein transzendentes Prinzip dargestellt, das auf den Einzelnen einwirkt, ohne dass dieser sich entziehen kann, so streitet man die persönliche Verschuldung ab. Und wo es keine persönliche Schuld gibt, ist auch kein Platz für Vergebung: Denn was sollte sie vergeben, wenn der Schuldige sich seinem Schicksal nicht entziehen konnte? „La rancune étant sans raison d’être, le pardon à son tour est sans matière.“¹⁴⁹ Vergebung, die auf eine intellektuelle Beleuchtung der Umstände der Tat reduziert ist, hat nichts zu vergeben; sie kann höchstens feststellen, dass es angesichts der (mildernden) Umstände nichts zu vergeben gibt: „L’obstacle appelé faute était la condition contradictoire du pardon: en volatilisant l’obstacle on supprime le pardon lui-même.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Le Pardon* 81.

¹⁴⁹ *Le Pardon* 82.

¹⁵⁰ *Le Pardon* 83.

2.1.2.2.2 Erklärung: Kein Ereignis

Das Verständnis von intellektueller Erklärung bzw. Entschuldigung der Tat als Vergebung entspricht in keiner Weise den drei Grundmerkmalen der Vergebung: Sie ist weder ein Ereignis, noch Anfang einer personellen Beziehung, noch eine Gabe. Eine intellektuelle Einsicht, die versteht, dass es eigentlich nichts zu vergeben gibt, weil die Schuld nicht auf den Einzelnen zu beziehen ist, ist eine Einsicht in eine atemporäre Wahrheit: Diese geschieht nicht, hat also keinen Ereignischarakter.¹⁵¹

2.1.2.2.3 Erklärung: Keine Stiftung einer Beziehung, sondern Missachtung des Opfers

Wenn die Vergebung Ereignis ist, dann kann sie durch den einfachen Verlauf der Zeit nicht erreicht werden: Zeit kann sie genauso wenig entstehen lassen wie ihr etwas zuzufügen. Vergebung geschieht dagegen als ein Ereignis:

„Le pardon, n'est-il pas, comme la charité indélibérée ou comme la pitié, un premier mouvement? Tant il est vrai que le pardon est toujours un *fiat*, un événement et un acte: le seul pardon décisif est celui qui advient dans la soudaineté de l'instant.“¹⁵²

Ebenso ist in dieser Art der Vergebung keine Beziehung zu dem Anderen gegeben: Wenn Vergebung eine Erkenntnis über den „Lauf der Dinge“ bedeutet, kann sie auch ohne jegliche Berücksichtigung dessen erfolgen, der durch seine Tat den Anlass zu dieser Erkenntnis gab.¹⁵³ In diesem Zusammenhang macht Jankélévitch auf die Missachtung des Opfers in diesem Verständnis der Vergebung aufmerksam: Das Opfer, das auf dem Groll gegen den Täter besteht, ist uneinsichtig: Hätte es die wahre, unpersönliche Ursache des Bösen verstanden, hätte es schon längst „vergeben“. Auch hier könnte man im Hintergrund die Aufforderung hören, die Jankélévitch früher in seiner Ausführung gebracht hatte:

„La rancune personnelle ici ne trouve même pas à qui s'en prendre! Adressez-vous plutôt au serpent qui pervertit le pécheur, ou à Satan qui chargea son serpent de pervertir la créature et trama toute la machination.“¹⁵⁴

Mit der Entschuldigung als einer Form der Pseudo-Vergebung ist aber nicht nur die Ereignishaftigkeit der Vergebung sowie die persönliche Beziehung zwischen den Betroffenen zunichte gemacht worden, auch der Gabencharakter, der über die

¹⁵¹ „Elle marque, si l'on peut dire, l'avènement de l'intemporel. Ainsi donc le sens véritable des relations humaines se révèle à nous beau matin, mais ce sens lui-même est hors du temps.“ *Le Pardon* 85

¹⁵² *Le Pardon* 49.

¹⁵³ „Notre désintéressement à l'égard du partenaire, – en admettant que le partenaire ait un visage et une ipseité, est indiscernable de l'indifférence.“ *Le Pardon* 87

¹⁵⁴ *Le Pardon* 81.

Gerechtigkeit hinausgeht, ist hier nicht mehr erkennbar: „Absoudre l’ignorant ou le malade, ce n’est pas le gracier: car il n’a nul besoin de notre grâce, car il n’a que faire de notre charité; c’est tout simplement lui rendre justice.“¹⁵⁵ Wenn sich die Vergebung von intellektueller Einsicht ableiten lässt, dann gibt es keine Freiheit mehr, sie zu gewähren: Der Intellekt führt dazu, Vergebung zu gewähren.

2.1.2.2.4 Erklärung: Integration des Bösen

Die intellektuelle Erklärung der Schuld birgt weitere Gefahren in sich: Wie soll sie mit „Bösem“ umgehen, das sich dem Verstehen entzieht?¹⁵⁶ Intellektuelle Erklärung versucht es als notwendig in das eigene Weltbild zu integrieren:

„La vérité que l’intellection veut rétablir est celle d’un monde amical où l’homme cessera de maudire son frère et vivra dans la paix de l’esprit et du cœur. [...] Et il n’est donc pas étonnant qu’une pareille conversion s’accomplisse dans la joie.“¹⁵⁷

Diese Intention der intellektuellen Entschuldigung, nämlich eine freundlichere Welt zu schaffen, und auch die Tatsache, dass man, um dieses Ziel zu erreichen, einen mühsamen Weg bestreiten muss, machen intellektuelles Begreifen der Schuld zu einer attraktiven Alternative der Vergebung. Jankélévitch aber besteht weiterhin darauf, dass es sich nicht um eine Vergebung handelt.

2.1.2.2.5 Verstehen ist der Vergebung heterogen

Das schwerwiegendste Argument, das das Verstehen als eine „Pseudo-Vergebung“ entlarvt, ist der klare Unterschied zwischen Verstehen und Vergeben: Auch wenn wir alle mildernden Umstände berücksichtigt haben und bis zum Kern der Schuld durchgedrungen sind, bedeutet dies noch nicht, dass wir vergeben haben. „L’indulgence est à cet égard dans le même cas que le courage et la justice. L’analyse du danger ne fait pas naître le courage, mais plutôt la peur et la lâcheté.“¹⁵⁸ Jankélévitch besteht auf einem moralischen „Mehrwert“ der Vergebung gegenüber dem intellektuellen Verstehen: „La philosophie du *laisser-tomber* n’est pas une philosophie. *Comment-s’en-débarrasser* n’est pas un problème moral.“¹⁵⁹

Auch die Fälle, in denen Entschuldigen und Vergeben vermischt werden, sind nach Jankélévitch letztlich nur Pseudovergebungen. In ihnen verschleiern die Entschuldigung und die Bequemlichkeit die Vergebung.

¹⁵⁵ *Le Pardon* 89–90.

¹⁵⁶ Jankélévitch weist hier natürlich v.A. auf die Schoa hin, vgl. *Le Pardon* 92.

¹⁵⁷ *Le Pardon* 95.

¹⁵⁸ *Le Pardon* 115.

¹⁵⁹ *Le Pardon* 135.

Eine intellektuelle Bewältigung der Schuld und das Verständnis dem Täter gegenüber sind somit als Nicht-Vergebung von weiteren Ausführungen in *Le Pardon* ausgeschlossen.

2.1.3 Die „verrückte“ Vergebung

Im dritten Teil von *Le Pardon* kristallisiert sich langsam ein Bild der Vergebung heraus. Auch wenn hier weiterhin die „via negativa“ die vorherrschende Vorgehensweise ist, gewährt Jankélévitch an einigen Stellen in einer Momentaufnahme eine positive Darstellung der Vergebung. Dieser Teil ist im Bezug auf eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Derridas von besonderer Bedeutung, weil die hier verarbeiteten Fragestellungen und Lösungsansätze Derrida entweder zu einer Weiterführung, zur Korrektur oder zur Verschärfung angeregt haben. Insbesondere dieser Teil bildet den Hintergrund seiner Relecture des Begriffs der Vergebung.

Auch wenn mit dem dritten Teil ein neues Kapitel anfängt, wird das Thema der letzten beiden fortgeführt. Den Unterschied zwischen einem intellektuellen Akt und Vergebung stellt Jankélévitch wiederholt an den Anfang seiner vorsichtigen, (fast) positiven Darstellung einer Möglichkeit der Vergebung. Die Vergebung findet erst an der Stelle statt, wo man keine Gründe für eine Entschuldigung findet:

„Car l’inexcusable justement n’est pas impardonnable; et l’incompréhensible non plus n’est pas impardonnable! [...] Si nous pardonnons, c’est parce que nous n’avons pas de raisons; et si nous avons des raisons, c’est l’excuse, et non le pardon qui est compétente. Les raisons du pardon suppriment la raison d’être du pardon.“¹⁶⁰

Schon in diesem ersten Aufriss einer positiven Vergebung kann man sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zur derridanischen Auffassung der Vergebung erkennen. Während die Unabhängigkeit der Vergebung von allen Gründen zum Vergeben das Vergeben bei beiden Philosophen ausmacht, wagt Derrida darüber hinaus zu behaupten, die Vergebung würde nicht nur das Unentschuldbare, sondern sogar das Unvergebbare (*impardonnable*) vergeben. Wie diese (durchaus schärfere) Formulierung zu verstehen ist, versuche ich an der entsprechenden Stelle bei Derrida zu klären.

¹⁶⁰ *Le Pardon* 139–140.

2.1.3.1 Unreine Vergebung

Die Gemeinsamkeiten der beiden Konzepte werden im weiteren Verlauf des Textes *Le Pardon* ersichtlich. Auch Jankélévitch stellt an den Anfang seiner Darstellung einer Vergebung die Auseinandersetzung mit einer Berechnung, die sich im Akt der Vergebung verstecken könnte. Er versucht zu einer Vergebung durchzudringen, die sich nur an den drei zu Anfang beschriebenen Eigenschaften (Vergebung als Ereignis, als Stiftung einer persönlichen Beziehung und als Gabe) orientiert und keiner anderen Motivation unterliegt. Auch wenn die rigorose Orientierung an diesen Eigenschaften nicht ausführlich begründet ist, bestimmt sie die folgende Darstellung grundlegend. Die hier angestrebte Art der Vergebung nennt Jankélévitch „reine Vergebung“.

2.1.3.1.1 Tausch gegen Besserung

Die Vergebung ist für Jankélévitch keine „reine Vergebung“ mehr, wenn sie sich dem Kalkül unterstellt, dass sie die Person, der vergeben wird, durch ihr Wirken verändert. Sie ist zwar in soweit von der Entschuldigung zu unterscheiden, als die Vergebung einer Person ohne mildernde Umstände, ohne rationale Gründe im vorigen Verhalten gewährt wird; sie rechnet aber damit, dass der Schuldige im Gegenzug zu einem besseren, unschuldigen¹⁶¹ Menschen wird. Diesen Tausch im Akt der Vergebung lehnt Jankélévitch genauso wie Derrida ab: „En vérité, le pardon est devenu une sorte de cadeau destiné à faire pression sur les méchants, une méthode pour acheter la conversion des coupables en leur forçant un peu la main“¹⁶²

2.1.3.1.2 Vergebung mit verspäteter Begründung

Noch eine andere Art der „unreinen Vergebung“, die die Berechnung nicht offensichtlich anstellt, sondern sie durch eine Hintertür hereinlässt, wird von Jankélévitch beschrieben: Man vergibt und hofft, dass sich im Nachhinein doch mildernde Umstände finden, die der Entscheidung eine rationale Berechtigung geben. Jankélévitch vergleicht diese Strategie mit einer bedachten Wette: Das Risiko des Verlusts ist da, der Einsatz ist aber mindestens partiell rational: „Si le joueur fait un pari raisonnable, la charité d’aujourd’hui peut devenir la justice de demain.“¹⁶³ Die Rationalität der Entscheidung vertagt sich nur bis zum Erweis der

¹⁶¹ Vgl. *Le Pardon* 143–144.

¹⁶² *Le Pardon* 147.

¹⁶³ *Le Pardon* 141.

Entschuldbarkeit. Auch diese Art der Vergebung ist nach Jankélévitch keine „reine“ Vergebung.

2.1.3.1.3 Zwischen Vergebung und Entschuldigung

Die nächste Spielart der „unreinen Vergebung“ bezeichnet Jankélévitch als „Mischform“ zwischen Vergebung und Entschuldigung: Man entschuldigt einen Teil des Vergehens und vergibt den Rest.¹⁶⁴

Auch eine Vergebung, die vielleicht als „rein“ gewährt worden ist, kann zur „unreinen Vergebung“ werden. Angenommen, die Vergebung sei im ersten Moment spontan gewährt worden, so verlässt sie doch manchmal den Boden einer rationalen Begründung nicht und sucht im Nachhinein nach einer Begründung für den grundlosen Akt.¹⁶⁵ In diesem Fall ist nach Jankélévitch die Ereignishaftigkeit der „reinen“ Vergebung zunichte gemacht:

„De la même manière la grâce cesse d’être la grâce à la moindre grisaille qui vient à ternir sa blancheur, le pardon cesse d’être le pardon pour peu qu’un milligramme de motivation raisonnable vienne à le justifier: la spontanéité absolument initiale, gratuite et surnaturelle de l’absolution est alors ternie par l’excusabilité de la faute.“¹⁶⁶

2.1.3.1.4 Fazit

Das Fazit über die „unreinen“ Formen der Vergebung weicht bei Jankélévitch nicht weitgehend von dem ab, was auch für Derrida grundlegend ist: „Dans la continuation de la quotidienneté ce sont le plus souvent ces mélanges approximatifs de rationalité et de générosité qui tiennent lieu de pardon.“¹⁶⁷

2.1.3.2 Reine Vergebung?

Diese Feststellung bedeutet aber auch für Jankélévitch keine grundsätzliche Unmöglichkeit der Vergebung. Sie bildet eher den Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. Diese versuchen die Beziehung zwischen der „reinen“ Vergebung und den üblichen Erscheinungsformen, die eine Mischung aus Vergebung und Entschuldigung sind, darzustellen. Jankélévitch erwägt, die reine Vergebung als einen Grenzbegriff zu verstehen, an dem sich zwar das Handeln misst, die aber nie

¹⁶⁴ „L’excuse et le pardon sont donnés à la fois.“ *Le Pardon* 148.

¹⁶⁵ „Le créateur, interrogé par le journalistes su le mystère de la création, reconstruit une causalité rétrospective – car il trouve plus convenable d’écrire ses poèmes pour telle ou telle raison; et de même le pardon impulsif de donne à lui-même après coup une étiologie explicative et de raisonnables motifs d’indulgence: il trouve rétrospectivement les raisons d’excuser ce qu’il était tout disposé à pardonner sans raison.“ *Le Pardon* 149.

¹⁶⁶ *Le Pardon* 148.

¹⁶⁷ *Le Pardon* 149.

völlig zu erreichen ist. Diese normative Idee wäre dann in kantischem Sinne zu verstehen.

„Le pardon pur est un événement qui n’est peut-être jamais arrivé dans l’histoire de l’homme; le pardon pur est une limite à peine psychologique, un état de pointe à peine vécu; la cime ponctuelle du pardon, *acumen veniae*, est à peine existante ou, ce qui revient au même, *presque inexistante!*“¹⁶⁸

Für Jankélévitch ist die „reine Vergebung“ als Ereignis, Gabe und Stiftung einer interpersonellen Beziehung aber an jeder Stelle durch Selbstbezogenheit bedroht. Die Verstrickung der Vergebung in alle Arten von Berechnung bringt sie von ihrem Ziel ab, für den Anderen da zu sein, und zentriert sie auf das Ego:

„Et de même une arrière-pensée de vanité, d’amour-propre ou d’intérêt mercenaire venant à nous effleurer, la gracieuse efférence du pardon se replie sur elle-même. La complaisance, c’est-à-dire le plaisir secondaire qu’on prend à son propre plaisir, supprime le plaisir primaire [...] Ainsi donc l’intention avec exposant, l’intention à la seconde puissance, qui est intention d’intention, se substitue à l’intention directe et innocente du pardon.“¹⁶⁹

2.1.3.2.1 Vergebung als Ereignis: Ungreifbar, doch nicht unerreichbar

Die Unmöglichkeit dieser sekundären Befriedigung durch die Vergebung (oder auch den anderen Arten der Berechnung in Bezug auf die Vergebung) zu entkommen, bringt Jankélévitch dazu, ein Paradox in Bezug auf Vergebung zu formulieren: Vergebung ist ein normatives Ideal, aber nicht als prinzipiell unerreichbar, sondern als noch nie erreicht zu verstehen:

„Même si personne, depuis que le monde est monde, n’a jamais pardonné sans réserves ni arrière-pensées, sans restrictions mentales, sans une dose infinitésimale de ressentiment, il suffit que la possibilité d’un pardon soit concevable [...] entre l’inattingibilité absolue dont nous menace le pessimisme et le contact chronique, physique ou extensif que nous promet l’optimisme, il y a sans doute la tangence instantanée. La tangence, non le toucher!“¹⁷⁰

An anderer Stelle formuliert Jankélévitch „nicht greifbar, aber nicht unerreichbar“¹⁷¹

Die Unerreichbarkeit wird als „in der Zeit aufkommend und dann schwindend“¹⁷² beschrieben. Vergebung ist nur punktuell erreichbar, nicht festzuhalten. Dieses Verständnis einer „normativen Idee“ entfernt sich vom Verständnis Kants. Der Ereignischarakter der Momente, in denen die Vergebung nach Jankélévitch „geschieht“, könnte man eher mit der „Unwissenheit“ vergleichen, die Derrida für

¹⁶⁸ *Le Pardon* 149.

¹⁶⁹ *Le Pardon* 150.

¹⁷⁰ *Le Pardon* 151–152.

¹⁷¹ „Le pardon n’est pas chose tangible, mais il n’est pas non plus un idéal inattingible.“ *Le Pardon* 152.

¹⁷² Jankélévitch beschreibt folgendermaßen: „L’homme effleure la limite du pur amour, et cela dure l’instant d’une étincelle fugitive [...] Ce qui dure un instant ne dure pas; et malgré tout ce qui dure un instant n’est pas rien! [...] Certes la charité et le désintéressement sincère ne sont jamais la résidence habituelle de l’homme: car on ne peut séjourner sur les sommets vertigineux, sur la cime effilée du pardon ou de l’amour; il faudrait des prodiges d’équilibre pour s’y maintenir...“ *Le Pardon* 152–153.

die Gabe anfordert. Diese bei Jankélévitch vorhandene Vorstellung der Ereignishaftigkeit der Vergebung korreliert auch mit dem Gaben- und Ereignischarakter des Derridanischen Verständnisses der Vergebung.¹⁷³

Jankélévitch betont an dieser Stelle, dass eben dieser Charakter der Vergebung, die sich als ein Ereignis nicht als eine notwendige, intellektuell begründete Reaktion auf die Schuld erfassen lässt, sondern immer auch ein willkürlicher, spontaner Akt der Freiheit ist, eine vollständige Erklärung über die Gründe der Vergebung sowie einen ausführlichen Diskurs, in dem alle Aspekte erklärt werden könnten, unmöglich macht:

„[C’est] impossible de discourir sur cet instant ineffable, inexplicable, indescriptible qui tient tout entier dans la pure quoddité du mot de grâce. [...] La parole de grâce se prononce souvent dans le silence et n’a d’autre commentaire que le baiser paradoxal.“¹⁷⁴

Andersherum: Ein Diskurs über die Vergebung, der nach Erklärungen sucht, macht diese zunichte, er verwandelt sie in eine Entschuldigung.¹⁷⁵ Vergebung entzieht sich somit weitgehend der Verstrickung in einen Diskurs über ihre eigenen Gründe; sie ist auf den Diskurs nicht angewiesen.

2.1.3.2.2 *Vergebung und Reue*

Um die Vergebung doch beschreiben zu können, vergleicht Jankélévitch sie mit der Reue. Wie verhalten sich diese beiden zueinander? Auch wenn bei „reiner Vergebung“ ein Verbot jedes Spekulierens auf eine Reue seitens des Täters aufgestellt wurde, bleibt immer noch die Frage offen, ob diese beiden Vorgänge nicht ähnlich strukturiert sind und das Verständnis der Reue zum Verständnis der Vergebung beitragen könnte. Jankélévitch charakterisiert die Reue als eine Verzweiflung, die auf sich selbst bezogen ist. Mit diesem Vergleich ist dann das Verhältnis zwischen Reue und Vergebung eindeutig: Weder muss sich der, der Vergebung leistet, auf dieselbe Verzweiflung einlassen, die der Reue eigen ist, noch ist für den Täter die Reue derselbe Vorgang wie die Vergebung.

Auf der Seite des Vergebenden fordert Jankélévitch kein Sich-Versetzen in die Situation des Täters, so dass man seine Gefühle der Reue, die der Tat folgen sollten, nachempfinden müsste. Jankélévitch bringt dafür einen Vergleich mit der Liebe:

¹⁷³ Vgl. unten.

¹⁷⁴ *Le Pardon* 154.

¹⁷⁵ „Seul, en somme, le pardon au coupable n’a rien à dire. Mais comme les hommes ne sont à leur aise que quand ils peuvent discourir, ils transforment volontiers le muet pardon en excuse motivée.“ *Le Pardon* 155.

„Un amour sans espoir qui n'est pas seulement désappropriation de la volonté-propre, mais nihilisation totale et perdition extatique de l'ego, est par là même théoriquement possible; l'amant, cessant d'exister pour soi, s'abîme en son Autre. Le pardon, à vrai dire, ne nous demande pas sacrifier le tout de notre être-propre, ni de devenir nous-mêmes le pécheur lui-même: le pardon n'en demande pas tant!“¹⁷⁶

Gewährte Vergebung und Reue könnten allerdings zumindest für den Täter in eins fallen: Sie sind beide eine Gabe, die aus Verzweiflung erwachsen kann, „la grâce s'offre uniquement à ceux qui ne l'ont pas cherchée.“¹⁷⁷ Allerdings besteht Jankélévitch auch hier auf einem wesentlichen Unterschied: Während Reue ein Vorgang ist, der nur den Reuigen betrifft, ist Vergebung eine interpersonelle Gabe, die eine Beziehung stiftet. „Le pardon brise alors la clôture du remords, car il est en lui-même un acte libérateur, et il pose les fondations d'une ère nouvelle.“¹⁷⁸

2.1.3.2.3 Zeit der Vergebung: Zwischen Vergangenheit und Zukunft

Vergebung ist nicht nur ein interpersonaler Vorgang, der nach vorne gerichtet ist. Sie ist auch ein Ereignis, das von der Vergangenheit abhängt. Vergebung ist nämlich keine spontane Gabe, sondern eine *Reaktion* auf eine Tat, die in der Vergangenheit liegt. „Pour que le pardon trouve à s'employer, il faut que quelqu'un commette une faute.“¹⁷⁹ In diesem ihrem sekundären Charakter unterscheidet sie sich von der Liebe, die eine spontane Gabe ist. Vergebung hat zuerst die (Misse-)Tat des Anderen im Blick, bis sie zu der Person übergeht.

2.1.3.2.4 Vergebung als Beziehung zum Anderen

Die Beziehung, die die Vergebung zum Anderen aufbaut, ist paradox ausgerichtet: Sie fängt mit der Schuld an. Die Schuld ist aber kein *Grund* für die Vergebung, sie ist nur die Bedingung *sine qua non*. Die Schuld ist weder der Grund für die Vergebung, noch ist sie ein Hindernis: Sie geschieht (Jankélévitch wählt hier einen Vergleich mit der Liebe) unabhängig von einem Grund. In ihrem Bezug auf die Schuld zeigt sich am besten ihr Losgelöst-Sein von jeglicher Kausalität: Die Schuld ist weder das „Weil“ noch das „Trotzdem“ der Vergebung.

„L'homme généreux décide unilatéralement que scandale restera uncompensé, l'injustice irrédimée, l'offense inexpiée, que le dépassement imputable à la pléonexie méchante ne sera

¹⁷⁶ *Le Pardon* 157.

¹⁷⁷ *Le Pardon* 158.

¹⁷⁸ *Le Pardon* 159. Wie weit dieses Konzept mit dem von Derrida übereinstimmt, wird u. zu klären sein.

¹⁷⁹ *Le Pardon* 159.

pas nivelé. [...] Contre les mauvais procédés de la malveillance il échange son offre d'amour.“¹⁸⁰

Diese Lösung der Vergebung von der Schuld zeigt auch eindeutig, worauf sie zielt:

Nicht auf die Schuld, sondern auf den Anderen:

„Mon amour s'adresse à la pure hominité de l'homme et à l'ipséité nue de sa personne en général. Et de même enfin le pardon du péché n'est pas à proprement parler un quitus accordé au péché du pécheur, mais bien plutôt une grâce concédée au pécheur de ce péché.“¹⁸¹

Dies könnte auch zur Klärung der gleichen Frage bei Derrida beitragen, die er in *Le Siècle et le Pardon* aufgeworfen hatte.

2.1.3.2.5 Vergebung als Gabe

Die nächste Frage, die Jankélévitch mit den Fragestellungen Derridas verbindet, ist die Frage der Beziehung zwischen Vergebung und Gabe.¹⁸² Während für Derrida schon der Unterschied in der zeitlichen Ausrichtung der Gabe und der Vergebung dafür ausschlaggebend ist, Vergebung als mit der Gabe zwar verwandt, aber doch unterschieden anzusehen, bezieht sich Jankélévitch auf den Inhalt des Gegebenen:

„Le pardon est à la fois plus et moins que le don : il est évidemment moins que le don, – car pour ce qui est de ‚donner‘, il ne ‚donne‘ rien; il se contente d'oublier l'injure, il veut bien n'en pas tenir compte, il la tient pour nulle. Il faut avouer que la remise d'une dette est un cadeau bien négatif.“¹⁸³

Die Negativität der Gabe ist für Jankélévitch qualitativ nicht von Nachteil. Auf die Gabe, die nichts gibt, folgt Freude seitens des Schuldigen; die Befreiung von der Last der Schuld ist für ihn wertvoller als jede positive Gabe. Der befreiende Effekt ist aber ebenfalls bei dem Vergebenden vorhanden: „Le pardon, pour le coupable, a plus d'intensité et de ferveur que le don; pour le pardonnant il est surtout plus coûteux: car il implique un drame en doit résoudre une crise.“¹⁸⁴ Auch an dieser Stelle hält Jankélévitch daran fest, dass diese Gabe nicht zum Objekt des Kalküls werden darf, wenn es sich um „reine“ Vergebung handeln soll.

2.1.3.2.6 Noch einmal: Vergebung als Ereignis, Beziehung zur schuldigen Person und Gabe

Die gesamte bisherige Annäherung an das Thema sollte dem Ziel dienen, die Eigenschaften der Vergebung, die von Anfang an in Anspruch genommen wurden,

¹⁸⁰ *Le Pardon* 184.

¹⁸¹ *Le Pardon* 186.

¹⁸² Zu Hinweisen auf sprachliche Grundlage dieser Fragestellung s.o.

¹⁸³ *Le Pardon* 166.

¹⁸⁴ *Le Pardon* 166.

durch eine philosophische Auseinandersetzung zu verdeutlichen. Am Schluss des Abschnittes „Verrückte Vergebung“ steht daher noch einmal die pointierte Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse:

„Et d’abord un événement, – car le pardon est quelque chose qui advient, et il est en cela à la mesure du péché, c’est-à-dire du clinamen contingent et de l’ ‚avoir-pu-être-autrement‘. [...] Le pardon exclut ce consentement réfléchi. Le pardon, comme la repentance, implique bien plutôt un événement arbitraire qui est toujours synthétique par rapport à l’ancienne vie: à la différence de tant de conversions apparemment soudaines et qu’un lent invisible processus prépare en réalité depuis longtemps, la décision de pardonner est contingente. [...] Cette décision est une fin qui est un commencement. [...] A la lettre, le pardon *fait époque*, aux deux sans du mot: il suspend l’ordre ancien, il inaugure l’ordre nouveau.“¹⁸⁵

In der Herausstellung des Ereignischarakters der Vergebung ähnelt Jankélévitchs Konzept dem von Derrida sehr. Von diesem unterscheidet es sich aber in der Zuordnung von Vergebung und Gerechtigkeit. Für Jankélévitch ist die Vergebung ein Verzicht auf Gerechtigkeit¹⁸⁶, während für Derrida die Gerechtigkeit dem Anderen gegenüber dieselbe Beziehung voraussetzt wie Vergebung. Dieser Unterschied ist allerdings mehr auf unterschiedliche Auffassung der Gerechtigkeit bei beiden Autoren zurückzuführen.

Die bei Jankélévitch als Verzicht auf Gerechtigkeit verstandene Beschaffenheit der Vergebung weist auf eine Eigenschaft der Vergebung hin, die innerhalb eines philosophischen Diskurses besonders befremdlich anmutet: Dadurch, dass Vergebung auf die Anforderung der Gerechtigkeit verzichtet, entzieht sie sich in gewissem Maße dem ethischen Diskurs und bleibt in ihrem Ereignischarakter eine Angelegenheit zwischen dem Vergebenden und dem Schuldigen. Hierin wird einerseits die Zweierbeziehung in der Vergebung gewürdigt, Jankélévitch sieht aber andererseits an dieser Stelle den Zwiespalt dieses Verständnisses und spricht in diesem Kontext von einem skandalösen Charakter der Vergebung.¹⁸⁷ „Le Pardon, en tant que rapport de deux ipsités, pose des problèmes d’efficacité sociale ou pédagogique. Est-il dangereux? est-il bienfaisant?“¹⁸⁸

Ein weiterer Unterschied der Auffassung der Vergebung, wie sie Jankélévitch präsentiert, zu der derridanischen ist die Zielrichtung der Vergebung. Da, wo Derrida eine Loslösung der Vergebung von Versöhnung fordert, behauptet Jankélévitch, dass Vergebung auf dasselbe wie Versöhnung zielt: „Le Pardon [...] est une intention de

¹⁸⁵ *Le Pardon* 191–193.

¹⁸⁶ „Gracier, c’est tourner le dos à la direction que la justice nous indique.“ *Le Pardon* 198.

¹⁸⁷ Auch wenn Derrida den Zusammenhang zwischen Vergebung und Gerechtigkeit anders als Jankélévitch einschätzt, steht auch bei ihm die Vergebung als ein Geschehen zwischen den zwei betroffenen Parteien mit Ausschluss jedes Dritten im Vordergrund.

¹⁸⁸ *Le Pardon* 196.

paix perpétuelle.“¹⁸⁹ Vergebung sei aber wirksamer als diese, weil sie vollständiges Abtragen der Schuld vermag.

An dieser Stelle scheint Jankélévitch eine Öffnung der Vergebung aufs „Unendliche“ zuzulassen: Sowohl im Bezug auf die Schuld, die sie vergeben vermag, wie auch im Hinblick auf die Auswirkung der Vergebung, die als „unbegrenzt“ beschrieben wird.

„Justement parce que la décision est l’instant arbitraire, rien n’en limite la gratuité surnaturelle: à décision immotivée ou imméritée, conséquences illimitées. Non seulement le pardon pardonne infiniment plus de fautes que le coupable n’en a commis, mais il pardonne pour toutes les fautes que ce coupable pourrait commettre ou commettra encore.“¹⁹⁰

Mit diesem Bild von Vergebung „ohne Grenzen“ endet das Kapitel, das sich mit einer positiven Annäherung an die Vergebung befasste. Mit dem nächsten Kapitel ändert sich der Ton des Textes.

2.1.4 Das Unvergebbare: *L’impardonnable: plus malheureux que méchants, plus méchants que malheureux*

Nach dem Schlussplädoyer des letzten Kapitels überrascht der Tonwechsel im Übergang zum abschließenden Teil von *Le Pardon*. Schon mit der Überschrift „L’Impardonnable“ signalisiert Jankélévitch, dass der positive Ausklang des vorigen Teiles hier keinen Platz haben wird.

Zu Anfang wird noch Bezug auf das vorige Kapitel genommen: Auch dieser Teil beginnt mit einer fast poetischen Wiederholung dessen, was die vorige Auseinandersetzung gebracht hatte:

„Le pardon, en un premier sens, va à l’infini. [...] Il y a un inexcusable, mais n’y a pas d’impardonnable. [...] Le pardon pardonne tout à tous et pour toujours; il proteste follement contre l’évidence du crime, non pas en niant cette évidence, non pas même dans l’espoir de rédimer après coup le criminel, ni davantage par défi ou goût du scandale, mais en opposant au forfait le paradoxe de sa liberté infinie et de son amour gratuit.“¹⁹¹

Nach seinen zu Anfang des letzten Kapitels stehenden Ausführungen über die unbegrenzte Vergebung stellt Jankélévitch allerdings Zweifel dar. Diese beziehen sich nicht so sehr auf die Möglichkeit der Vergebung, sondern vielmehr auf ihren Sinn und ihre Wirkung.

Der erste Zweifel bezieht sich auf den Sinn der Vergebung in den Fällen, in denen das Verhalten des Täters keine Einsicht der Schuld erkennen lässt. Hier verschärft sich der Ton des Textes. Nach Jankélévitch hat Vergebung keinen Sinn, wenn der

¹⁸⁹ *Le Pardon* 199.

¹⁹⁰ *Le Pardon* 200.

¹⁹¹ *Le Pardon* 203–204.

Missetäter um sie nicht bittet und keine Reue zeigt.¹⁹² Jankélévitch spricht davon, dass dies „notwendig ist“; im weiteren Verlauf des Textes schränkt er ein, dass die Bitte um Vergebung „für uns“ notwendig ist. Für Jankélévitch „zielt“ Vergebung nicht auf Täter, die keine Reue zeigen und die von der eigenen Schuld nicht beunruhigt sind. Dies bringt er im scharfen Ton zum Ausdruck:

„Le pardon n'est pas destiné aux bonnes consciences bien contentes, ni aux coupables irrepentis qui dorment bien et digèrent bien; quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le miracle économique, le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour cela; le pardon n'est pas fait pour le porcs et pour leurs truies.“¹⁹³

Vergebung, die viel zu schnell gewährt wird ohne jede Verzweiflung über die Tat seitens des Täters, zeigt keine Achtung vor den Opfern der Tat. Womit sich Jankélévitch an dieser Stelle nicht auseinandersetzt¹⁹⁴, was aber bei Derrida eine große Rolle spielen wird, ist die Frage danach, wer eigentlich Vergebung gewähren kann: Wenn es nur die Opfer selbst sind, die dem Täter vergeben, und kein dritter darüber entscheidet, liegt die Wahrung der eigenen Würde im Ermessen des Opfers, und das Argument von Jankélévitch ist hiermit geschwächt. Gleichwohl spiegelt diese Überlegung die Unangemessenheit einer Vergebung, die das schnelle Vergeben der Würde der Opfer vorzieht. Die Diskussion an dieser Stelle könnte sich mit dem philosophischen Wert dieser Ausführungen (vor allem im Anschluss an den vorigen Teil) beschäftigen. Mit der Frage des „Sinns“ und des „eigentlichen Ziels“ ist aber die Möglichkeit der Vergebung nicht angetastet.

Der zweite Zweifel über die (auf jeden Fall mögliche) Vergebung kommt Jankélévitch bei der Betrachtung der Wirkung der Vergebung. Ein gewisser Anklang an diesen Zweifel fand sich schon bei den Ausführungen zum Unterschied zwischen Vergebung und Gerechtigkeit: Vergebung agiert nicht nach einem Katalog des reziproken Verhältnisses zwischen Geben und Nehmen, sie erwächst nicht einmal als Ergebnis einer rationalen Begründung, sondern geschieht unabhängig davon. Daher könnte man unterstellen, dass sie keine Rücksicht auf ihre eigenen Auswirkungen nimmt. Vergebung kann auch voreilig passieren und dem Täter die Verantwortung für die Tat abnehmen und ihn somit dazu motivieren, sein Verhalten in der Zukunft

¹⁹² An dieser Stelle steht die Frage des Sinns im Vordergrund. Es handelt sich in diesem Abschnitt somit nicht um die *Möglichkeit* der Vergebung ohne Reue. Der Text bringt dieses klar zum Ausdruck: „Le pardon ne connaît pas d'impossibilité; et pourtant nous n'avons pas dit encore la première condition sans laquelle le pardon serait dénué de sens.“ *Le Pardon* 204. Derrida stellt sich (vermutlich im Anschluss an diesen Text) dann die Frage, ob die Rede von einem „Sinn“ der Vergebung überhaupt der Fragestellung angemessen ist.

¹⁹³ *Le Pardon* 204.

¹⁹⁴ Diese Frage kommt aber in *Pardonnez?* ganz klar zur Sprache, s.u.

nicht zu ändern, sondern weiterhin schlecht zu handeln. Jankélévitch betont, dass Vergebung die Tatsache des Übels nicht ignoriert. Sie kann aber, in der Auffassung Jankélévitchs, weder das Abtragen der Missetat noch die Besserung des Täters verlangen. Die Vergebung verhindert somit weder das Geschehene noch das vielleicht kommende Übel. Diese Tatsache führt die Vergebung in eine paradoxe Situation. Die Vergebung vergibt das Übel, auch wenn es unentschuldig ist; gleichzeitig sollte aber dieses Übel ein Grund dafür sein, nicht zu vergeben. Jankélévitch greift hier auf zwei Grundfragen zurück, die mit der Frage des Bösen immer gemeinsam diskutiert werden (müssen): Die Frage der Freiheit und des Bösen und die Frage der Macht der Liebe dem Bösen gegenüber.

Die Frage der Freiheit erleichtert und erschwert die Vergebung gleichzeitig. Sie liefert eine Hintergrundfolie, eine menschliche Begebenheit, die das Verstehen der Möglichkeit des Bösen (und somit den Akt der Vergebung) erleichtert und erschwert. Wenn sich das Böse aus der Freiheit des Menschen entwickeln kann, dann kann es jeden Menschen betreffen. Die Freiheit macht also das Böse nachvollziehbar; es ist ein möglicher Ausgang, ein unglücklicher Moment der Freiheit. In diesem Verstehen bleibt aber doch etwas Unverstandenes, etwas Fremdes, das wir nicht völlig verstehen wollen: nämlich das Böse an sich. Zwischen diesen Polen der Nachvollziehbarkeit und absoluter Fremdheit bewegt sich die Vergebung. Dazu kommt, dass das Böse weder im Vergeben noch im Nicht-Vergeben überwunden zu sein scheint. Nicht-Vergeben bleibt bei dem schon Geschehenen Übel stehen, die Vergebung ohne Bedingung eröffnet die Möglichkeit, dass von dem Täter ein neues Übel ausgeht:

„In n’y a d’ailleurs aucune raison pour que l’oscillation s’arrête: le malheur de cette méchanceté radicale peut faire l’objet à son tour d’un pardon avec exposant, et la méchanceté de la malheur devenir à son tour un Impardonnable hyperbolique. Cet impardonnable, s’il demeurerait, en se pétrifiant, ultime et définitif, ne serait rien d’autre que l’Enfer: l’Enfer du désespoir. [...] Heureusement, le dernier mot est toujours l’avant-dernier ... En sorte que le débat du pardon et de l’impardonnable n’aura jamais de fin.“¹⁹⁵

Die paradoxe Bewegung der Vergebung wurde bisher beschrieben zum einen als ein Oszillieren zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen(-Wollen) des Bösen und zum anderen als eine Unentschiedenheit zwischen einem gegenwärtigen Übel, das durch die Vergebung überwunden werden könnte, und der Möglichkeit eines neu entstandenen Übels, das der uneinsichtige Täter verursachen kann.

¹⁹⁵ *Le Pardon* 210–211.

Im Hinblick auf das Übel formuliert Jankélévitch die Unentschiedenheit als eine, die zwischen zwei moralischen Imperativen der Liebe stattfindet: Dem Imperativ, das Böse zu vermeiden und dem Imperativ, den Anderen ohne Bedingung anzunehmen. Im Fall einer Vergebung, die auf jegliche Vorbedingungen verzichtet, sind sie nicht gleichzeitig einzuhalten.

„Insoluble est le cas de conscience qui en résulte: car si l'impératif d'amour est inconditionnel et ne souffre aucune restriction, l'obligation d'annihiler la méchanceté et, sinon de la haïr (car il ne faut jamais haïr personne), du moins de nier sa force négatrice, de mettre hors d'état de nuire sa rage destructrice, cette obligation n'est pas moins impérieuse que le devoir d'amour; l'amour des hommes est entre toutes les valeurs la plus sacrée, mais l'indifférence aux crimes contre l'humanité, mais l'indifférence aux attentats contre l'essence même et contre l'humanité de l'homme est entre toutes les fautes la plus sacrilège. Et nous n'avons aucun moyen de choisir l'un de ces superlatifs plutôt que l'autre, ni aucun moyen de les honorer ensemble: le choix d'un Absolu laisse nécessairement l' 'autre Absolu' en dehors; le cumul et la conciliation des *deux Absolus* est impossible; le sacrifice d'un Absolu fait naître en nous les scrupules et le remords; la synthèse des deux Absolus serait un miracle.“¹⁹⁶

Das Böse ist somit immer etwas, was nach der Vergebung bleibt: Zumindest (im Falle der Reue und der Besserung des Täters) als eine geschehene Tat, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Und die Möglichkeit des zukünftigen Bösen wird durch die Vergebung nicht ausgeschlossen, insofern Vergebung kein Tausch gegen die Besserung des Täters ist. Jankélévitch zieht deswegen eine ernüchternde Bilanz:

„L'amour est plus fort que le mal, et le mal est plus fort que l'amour, ils sont plus forts l'un que l'autre! L'esprit humain ne saurait aller au delà... C'est pourquoi le *Cantique des cantiques* dit que l'amour est fort *comme* la mort: [...] Il ne dit pas que l'amour est plus fort. [...] Le mystère de l'irréductible et inconcevable méchanceté est à fois plus fort et plus faible, plus faible et plus fort que l'amour. Aussi le pardon est-il fort comme la méchanceté; mais il n'est pas plus fort qu'elle.“¹⁹⁷

Dieser Ausklang des Textes ist keine optimistische Wertung der Vergebung, er ist andererseits – angesichts der geschichtlichen Begebenheiten der letzten Jahrhunderte – durchaus der Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen angemessen.

Mit Entschiedenheit aber – auch angesichts der Rezeption Jankélévitchs als Vertreter der Unmöglichkeit der Vergebung – ist darauf hinzuweisen, dass er an keiner Stelle die Möglichkeit der Vergebung, die er im dritten Kapitel eingeräumt hatte, zurücknimmt. Somit betreffen die Bedenken des letzten Kapitels nicht die *Möglichkeit* der Vergebung, sondern ihren *Sinn*, ihre *Auswirkung* auf das Böse und ihren *moralischen Wert* im Hinblick auf die unbedingte Verpflichtung, das Böse möglichst zu vermeiden.

¹⁹⁶ *Le Pardon* 211.

¹⁹⁷ *Le Pardon* 213.

2.1.5 Fazit

Die beurteilende Zusammenfassung eines Werks, das sich der Problematik der Vergebung über die „via negativa“ nähert, stellt sich als ausgesprochen schwierig dar.

Die zu Anfang stehende positive Darstellung der Vergebung als Ereignis, Gabe und Stiftung einer persönlichen Beziehung wurde im Verlauf des Textes mit anderen Möglichkeiten des Umgangs mit der Schuld konfrontiert, die in unterschiedlichen Situationen des sozialen und politischen Lebens als Vergebung auftreten, aber (zumindest) eine der Eigenschaften der Vergebung nicht aktualisieren. Die Auseinandersetzung mit den zwei Arten der Pseudovergebung: dem Vergessen (oder Abtragen der Schuld durch die Zeit) und der intellektuellen Klärung der Schuld, die zum Akzeptieren auffordert, stellen viele Einzelaspekte der Vergebung dar, die zum Teil auch in anderen Versöhnungsdebatten vorkommen, dort aber nicht denselben Grad der Reflexion erreichen, mit dem sie Jankélévitch beschreibt. Mit seinem klaren Statement, dass es sich in diesen Fällen nicht um Vergebung handelt, schafft er Raum für ein Verständnis von Vergebung, das den Zwängen des jeweiligen zeitgeschichtlichen Diskurses inkommensurabel bleibt.

Der dritte Teil der Abhandlung, der um eine positive Annäherung an die Vergebung bemüht ist, trägt der Eigenart der Attribute der Vergebung Rechnung, die in der Einleitung als konstitutiv für Vergebung dargestellt wurden. Eine philosophische Abhandlung, die sich als Ziel die Beschreibung eines Ereignisses, das sich als Gabe aktualisiert und eine persönliche Beziehung stiftet, setzt, muss – wie Jankélévitch es tut – auf der Ebene der Andeutungen, Vergleiche und Abgrenzungen bleiben, die für den Leser einen Erfahrungshorizont öffnen, in dem sich Vergebung immer wieder ereignet. Deren punktuelle, individuelle und nicht notwendige „Erscheinung“ sperrt sich aber gegen eine weitgehende Systematisierung.

Der schwierige letzte Teil von *Le Pardon* fügt sich so doch notwendig in das Gesamtkonzept: Die Vergebung wurde nämlich als Folgehandlung einer argumentativen Begründung abgelehnt und ihr individueller, punktueller Charakter herausgestellt, da sich die Vergebung nicht als kalkuliertes (und kalkulierbares) Geschehen präsentiert, dessen Folgen man nicht bestimmen darf. Bei diesem Verständnis der Vergebung stellt sich tatsächlich die Frage, welches Risiko ein moralisch handelndes Subjekt auf sich nimmt. Jankélévitch stellt die Vergebung in ihrer doppelten Verstrickung zwischen die zwei Seiten des Liebesgebotes: Den

Appell, die vergangene Schuld durch Vergebung abzutragen und somit eine Möglichkeit einer Beziehung zu stiften, und den Appell, das Böse, dass die Vergebung nicht vermag zu vernichten, möglichst zu vermeiden. So steht die Vergebung am Ende der Darstellung zwischen der Unverfügbarkeit durch Dritte, in der Verantwortung des Einzelnen, der ihre Zwiespältigkeit austragen muss.

2.1.6 Bedeutung

Le Pardon stellt sich im Kontext dieser Arbeit als Hintergrund nicht nur für die Texte Derridas, sondern auch für die ganze Problematik der Vergebung dar. Abgesehen von der Frage, ob Derrida gezielt auf *Le Pardon* Bezug nimmt¹⁹⁸, konvergiert das Grundanliegen von beiden Autoren weitgehend: Die Vergebung soll sich von einer Verstrickung in ihr äußerliche Notwendigkeiten (auch wenn sie sich als vernünftige Argumentation oder intellektuell nachvollziehbare Vorteile präsentieren) emanzipieren. Dadurch wird aber ihre praktische Durchführung entweder durch moralischen Zwiespalt (Jankélévitch) oder durch konkrete Verstrickung in fremde Diskurse und Machtgefüge (schwerpunktmäßig Derrida, aber auch bei Jankélévitch erwähnt) erschwert. *Le Pardon* kann in seiner Ausführlichkeit die Stellen bei Derrida inhaltlich füllen, die bestimmte Problematiken nur „im Vorbeigehen“ ansprechen. Die Divergenz zwischen Jankélévitch und Derrida scheint im Falle von *Le Pardon* nach einer genauen Untersuchung doch nicht so gravierend zu sein, wie sie im Allgemeinen vermutet wird.

Wie in der Ausführung zu *Le Siècle et le Pardon* gezeigt wird, greift die Steigerung Derridas von der Forderung nach der Vergebung des Unentschuldbaren zur Vergebung des Unvergebaren die Problematik auf, die bei Jankélévitch im Schlusskapitel vorkommt. Derridas Zuspitzung, die Vergebung vergebende das Unvergebare, kann in diesem Kontext als eine Aufforderung verstanden werden, die Vergebung trotz ihres moralischen Zwiespalts zu wagen. Die Schwierigkeit und die Umstrittenheit eines Aktes der Vergebung in seiner konkreten Aktualisierung werden von Derrida aber genauso wie von Jankélévitch wahrgenommen.

2.2 Pardonner?

2.2.1 Situierung in der Debatte um Unverjährbarkeit

¹⁹⁸ Zu dieser Frage s.o.

Nach dem pessimistischen wenn auch nicht ausweglosen Ausgang von *Le Pardon* scheint es jetzt besonders interessant zu sein, die Weiterführung des Themas im Kontext einer öffentlichen Diskussion zu betrachten. Das Thema des Artikels eröffnet noch einmal das moralische Dilemma, das zum Ende von *Le Pardon* beschrieben worden ist: Die doppelte Verpflichtung, das Böse zu vermeiden und Liebe zu erweisen. Es ist möglich, den ganzen Artikel *Pardonneur?* als den Versuch zu lesen, diese doppelte Verpflichtung am Beispiel des Verbrechens schlechthin durchzubuchstabieren.

Der polemisch gehaltene Artikel *Pardonneur?* bezieht sich in vielen Punkten auf die Ausführungen von *Le Pardon*. Zum Anfang wird der Kontext dargestellt: Es ist die Debatte um Unverjährbarkeit bestimmter Verbrechen, die in Frankreich um 1965 geführt worden ist. Und auch hier sieht Jankélévitch die zwei Gefahren, die er als „Pseudovergebungen“ in *Le Pardon* aufgedeckt hatte: Die Minderung der Schuld durch die Zeit und das intellektuelle Erklären bzw. Entschuldigen des Vergehens.

Auf die Debatte der 60er Jahre in Frankreich bezogen, findet Jankélévitch die zwei Gefahren in folgenden Inhalten der Diskussion um die Verjährung: Einmal in dem Argument, die Zeit, die zwischen den Verbrechen und dem Zeitpunkt der politischen Debatte in Frankreich vergangen ist, reiche aus, um die Verbrechen nicht mehr zu beachten.

Der zweite Weg, den Jankélévitch als eine politische Erscheinung im Umgang mit Auschwitz beschreibt, ist der „Antizionismus“, den Jankélévitch mit Antisemitismus gleich setzt. In dieser Position könnte man einen Versuch sehen, die Geschichte intellektuell zu bewältigen. Jankélévitch treibt die Logik des Antizionismus folgendermaßen auf die spitze:

„Und wenn die Juden selbst Nazis wären? Das wäre wunderbar. Es wäre nicht länger nötig, sie zu bedauern; sie hätten ihr Los verdient. So entlasten sich unsere Zeitgenossen von ihrer Sorge. Denn alle Alibis sind recht, die es ihnen letztendlich gestatten, an etwas anderes zu denken.“¹⁹⁹

Die Gefahr, die Jankélévitch auf jeden Fall vermeiden möchte, ist das Vergessen der Untaten. Insofern könnte die erste normative Pflicht im Bezug auf Auschwitz nicht als „das Böse vermeiden wollen“ sondern als „das Böse nicht vergessen sollen (um es gegebenenfalls in der Zukunft zu vermeiden und um den Opfern ein würdiges Gedenken zu sichern)“ formuliert werden.²⁰⁰

¹⁹⁹ *Verzeihen?* 245.

²⁰⁰ Das Vergessen als ein Ergebnis der Verjährung ist dach Jankélévitch eben ganz klar „das Böse“, was es zu vermeiden gilt: „Jedesmal, wenn ein Akt das Wesen des Menschen als Mensch leugnet, widerspricht die Verjährung, die darauf hinauslaufen würde, ihm im Namen der Moral zu vergeben,

2.2.2 Gegen das Vergessen

Gegen die zwei Wege zum Vergessen, gegen das Verschweigen-Vergessen und das Durch-die-Schuld-der-Opfer-Entschuldigen, wendet sich Jankélévitch mit seinen Ausführungen. Er beschreibt die Verbrechen der Konzentrationslager als 1. Verbrechen gegen die Menschlichkeit und 2. Verbrechen ohne vergleichbares Ausmaß.

1. Für die Charakterisierung der Verbrechen der Schoa als *Verbrechen gegen die Menschlichkeit* führt Jankélévitch als wichtigstes Argument an: Die Schoa richtete sich gegen die Juden nicht wegen ihres Verhaltens oder ihrer Meinung, sondern die Vernichtung zielte auf ihr Sein. „Der Rassist visierte genau die Ipseität des Seins an, das heißt das Menschliche jedes Menschen.“²⁰¹

2. Das *unerfassbare Ausmaß* des Verbrechens bringt sodann die Unmöglichkeit einer angemessenen Bestrafung mit sich:

„Genau genommen ist das überwältigende Massaker kein Verbrechen im menschlichen Maßstab; so wenig wie die astronomischen Größen und Lichtjahre. [...] Diesem unendlich großen Berg elender, sterblicher Überreste wird man das Leben nicht zurückgeben. [...] Angesichts des Unendlichen neigen alle endlichen Größen dazu, einander auszugleichen, so daß die Bestrafung beinahe gleichgültig wird; das, was geschehen ist, ist im buchstäblichen Sinne *unsühnbar*.“²⁰²

Angesicht dieses Ausmaßes weigert sich Jankélévitch, eine rationale Erklärung oder Einordnung zu suchen. Die Unerklärbarkeit der Taten soll das Verbrechen vor Banalisierung schützen. Das Verweigern der Erklärbarkeit und der Möglichkeit einer Einordnung bringt das eigentliche moralische Dilemma zum Vorschein. Jankélévitch behauptet: „Auschwitz ist kein ‚Kriegsgreuel‘, sondern ein *Werk des Hasses*.“ Hiermit stellt sich ganz klar die moralische Forderung, dagegen engagiert vorzugehen. Was kann das aber bedeuten? Im Nachhinein gibt es keine Möglichkeit, diese Taten ungeschehen zu machen. Eine Möglichkeit der Wiedergutmachung ist angesichts deren Ausmaßes ebenfalls ausgeschlossen. Auch wenn Jankélévitch keinen positiven Ausweg aus dieser Situation zeigt, könnte man in seiner Forderung die *via negativa* sehen, die schon aus *Le Pardon* bekannt ist: Die Verbrechen *dürfen* weder zerredet werden, noch in der Vergessenheit auf sich selbst beruhen.

ihrerseits der Moral. Ist es nicht widersprüchlich und sogar absurd, hier um Verzeihung zu flehen? Dieses gewaltige Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu vergessen wäre ein neues Verbrechen gegen die menschliche Gattung.“ *Verzeihen?* 250.

²⁰¹ *Verzeihen?* 247.

²⁰² *Verzeihen?* 253–254.

2.2.3 Die Inkommensurabilität der Verbrechen der Schoa

Versuche zur Einordnung der Schoa in den Kontext anderer Verbrechen, wie er unternommen wurde, bringt aber auch keine Möglichkeit der Entschuldigung mit sich. Jankélévitch entlarvt sehr treffend auch die Pseudologik, die hinter solchen Versuchen steht:

„Wenn jeder ‚dasselbe getan hat‘, wie die von den Freunden Doktor Mengeles geforderte Feststellung lautet, ist es offenbar unnötig, sich zu empören; wenn jeder schuldig ist, ist keiner schuldig. [...] Also gut, reden wir trotzdem darüber! Zunächst: man hat noch nie ein Verbrechen entschuldigt, indem man vorbringt, daß auch andere eventuell fähig wären, es zu begehen.“²⁰³

Jankélévitch hebt die absolute Inkommensurabilität der Verbrechen der Schoa hervor, der die Vergleiche mit anderen Verbrechen nicht gerecht werden. Seine Argumente für die Inkommensurabilität sind hauptsächlich die Ausrichtung gegen die bloße Existenz der Juden, die genaue philosophische Begründung, die methodische Vorbereitung, und vor allem der selektive Charakter, der sich von der Anonymität des Krieges unterscheidet.²⁰⁴

2.2.4 Nicht vergeben!

Im Hinblick auf die Schoa markiert Jankélévitch aufs Schärfste die Grenzen der Verzeihung da, wo es keine Bitte um Vergebung, keine Reue und keine Niedergeschlagenheit gibt. In *Le Pardon* sprach er an dieser Stelle von einer Vergebung, die unter diesen Umständen keinen *Sinn* ergeben würde. Auch im Kontext der in *Pardonner?* geführten scharfen Auseinandersetzung, die sich gegen die Deutschen als Kollektiv richtet²⁰⁵, geht es nicht unbedingt um die *Möglichkeit* der Vergebung, sondern darum, aus welchem Beweggrund und mit welchem Sinn sie gegeben werden könnte. Jankélévitch wirft Deutschland, einzelnen Männern und Frauen, aber ganz besonders der deutschen Philosophie vor, dass sie sich nach dem Ende des Krieges der Bitte um Verzeihung und der Reue verschlossen hätten. Aber auch hier ist das Fazit, dass die Verzeihung ohne sichtliche Niedergeschlagenheit als Reaktion auf die Schuld (und insbesondere bei diesem Ausmaß der Schuld!) keinen

²⁰³ *Verzeihen?* 262.

²⁰⁴ „Die Vernichtung der Juden war nicht, wie die Massker an den Armeniern, ein Auflodern der Gewalttätigkeit: sie ist schulmäßig begründet, philosophisch erklärt, methodisch vorbereitet, systematisch verübt worden von den pedantischsten Doktrinären, die je existiert haben; sie entspricht einer Vernichtungsintention, die wohlüberlegt und lange gereift ist; sie ist die Anwendung einer dogmatischen Theorie, die noch existiert und die sich Antisemitismus nennt.“ *Verzeihen?* 265.

²⁰⁵ Auch bei dieser durchaus angreifbaren Auffassung von der Möglichkeit der kollektiven Schuld sieht Jankélévitch die Ausnahmen.

Sinn und keine *Berechtigung* hat.²⁰⁶ Die einzige Stelle, die die Deutung im Sinne einer *grundsätzlichen Unmöglichkeit der Vergebung* zulässt, ist der Satz: „Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben.“²⁰⁷

Dieser Satz hat auf jeden Fall insoweit seine volle Geltung, als Jankélévitch die Verzeihung als einen Vorgang zwischen den Opfern und den Tätern ansieht, in dem die Opfer von keinem anderen vertreten werden können:

„Es steht jedermann frei, die Kränkungen, die er persönlich erfahren hat, zu verzeihen, sofern er es für richtig erachtet. Doch mit welchem Recht würde er diejenigen der anderen verzeihen? [...] Inwiefern sind die Überlebenden berechtigt, an der Stelle der Opfer oder im Namen der Davongekommenen, ihrer Eltern, ihrer Familie zu verzeihen?“²⁰⁸

Wenn man die Stichhaltigkeit dieses Arguments annimmt, ist die Möglichkeit der Vergebung der Schoa somit in den Todeslagern gestorben. Die Überlebenden haben kein Recht (es ist ihnen *unmöglich*) Taten, die sich gegen die Toten gerichtet haben, zu verzeihen. Jankélévitch scheint aber nicht die Möglichkeit auszuschließen, dass einige die gegen sie selbst gerichteten Taten doch verzeihen können.

Im Blick auf die Opfer möchte Jankélévitch ein Zweifaches unterstreichen: 1. Die Erinnerung an die Opfer und an die Untaten soll nicht zu schnell dem Vergessen anheim fallen:

„Und so sind wir in die Pflicht genommen. Diese unzähligen Toten, diese Massakrierten, diese Gefolterten, diese Niedergetretenen, diese Gekränkten sind *unsere eigene Angelegenheit*. Wer sollte darüber sprechen, wenn nicht wir darüber sprechen? Wer genau sollte daran denken? Bei der seit langem den Mördern gewährten moralischen Generalamnestie haben die Deportierten, die Erschossenen, die Massakrierten nur noch uns, damit ihrer gedacht wird. Wenn wir aufhörten, an sie zu denken, würden sie vollends vernichtet und sie wären endgültig zunichte gemacht. Die Toten sind vollständig abhängig von unserer Treue ... Das ist im allgemeinen die Situation der Vergangenheit.“²⁰⁹

2. Angesichts der unfassbaren Vergehen der Schoa ist nach Jankélévitch eine Haltung angemessen, die den Protest gegen das Böse der Untaten zumindest symbolisch zum Ausdruck bringt²¹⁰:

„Aber was sollen wir angesichts dessen, was geschehen ist, tun? Im eigentlichen Sinn des Verbes ‚machen‘ kann man heute nur ohnmächtige, symbolische und sogar unvernünftige Gesten wie zum Beispiel, niemals mehr nach Deutschland zu fahren ... und noch weniger nach

²⁰⁶ Jankélévitch erweitert an dieser Stelle die Passage, die schon in *Le Pardon* durch ihren scharfen Ton aufgefallen ist: „Die Verzeihung! Doch haben die uns jemals um Verzeihung gebeten? Es ist die Verlorenheit und die Verlassenheit des Schuldigen, die allein der Verzeihung einen Sinn und eine Existenzberechtigung geben würden. Wenn der Schuldige fett und gut ernährt ist, prosperierend und reich gemacht durch das Wirtschaftswunder, ist die Verzeihung ein unheimlicher Scherz. Nein, die Verzeihung ist nicht für Schweine und ihre Säue gemacht. Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben.“ *Verzeihen?* 271.

²⁰⁷ *Verzeihen?* 271.

²⁰⁸ *Verzeihen?* 275.

²⁰⁹ *Verzeihen?* 279. An dieser Stelle soll auf die Philosophie der Zeit aufgewiesen werden, mit der sich Jankélévitch u.a. befasst hatte.

²¹⁰ Und nach diesem Grundsatz hat er auch selber gehandelt.

Österreich! Die Entschädigungen der Deutschen oder ihre ‚Reparationen‘ nicht zu akzeptieren...“²¹¹

Für Jankélévitch bleibt somit das eindringliche Erinnern die einzige Möglichkeit des Liebesbeweises zu den Opfern. „Das Vergessen wäre in diesem Fall eine schwere Beleidigung gegenüber denen, die in den Todeslagern gestorben sind und deren Asche für immer mit der Erde vermennt ist.“²¹² Von dieser Warte aus wäre jeder Appell an Verjährung, an ein Verzeihen, das das Vergessen möglichst schnell herbeiführen möchte, ein Verzeihen an den toten Opfern vorbei und somit keine moralisch vertretbare Alternative.

2.2.5 Fazit

Dieser Text zeigt die Grenzen der Vergebung auf dem Hintergrund einer konkreten geschichtlichen Erfahrung. Auch wenn deren Unvergleichbarkeit im Text noch einmal unterstrichen wird, an der argumentativen Gültigkeit des Textes im Bezug auf andere Fälle kann nicht gezweifelt werden. Die Forderung, dass keine Vergebung an den Opfern vorbei stattfinden kann, ist auf alle Situationen, in denen Vergebung geschehen könnte, übertragbar.

Derrida greift die Argumentation des Artikels auf, um auf diesem Hintergrund seine Auffassung von unbegrenzter Vergebung zu profilieren. Die Auseinandersetzung stellt sich keineswegs auf die Seite der von Jankélévitch abgelehnten Positionen, sondern spricht sich dafür aus, den *Möglichkeiten* einer Vergebung keine Grenze zu setzen, auch nicht in dem Fall, der eine inkommensurable Erfahrung mit dem Bösen verkörpert. Diese Argumentation Derridas bewegt sich insofern im Horizont der Philosophie Jankélévitchs, als sie sich auf den Ereignischarakter und die Individualität der Vergebung beruft, der keine Grenzen gesetzt werden können: Weder als Anweisung zum Vergeben noch zum Nicht-Vergeben.

Den Angelpunkt der Problematik der Vergebung verschiebt allerdings Derrida von der Frage des „Sinns“²¹³ zu der Frage der Verstricktheit in Machtstrukturen: Ein Thema, das auf dem geschichtlichen Hintergrund des Textes Jankélévitchs bestimmt als ein Auslöser seiner Auseinandersetzung gelten kann. Somit kann Derridas Text als eine Fortführung von sowohl *Le Pardon* als auch von *Pardonnez?* gelten.

²¹¹ *Verzeihen?* 278.

²¹² *Verzeihen?* 282.

²¹³ *Le Siècle et le Pardon* 111–112.

III. Vergebung als Thema in Derridas Texten

1. Vergebung: In der Sprache unbeschreibbar

Die Bemühungen Derridas, sich zu Themen der politischen Ethik und sozialen Begegnungen zu äußern – wie z.B. Gerechtigkeit, Vergebung, Gastfreundschaft etc. – weisen immer auf grundsätzliche Störungen und Aporien hin, die den einzelnen Themen innewohnen, die jedoch durch sprachliche Definitionen, philosophische Festlegungen und vor allem durch den politischen Diskurs verdeckt worden sind. Der Begriff der Vergebung hat mit anderen ethischen Kategorien vor allem eins gemeinsam: Seine Schwierigkeit besteht darin, dass er etwas zu beschreiben versucht, was sich nach Derridas Verständnis außerhalb der Sprache befindet und trotzdem nur innerhalb der Sprache erreichbar ist.²¹⁴

Aber nicht nur die sprachliche Verwicklung wirkt sich auf das Verständnis der Vergebung aus: Die grundlegende Aporie entwickelt sich bei allen ethisch-politischen Begriffen an der Nahtstelle zwischen dem Anspruch eines Begriffs (wie dem der Verzeihung) und seiner konkreten Wirksamkeit. Der Anspruch aller ethischen Begriffe entzieht sich nämlich der Bedingtheit und Verstricktheit bei ihrer Anwendung. So gehört auch die Verzeihung zu einer Reihe von Begriffen, die in ihrer unverfälschten (von Derrida „rein“ genannten) Form das sprachliche und politische System übersteigen und das Ereignis²¹⁵, das jedem System heterogen ist, in eine weitgehend systematisierte und ökonomisierte Welt hineinbringen. Dies kann nie gänzlich gelingen, weil jede Einschreibung in die Wirklichkeit den „reinen“ Ereignissen alle ihre Zwänge auferlegt; der Anspruch der Begriffe weist aber trotzdem über die Bedingtheiten der Anwendung hinaus und lässt sich nicht auf sie reduzieren.

Wie andere ethische Begriffe ist auch die Vergebung eine aporetische Erfahrung. Derrida markiert diese Art von Erfahrung durch den Zusatz „wenn es so etwas gibt“.

²¹⁴ Derrida weist auf diese Schwierigkeit speziell hinsichtlich der Vergebung in einer Reihe von Fragen hin: „Must forgiveness pass through words or must it pass [beyond] words? Must it pass through word-verbs or must it pass [beyond] them, these word-verbs? Can one only forgive or ask forgiveness when speaking or sharing the language of the other, that is to say, by already identifying sufficiently with the other for this, and, by identifying with the other, making forgiveness both possible and impossible? Must one refuse the experience of forgiveness to whoever who does not speak? Or, on the contrary, must one make silence the very element of forgiveness, if there is such a thing?“ *To Forgive* 47.

²¹⁵ Zum derridanischen Verständnis von Ereignis s.o.

Dies soll aber nicht die Möglichkeit einer solchen Erfahrung ausschließen, sondern nur ihre besondere Art unterstreichen:

„What I mean by this is that when an impossible something happens or becomes possible as impossible, than the criteria provided by what you call the economy of philosophy should become unavailable. When I say ‘if there such a thing’ I do not mean that I doubt the possible occurrence of such a thing. I mean that, if forgiveness happens, than this experience should not become the object of the sentence of the kind ‘S is p’, ‘this is, this presents itself as forgiveness’, because forgiveness should not present itself.“²¹⁶

Um die Aporien der Verzeihung aufzudecken und diesem Ereignis so auf die Spur zu kommen, verfährt Derrida entsprechend seiner dekonstruktiven Methode: Er tastet sich an einem philosophischen Text zum Thema entlang. Im Fall der Vergebung bezieht er sich vor allem auf Jankélévitch und Lévinas, diskutiert deren Argumentation und zeigt deren Grenzen auf.

Für die vorliegende Arbeit bedeutet dieses Vorgehen, dass sie sich nicht nur an Derrida orientieren kann, sondern seine Referenztexte wahr- und ernst nehmen muss. Gleichzeitig ist die Prämisse, dass Vergebung zu den Ereignissen gehört, die sich nicht in einem Diskurs erschöpfend behandeln lassen, eine große Herausforderung. Die Sprache, die Derrida verwendet, versucht jeder Aussage eine Öffnung mitzugeben, um der Vergebung die Möglichkeit zu geben, anders zu erscheinen, als bisher gedacht worden ist. Um so einer Schreibweise gerecht zu werden, arbeitet mein Text mit vielen Zitaten, Umschreibungen und Umrandungen, weil meine Arbeit versucht einem Anderen – nämlich mindestens dem Referenzautor – gerecht zu werden: Auch wenn er von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist.²¹⁷

2. Derridas Texte zu Vergebung

Das Thema der Vergebung taucht erst als inhaltliche Fortführung der Themenbereiche auf, die Derrida in den letzten Jahren seiner philosophischen Arbeit vorrangig beschäftigt haben: der Gabe und der Gastfreundschaft. Im Anschluss an diese wird Vergebung zum ersten Mal als eigenständiges Thema ausführlicher behandelt.

2.1 Falschgeld: Zeit geben I

²¹⁶ *On Forgiveness* 53.

²¹⁷ Verzeihung!

Die Kategorie der Vergebung taucht erstmals im Zusammenhang mit der Thematik der Gabe im Text *Falschgeld. Zeit geben I.* auf, der das erstmalig 1991 erschienen ist und als eine Erweiterung eines 1990 in Royaumont gehaltenen Vortrags verfasst wurde. *Falschgeld* beschäftigt sich mit einer dekonstruktiven Lektüre *Baudelaires* Erzählung *Das falsche Geldstück*. Das Thema, das Derrida in diesem Text vorrangig behandelt, ist die Problematik der Gabe. Die Problematik der Vergebung (in der deutschen Übersetzung oft mit „Entschuldigung“ und „entschuldbar“ übersetzt!) kommt in diesem Text da vor, wo auf *Baudelaires* Erzählung Bezug genommen wird. *Baudelaires* Erzählung schildert in erster Person einen Spaziergang des Erzählers und seines Freundes, die auf dem Weg einem Bettler begegnen. Der Freund des Erzählers gibt dem Bettler ein Geldstück. Als sich der Erzähler über diese Gabe wundert, verrät ihm sein Freund, dass dieses Geldstück falsch war. Die Erzählung endet mit der Feststellung, der Erzähler konnte seinem Freund nicht vergeben.

Derrida stellt die Frage, was an dieser Tat unvergebbar war, und deutet einige möglichen Antworten an: 1. Der Freund des Erzählers hat sich überhaupt einem anderen zugewendet und dadurch die Ausschließlichkeit der Beziehung zwischen den zwei Freunden unterbrochen. 2. Der Freund des Erzählers hat eine Gabe verweigert, die er hätte geben sollen.²¹⁸ 3. Der Freund des Erzählers hat dem Erzähler die Wahrheit über das gegebene Geldstück gesagt, er hat ein Schuldbekenntnis geliefert. Damit hat er etwas „gegeben“ und rechnet damit, dass er von seinem Freund etwas zurückbekommt, nämlich die Vergebung. Der Erzähler aber verweigert diese, weil er sich auf eine solche Berechnung nicht einlassen möchte.²¹⁹ 4. Die letzte Antwort befremdet im Kontext der Derrida-Lektüre. Sie wird in keinem anderen Text so wieder aufgenommen und auch hier nicht deutlich ausgeführt. Das Unvergebbar sei „das Böse ‚aus Dummheit‘ zu begehen.“²²⁰ Im weiteren Text deutet Derrida die Dummheit als eine mangelhafte Antwort auf den Verstand als die Gabe der Natur. Unvergebbar wäre demnach ebenfalls in diesem Fall eine versäumte Antwort auf eine Gabe: Und das nicht nur als Antwort auf die Gabe eines Anderen sondern auch als Antwort auf eine Gabe eines Unpersönlichen²²¹.

²¹⁸ Vgl. *Falschgeld* 154.157

²¹⁹ Vgl. *Falschgeld* 158.

²²⁰ *Falschgeld* 210.

²²¹ *Falschgeld* 215–216; auch hier ist das Verhältnis von der unpersönlichen Natur und der Erwartung, die sein Freund ihm in Bezug auf sein Verstand entgegenbrachte, schillernd. Es ist nicht deutlich, wer

Derrida legt in *Falschgeld* eine Grundlage für seine weitere Beschäftigung mit dem Thema der Vergebung. Er hält fest, dass eine nicht gegebene Gabe der Vergebung bedarf sowie eine nicht gegebene Antwort auf eine empfangene Gabe. Außerdem plädiert er dafür, dass Vergebung keine Antwort auf eine Berechnung ist. Diese Themen werden in seinen weiteren Texten zurückkehren, Derrida geht aber in diesem Text auf sie nicht weiter ein. Deswegen soll *Falschgeld* in der vorliegenden Arbeit nur an dieser Stelle erwähnt werden und keinen breiteren Raum einnehmen.

2.2 Hostipitality

Die zweite Erwähnung findet die Thematik der Vergebung im Kontext der Gastfreundschaft. Derrida behandelt die Vergebung in Rahmen seiner Beschäftigung mit diesem Thema in unterschiedlichen Seminaren in Paris und in den USA.²²² Der Text, lediglich eine Umschrift seiner Notizen zu diesen Seminarsitzungen, ist auf den Winter/das Frühjahr 1997 datiert und ist erstmals in der englischen Übersetzung als Teil des Sammelbandes *Acts of Religion* erschienen. In diesem Text steht eine aufmerksame Lektüre Lévinas' im Mittelpunkt. Die Problematik der Vergebung wird auf dem Hintergrund von Lévinas' Ausführungen zur Problematik des Seins und des Seienden im Herzen der Ontologie verankert; dabei wird der Schwerpunkt des Vergebens vor allem in die Beziehung zwischen dem „Ich“ und dem Anderen gelegt. Die Vergebung ist in diesem Text vorrangig als eine an den Anderen gerichtete Bitte verstanden. Sowohl die Bitte, die aus der Notwendigkeit des Vergebens meiner Schuld entsteht, als auch die Vergebung, die ich dem Anderen gewähre, werden vom Anderen empfangen. Die Frage der Vergebung wird in diesem Text ausführlich im Zusammenhang mit der Schuld dargestellt, in der ich schon immer dem Anderen gegenüber stehe.

2.3 Le Siècle et le Pardon

Vergebung als Kategorie politischen Handelns kommt in einem Interview mit *M. Wieviorka* zur Sprache. Diesen Text könnte man als erste ausführliche Beschäftigung Derridas mit Vergebung als ethisch-politischer Kategorie betrachten. Der aporetische Charakter der Vergebung wird hier auf dem Hintergrund des konkreten politischen Geschehens der letzten Jahrzehnte beleuchtet. Als theoretische Grundlage der

letztendlich die Dummheit des Freundes vergeben soll: Die Natur, auf deren Gabe er nicht geantwortet hatte, oder der Freund, der mehr von ihm erwartete?

²²² Vgl. *Hostipitality* 356.

Überlegungen bezieht sich Derrida in diesem Text zum ersten Mal auf das Werk von V. Jankélévitch, der neben H. Arendt als einer der wichtigsten Philosophen gelten kann, die sich mit der Problematik der Vergebung auf dem Hintergrund der Schoa theoretisch auseinandersetzen.

Das Interview geht auf alle grundlegenden Fragestellungen ein, die Derrida mit Vergebung verbindet. Die Aporien der Vergebung, die aus einer Verstrickung zwischen der Unmöglichkeit einer reinen Vergebung und der Notwendigkeit einer konkreten (in diesem Falle politischen) Auswirkung entstehen, werden hier durchbuchstabiert. Die Argumente, die für die Unmöglichkeit einer Vergebung sprechen, werden in diesem Text vor allem von Jankélévitch übernommen. Die Unmöglichkeit der Vergebung wird aber nicht als Verzicht auch dieselbe gedeutet, sondern als Verweis auf ihren Charakter als Ereignis und Verantwortung.

Der politisch-ethische Kontext erlaubt es auch, ausführlicher als in *Hostipitality* auf die Machtkonnotationen des Begriffs der Vergebung einzugehen. Die Forderung einer Vergebung, die das Machtgefälle zwischen dem Vergebenden und dem Schuldigen überwindet, wird fast plakativ als Appell an das Ende des Interviews gestellt.

2.4 To Forgive

Die Themen von *Le Siècle et le Pardon* kehren alle wieder in einem Vortrag, den Derrida 1999 im Rahmen eines Kolloquiums der Villanova University hielt und der unter dem Titel *To Forgive* im Sammelband *Questioning God* zusammen mit anderen Beiträgen desselben Kolloquiums herausgegeben wurde. Gegenüber *Le Siècle et le Pardon* fügt Derrida einige semantische Verbindungen zwischen „Geben“ und „Vergeben“ (s.u.) zu; darüber hinaus greift er auf die Thematik der grundlegenden Schuld dem Anderen gegenüber zurück, wie sie schon in *Hostipitality* dargelegt wurde. Die Relecture von Jankélévitchs Texten wird präziser durchgeführt und in ihrem Zugriff sowohl auf *Pardonner?* als auch auf *Le Pardon* differenzierter. Substantielle Neuerungen sind allerdings gegenüber *Le Siècle und le Pardon* kaum erkennbar. Der Text arbeitet die in dem oben genannten Interview entwickelten Zusammenhänge auf und präzisiert sie an einigen Stellen.

2.5 Fazit

Angesichts des gerade beschriebenen Befundes widmet sich diese Arbeit vor allem dem Text *Le Siècle et le Pardon*, der die meisten Aspekte des Begriffes der Vergebung anspricht und dessen politisch-soziale Auswirkung aufzeigt. Mit seinen politischen Ausführungen ist dieser Text ein gelungenes Zeugnis der Verknüpfung philosophischer Theoreme mit konkreter aktueller politischer Problematik. Die Form des Textes, der auf den ersten Blick ungeordnet wirkt, zeigt sich bei einer genauen Betrachtung als gewollte formale Verknüpfung der o.g. Themen.

Um dem Text in möglichst vielen Anspielungen gerecht zu werden, wird er in einem ersten Anlauf in seiner vorliegenden Form gelesen; und es wird auf seine Verknüpfungen mit verwandten Themen hingewiesen. In einem zweiten Schritt werden die Ergebnisse dieser Lektüre zu Themen zusammengestellt, die einerseits dem Text ein besonderes Anliegen sind, andererseits für den zweiten Teil dieser Arbeit von Nutzen zu sein scheinen. Die Gleichzeitigkeit von aufmerksamer Lektüre und anschließenden Themenbestimmung soll die Unmöglichkeit der Verpflichtung dem Text gegenüber widerspiegeln: Den unmöglichen Versuch, ihm gerecht zu werden, und die Unvermeidlichkeit einer „gewaltsamen“ Interpretation.

Die weiteren Texte, *Hostipitality* und *To Forgive* sollen die Auseinandersetzung um weitere Themen und Verknüpfungen bereichern. Sie werden (auch wegen der zeitlichen Unmöglichkeit alle Aspekte differenziert zu würdigen) nur zusammenfassend vorgestellt.

3. *Le Siècle et le Pardon*

Der erste Durchgang durch die Argumentationsstruktur des Textes *Le Siècle et le Pardon* soll die Hauptlinien verfolgen, während der zweite, differenziertere Blick auch die Abwege und Seitenlinien dieses Textes zu verdeutlichen sucht.

Im ersten Durchgang soll vor allem die Frage des Unverzeihlichen/Unvergebaren im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Von diesem Begriff aus, der die Grenze der Vergebung markiert, entwickelt Derrida die wichtigsten Thesen zur Vergebung. Die Vergebung soll außerhalb der Ökonomie des Tausches stehen, sie sie dem Politischen gegenüber heterogen, sie werde dem Anderen in der „Nacktheit seines

Angesichts“ gewährt und sie führe nicht zu einem Machtgefälle zwischen dem Schuldigen und dem Opfer.

3.1 Erster Durchgang: Kommentierung

Le Siècle et le Pardon ist ein Text, der sich rein formal als Interview zwischen *M. Wieviorka* und *J. Derrida* präsentiert. Die genauere Untersuchung lässt aber an dieser Form Zweifel aufkommen: Die Antwort auf die erste einleitende Frage beträgt in Druckform knappe zwanzig Seiten und lediglich der letzte Teil, der zehn Seiten beträgt, bringt weitere vier Fragen von *M. Wieviorka*, die inhaltlich auf eine Näherbestimmung des im Vorigen Dargelegten zielen und vor allem an aktuellen politischen Konsequenzen interessiert sind. So kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, dieser Text stelle eine klar strukturierte philosophische Darlegung des Themas dar. Das haben auch die unterschiedlichen Übersetzer des Textes bemerkt und ihn den formalen Kriterien einer Abhandlung angepasst. Die deutsche Übersetzung des Interviews, die in *Lettre Internationale* erschienen ist, behält zwar die Form des Interviews, strukturiert aber den ersten (langen) Teil durch Überschriften. Die englische Übersetzung, die als eine Ausgabe zwei kurzer Texte Derridas „On Cosmopolitanism“ und „On Forgiveness“ erschienen ist, verzichtet gänzlich auf die Form des Interviews und gliedert den Text in sieben Sinnabschnitte, wobei sie auf jegliche inhaltliche Angaben verzichtet.

Diese Ratlosigkeit dem Text gegenüber ist mit Sicherheit durch die gedankliche Dichte des Textes hervorgerufen, die sich in einer komplizierten, nicht-strukturierbaren Struktur präsentiert. Der Text kreist um das Thema Vergebung/Verzeihung, einzelne Punkte werden angesprochen, verlassen und in einem anderen Kontext wieder aufgenommen. Derrida versucht so die „Bedeutung“ des Wortes „Vergabung/Verzeihung“ durch Iteration zu erschließen statt durch Definition. Die unterschiedlichen Kontexte, in denen sich die Problematik der Verzeihung stellt, zeigen die unterschiedlichen Nuancen des Ausdrucks, seinen Gebrauch und gleichzeitig seine Grenzen.

Diese Vorgehensweise erschwert natürlich jede strukturierte Auseinandersetzung mit dem Text, die die Überschrift „Die Philosophie der Vergabung bei Derrida“ tragen könnte. Die Methode, mit der ich mich diesem Text nähern möchte, wird notwendigerweise anders zu bestimmen sein. In einem Durchgang durch das Interview, in dem ich mich zeitweise auch an den Gliederungsversuchen der

deutschen und der englischen Übersetzung orientieren werde, versuche ich die Kontexte zu notieren, in denen Derrida die Problematik der Vergebung stellt. Die Verwandtschaft mit anderen philosophischen Themen wie Gabe, Gastfreundschaft etc., die von Derrida in demselben Zeitraum behandelt wurden, ist dabei natürlich von großer Bedeutung, nicht geringer sollten aber auch andere philosophische sowie ethisch-politische Fragestellungen geschätzt werden. Mit diesem Durchgang gewinne ich den Überblick über die einzelnen Bestandteile des „Textes“ (im Sinne eines Gewebes). Der zweite Anlauf versucht, die texteigene Dynamik aufzufinden die die Frage der Vergebung in diesem Gewebe gewinnt. So wird die Grundlage dafür geschaffen, erste systematisierende Rückschlüsse ziehen zu können, die von einer Arbeit im Kontext der Fundamentaltheologie erwartet werden.²²³

3.1.1 Einleitung: „Am Anfang“/„En principe“

Der erste Absatz des Textes bringt einen unmittelbaren Einstieg in die Problematik. Auch wenn die Frage, die *M. Wieviorka* zu Anfang des Interviews stellt, offen formuliert ist, so berührt sie doch die zentralen Themen: Nämlich die Frage nach den Grenzen der Vergebung und die Frage nach ihrer politischen Einbettung. Derrida reagiert darauf mit einer provozierenden These, die mit nur wenigen Sätzen die meisten zentralen Themen, die im Zusammenhang mit Vergebung behandelt werden müssen, anschnidet: Die Grenze einer Vergebung, die Zuständigkeit und der Ort der Vergebung zwischen dem, der um Vergebung bittet und dem, der die Vergebung gewährt. Weil die einfache Reihe der Fragen am Anfang, die eine mehrschichtige Diskussion eröffnet, eine typisch derridanische Darstellungsweise demonstriert und viele der Themen, die später behandelt werden, vorbereitet, soll ihr an dieser Stelle besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden:

„En principe, il n’y pas de limite au pardon, pas de *measure*, pas de modération, pas de ‚jusqu’où?‘. Pourvu, bien entendu, qu’on s’accorde sur quelque sens propre de ce mot. Or qu’appelle-t-on ‚pardon‘? Qu’est-ce qui appelle un ‚pardon‘? *Qui* appelle, qui en appelle au pardon? Il est aussi difficile de *mesurer* un pardon que de prendre la mesure de telles questions. Pour plusieurs raisons que je m’empresse de situer.“²²⁴

Schon diese ersten Zeilen zeigen die Dichte des Textes auf, die sich durch den Rest des Interviews zieht. Der erste Satz leitet den Text mit der zentralen Behauptung ein, die im weiteren Verlauf immer wiederkehrt von unterschiedlichen Seiten gezeigt

²²³ Diese Vorgehensweise erzwingt eine hohe Anzahl auch an längeren Zitaten, die wegen der beanspruchten Genauigkeit im Französischen abgedruckt werden.

²²⁴ *Le Siècle et le Pardon* 103

wird: „En principe²²⁵, il n’y pas de limite au pardon.“ Die Unbegrenztheit räumt der Verzeihung einen besonderen Status ein: Im Allgemeinen wird bei Derrida als größter Nachteil aller philosophischen Begriffe eben ihre Begrenztheit und Geschlossenheit angesehen. Wenn also die Vergebung als unbegrenzt dargestellt wird, wird ihr der Status eines bloßen philosophischen Begriffs aberkannt und Vergebung wird der Reihe der Ereignisse eingegliedert.²²⁶ Trotzdem muss die Vergebung der Sprache zugeordnet sein, man muss sich auf eine „eigentliche Bedeutung des Wortes“ einigen. Natürlich wird hier vorausgesetzt, dass eine Verständigung und eine Versprachlichung Eingrenzungen mit sich bringen, in denen dem Ereignis Gewalt angetan wird. Schon die ersten zwei Sätze der Abhandlung führen so nicht nur zum eigentlichen Thema des „Gesprächs“, zur Vergebung, sondern zielen tief in die Problematik der Möglichkeit einer angemessenen philosophischen Sprache. Aber die „Verwobenheit“ des Textes geht auch in die andere Richtung: Die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie, wie sie Derrida vom Anfang seines philosophischen Denkens an gestellt hatte, ist keine metaphilosophische Frage, die die Philosophie in ihren praktischen Konsequenzen nicht betrifft, sondern eine Frage, die sich in jeder konkreten ethisch-politischen Fragestellung erneut stellt.

Die nächsten drei Sätze spielen mit dem Wort „*appell*“, „rufen“, „nennen“. Was nennt man Vergebung? An dieser Stelle wird einerseits die Entscheidungsgewalt der Sprache zum Ausdruck gebracht: „Man“ benennt die Vergebung. Mit der zweiten Frage wird aber gleich der Willkürlichkeit eine Grenze gesetzt. Was ruft nach Vergebung? Ist die Sprache nicht schon immer eine Antwort auf einen Ruf, den wir vernehmen, nicht aber benennen können? Die Frage nach dem Rufenden erinnert gleichzeitig an die Intentionalität der Vergebung. Mit der Erwähnung des Rufes, den man vernimmt, wird an die ethische Dimension der Philosophie erinnert, so wie sie Derrida im Anschluss an Lévinas herausarbeitet. Die Frage der Interpersonalität der Vergebung kehrt unauffällig im Verlauf des ersten Kapitels wieder, nämlich da, wo

²²⁵ Dass Derrida bei dieser Formulierung auch die lateinische Wurzel des französischen Wortes „*principe*“, die u.A. „Anfang, Beginn“ bedeutet, bewusst bedacht hat, lässt sich natürlich nicht nachweisen, aber bei Derridas Vorliebe für Sprachspiele und für bewusste Wahl der Wörter mit Berücksichtigung ihrer Herkunft ist dies auf jeden Fall nicht auszuschließen, vielleicht sogar wahrscheinlich. Die Einschreibung der Bedeutung „Anfang“ in die Formulierung „*En principe*“ erlaubt dann die Übersetzung des weiteren Fragens in die zeitliche Dimension. Nicht nur die Frage, woher die Grenzen der Vergebung kommen, wenn es die „im Prinzip“ gar nicht gibt, muss erforscht werden, sondern auch die Frage, ab welchem Zeitpunkt. Somit wird das „prinzipielle“ in der Zeitlichkeit (der Entstehung und der Wiederholung) aufgelöst: Ein Verfahren, das den Kern der Dekonstruktion darstellt.

²²⁶ Zu Ereignis s.o.

es sich um die Frage handelt, wer um Vergebung bittet (oder/und bitten darf).²²⁷ Also wird Vergebung im ersten Absatz als ein Begriff dargestellt, der sich zwischen einem von außen kommenden Ruf und eigenem Akt bewegt. Die Interpersonalität der Vergebung, der Ruf nach Vergebung²²⁸ zwischen zwei Einzelnen, der Ruf, der empfangen wird, sind aber die einzigen Fragen, die Derrida an Anfang seines Textes stellt. Mit der letzten Frage öffnet er die Problematik der Gewalt im Ruf nach Vergebung: „Qui en appelle au pardon?“. Der Appell kann sich einerseits auf die Gewalt beziehen, die in einem Ruf nach der Vergebung, einer Bitte nach der Vergebung seitens des Schuldigen innewohnt; er kann aber auch ein Appellieren meinen, das nicht nur in der Bitte der Schuldigen besteht. Die Frage nach dem „Wer?“ kann die Beziehung von-Angesicht-zu-Angesicht auf einen Dritten erweitern, der an die Vergebung appelliert, die Opfer zur Vergebung bewegen möchte und so das Nicht-Verständliche eines Vergebungsgeschehens zu erzwingen versucht.

Somit werden in den ersten Sätzen die entscheidenden Themen der Vergebung angesprochen. Aber der Versuch, die einzelnen Nuancen des Themas vollständig zu erfassen, kann hier nur bedingt erreicht werden. Denn auch hier gilt der Satz, mit dem Derrida seine Einleitung zum Thema Vergebung zusammenfasst: „Il est aussi difficile de *mesurer* un pardon que de prendre la mesure de telles questions.“

3.1.2 Drei Schwierigkeiten der Rede von Vergebung

Nach dem äußerst verdichteten Problemaufriss stellt Derrida drei Zusammenhänge der Rede von Vergebung dar, die eine differenzierte Betrachtung der Vergebung im politischen Kontext erschweren. Das erste Problem sei der Sprachgebrauch. Vergebung wird, vor allem in politischen Debatten, mit anderen Begriffen verwechselt. Derrida führt als Beispiel „l’excuse, le regret, l’amnistie, la prescription, etc.“²²⁹ auf. Die Verwandtschaft mit diesen Begriffen zeigt die Gefahr, der die Vergebung ausgesetzt wird: Sie wird von Begriffen der juristischen Sprache bestimmt. Somit liegt es nahe, sie als ein positives Gesetz zu betrachten, das nach

²²⁷ Die erste Anspielung ist bei der Bestandsaufnahme zu verzeichnen, welche Relevanz die Vergebung in heutiger Gesellschaft hat. (Vgl. 28). Die Frage der Vermittelbarkeit der Vergebung kehrt dann in weiteren Kapiteln ausführlich wieder.

²²⁸ Auch hier belässt Derrida die offene Formulierung, um die Betonung der Vergebungsproblematik verschieben zu können. Ist der Ruf nach Vergebung, den wir empfangen, das Entscheidende, oder die Vergebung nach der wir selbst rufen (müssen)? Das ist eine der entscheidenden Fragen der ganzen Vergebungsproblematik bei Derrida.

²²⁹ *Le Siècle et le Pardon* 104.

festgelegten Kriterien angewendet werden soll. Derrida betont allerdings schon hier, dass Vergebung nicht auf die Begriffe des Rechts reduziert werden kann. Die Vergebung lässt sich nicht berechnen und einem anderen Ziel (z.B. der Rechtssicherheit) unterstellen: „Le pardon devrait rester en principe hétérogène et irréductible.“²³⁰

Im zweiten Punkt erinnert Derrida, dass Vergebung ein Erbe ist, das in der religiösen Tradition der abrahamitischen Religionen sein Ursprung hat. Die Verstricktheit des Wortes mit religiösen Kontexten ist also unabdingbar, auch wenn der Begriff der Vergebung in den letzten Jahrhunderten, und v.A. in den letzten Jahren auch von nicht-abrahamitischen Kulturen übernommen worden ist. Die religiösen Wurzeln, die in Vergessenheit geraten sind, bleiben dem Begriff der Vergebung eingeschrieben. Diese Spur wird nicht im Einzelnen untersucht, Derrida lässt aber im weiteren Verlauf des Textes erkennen, dass er einen tieferen Einblick in diese Traditionen hat.²³¹ An dieser Stelle ist nur die Tatsache von Wichtigkeit, dass Vergebung dadurch nicht auf ihren politischen Gebrauch reduziert werden kann.

Das dritte Problem der Rede von Vergebung hängt mit der Universalisierung der Rede von Vergebung (die nach Derrida auch durch den universellen Anspruch der Religionen ermöglicht wurde). Die Vergebung hat sich von einem Vorgang zwischen Individuen auf politische Gemeinschaften übertragen.

Diese Erweiterung des Begriffes der Vergebung auf politische Gemeinschaften untersucht Derrida am ausführlichsten von den drei Grundproblemen. Das Aufkommen des Begriffes Vergebung ist nach Derrida mit den unterschiedlichen politischen Versuchen der Aufarbeitung der Vergangenheit verbunden. Die religiöse Terminologie (die hinter der Vergebung sicher steht) wurde von der Politik übernommen und zu einem universellen Begriff gemacht, dass über die Juridizität der einzelnen Nationalstaaten hinaus verstanden werden kann.

Die Verbindung der Vergebung mit einer übernationalen Aufarbeitung der Vergangenheit ist für Derrida durch die Ereignisse des letzten Jahrhunderts bedingt, die unter dem Begriff des „Verbrechens gegen die Menschlichkeit“ zusammengefasst

²³⁰ *Le Siècle et le Pardon* 104.

²³¹ Im anderen Kontext erwähnt er, dass die religiöse Tradition zwei Auffassungen der Vergebung mit sich bringt: Die Vergebung, die ohne Vorleistung und jegliche Bedingung gewährt wird, und die Tradition, in der Umkehr unabdingbar zur Vergebung gehören. Für Derrida bedeutet diese Beobachtung eine Bestätigung seiner Beschreibung: Die Unmöglichkeit der Vergebung ohne jegliche Gegenleistung ist schon der biblischen Tradition eingeschrieben, sie wird verlangt und doch nicht verlangt. Die älteste Tradition schillert somit zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit der reinen Vergebung.

werden können. Dieser Begriff ist mit der Vergebung in ihrem politischen Gebrauch immer verbunden. Die Schuldverstricktheit des letzten Jahrhunderts berechtigt und verpflichtet die ganze Menschheit zu einer Bitte um Vergebung:

„Voilà toute une humanité secouée par un mouvement qui se voudrait unanime, voilà un genre humain qui prétendrait s'accuser tout à coup, et publiquement, et spectaculairement, de tous les crimes en effet commis par lui-même contre lui-même, ‚contre l'humanité‘. Car si on commençait à s'accuser, en demandant pardon, de tous les crimes du passé contre l'humanité, il n'y aurait plus un innocent sur la Terre – et donc plus personne en position de juge ou d'arbitre. Nous sommes tous les héritiers, au moins, de personnes ou d'événements marqués, de façon essentielle, intérieure, ineffaçable, par des crimes contre l'humanité.“²³²

Die universelle Schuldverstricktheit, die in diesen Ausführungen zur Sprache kommt, steht in *Le Siècle et le Pardon* nicht im Vordergrund, wird aber in *Hostipitality* philosophisch sehr genau beleuchtet, vor allem auf dem Hintergrund der Philosophie E. Lévinas'.²³³ Auf dieses Konzept wird in diesem Text nicht eingegangen. Dafür beruft sich Derrida auf die jüdisch-christliche Konzeption des Nächsten. Derrida ist hier vermutlich nicht an einer näheren philosophischen Bestimmung interessiert, sondern gibt hier nur einen Hinweis darauf, dass Politik an dieser Stelle eine aus dem religiösen Diskurs stammende Kategorie braucht, um ihre eigenen Grundlage verstehen zu können. Auch der Hinweis auf den religiösen, v.A. jüdisch-christlichen Hintergrund des „Verbrechens gegen die Menschlichkeit“ endet mit einer politisch relevanten Feststellung: Über diese juridisch-politische Kategorie werden religiöse Kategorien inkulturiert:

„Car si, comme je le crois, le concept de crime contre l'humanité est le chef d'accusation de cette autoaccusation, de se repentir et de ce pardon demandé; si d'autre part une sacralité de l'humain peut seule, en dernier ressort, justifier ce concept (rien n'est pire, dans cette logique, qu'un crime contre l'humanité de l'homme et contre les droits l'homme); si cette sacralité trouve son sens dans la mémoire abrahamique des religions du Livre et dans une interprétation juive, mais surtout chrétienne, du ‚prochain‘ ou du ‚semblable‘; si dès lors le crime contre l'humanité est un crime contre le plus sacré dans le vivant, et donc déjà contre le divin dans l'homme, dans Dieu-fait-homme ou l'homme-fait-dieu-par-Dieu [...], alors la ‚mondialisation‘ du pardon ressemble à une immense scène de confession en cours, donc à une convulsion-conversion-confession virtuellement chrétienne, un processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne.“²³⁴

Das politische Geschehen der Aufarbeitung der Vergangenheit zeigt die Ausrichtung der Vergebung in die Vergangenheit: Es ist die in der Vergangenheit geschehene Schuld, die die Vergebung möglich und notwendig macht. Deswegen ist die Rede vom „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ der Hintergrund, auf dem sich die Diskussion um einen politisch relevanten Begriff der Vergebung abspielt. Es ist aber auch festzuhalten, dass der politische Blick auf die Schuld nur unter dem Vorzeichen

²³² *Le Siècle et le Pardon* 105–106.

²³³ Vgl. *Hostipitality*.

²³⁴ *Le Siècle et le Pardon* 106–107.

der Vergebung passiert: „Le concept de ‚crime contre l’humanité‘ reste à l’horizon de toute la géopolitique du pardon.“²³⁵ Diesen Vorgang illustriert Derrida am Beispiel von Südafrika.

3.1.3 Vergebung und Versöhnung

Die Übertragung des christlich-jüdischen Konzepts der Vergebung in politischen Diskurs dient nach Derrida vor allem einem Zweck: Nämlich der Versöhnung, die die ökonomisch-politische Situation stabilisiert. Für Derrida ist dies für die Sprache der Politik bezeichnend: „Le langage du pardon, au service de finalités déterminées, était tout sauf pur et désintéressé. Comme toujours dans le champ politique.“²³⁶ Doch genau darin liegt nach Derrida die erste Gefahr einer Verstrickung der Vergebung in andere Kontexte: Dieser Gebrauch, der die Vergebung einem politisch-normalisierendem Zweck unterstellt, führt dazu, dass Vergebung nicht „rein“ ist, dass sie in die natürlichen Prozesse der politischen Wiederherstellung der Normalität zugehört. Nach Derrida soll die Vergebung immer außerordentlich sein und die Geschlossenheit des normalen Laufs der Dinge durchbrechen:

„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.“²³⁷

Dass die reine Vergebung ohne jegliche politische Verstricktheit unmöglich ist, wird in dem Verlauf des Textes an einer späteren Stelle gezeigt. An dieser Stelle wird nur dargelegt, wie sich der Wandel von einer religiösen Kategorie zu einem politischen Begriff vollzieht.²³⁸

3.1.4 Das „Eigentliche“: „*Le concept même de pardon*“

Nach der ersten Einführung, die den Gebrauch der Vergebung in politischen Zusammenhängen erläuterte, fängt ein neuer Anlauf der Annäherung an das Verständnis von Vergebung. Derrida versucht nun nicht nur die politischen

²³⁵ *Le Siècle et le Pardon* 106.

²³⁶ *Le Siècle et le Pardon* 107.

²³⁷ *Le Siècle et le Pardon* 108.

²³⁸ Derrida spielt an dieser Stelle mit dem Wort „Globalisierung“ und verwandelt es im Hinblick auf die Übertragung von christlichen Kategorien über die Grenzen der Kirche hinaus zu „Globallatinisierung“. Unter Umständen ist auch eine kleine Spitze gegen die Kirche herauszuhören: Statt die Außerordentlichkeit der Vergebung zu betonen, ist die lateinische Tradition für ihre Normalisierung verantwortlich. Der Zusammenhang mit dem vorangehenden Text ist nicht sehr deutlich. Das bezeugt auch die deutsche Übersetzung des Interviews, die diesen Textteil dem nachfolgenden zuordnet. Der nächste Textteil, in der französischen Fassung sogar durch eine Zeile getrennt, fängt mit der neuen Bestimmung des Begriffs der Vergebung, die sich von der Argumentation her an die von Punkt 3 anschließt.

Gegebenheiten und Verstrickungen zu beschreiben; er möchte sich vielmehr der Vergebung „selbst“ widmen.²³⁹ Und sogleich ist das Denken mit dem ersten Paradox konfrontiert: dem Unvergebbaren. Die zentrale These dieses Abschnitts ist die, dass es nur Unverzeihbares sein kann, was verziehen werden muss. Mit dieser Forderung spielt Derrida vermutlich schon auf Jankélévitch an, der sich der Problematik des Unverzeihlichen ausführlich widmete, und Derrida steigert hier die These von Jankélévitch, dass die Vergebung das Unentschuldbare vergibt.

„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? La seule chose qui *appelle* le pardon? Si l'on n'était prêt à pardonner que ce qui paraît pardurable, ce que l'Église appelle le 'péché véniel', alors l'idée même de pardon s'évanouirait. S'il y a quelque chose à pardonner, ça serait ce qu'en langage religieux on appelle le péché mortel, le pire, le crime ou le tort impardurable. D'où l'aporie qu'on peut décrire dans sa formalité sèche et implacable, sans merci: le pardon pardonne seulement l'impardurable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardurable. Autant dire que le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible.“²⁴⁰

Die Unmöglichkeit der Vergebung und die aporetische Formulierung²⁴¹ ihrer Aufgabe zeigen von Neuem darauf hin, dass Vergebung zu den ethischen Begriffen gehört, die sich zwischen Ereignis und Verantwortung bewegen.²⁴² Wie dieses „Unverzeihliche“ zu verstehen ist, zeigt Derrida in nächsten Schritten, in denen er einen Bezug auf *V. Jankélévitch* und *H. Arendt* nimmt.

3.1.5 Das Unverzeihliche – das Unverjähbare

Der Schwerpunkt des Textes, der sich den politischen Zusammenhängen der Rede von Vergebung widmet, legt es nahe, dass auch der Begriff des Unverzeihlichen in einem politischen Zusammenhang zu suchen wäre. Das Unverzeihliche wäre dann mit dem Unverjähbaren gleichzusetzen. Derrida beschäftigt sich sowohl mit der Nähe als auch mit der Unterschiedlichkeit beider Begriffe. Der größte Einwand gegen die Gleichsetzung ist dabei die Äußerlichkeit der juristisch definierten Unverjährbarkeit. Eine juristische Regelung folgt festgelegten Regeln und ist der Beziehung zwischen dem Opfer und Täter in dem Vergebungsvorgang immer äußerlich. Das Unvergebbare ist dagegen ein Grenzbegriff, den Derrida von seiner politischen Abwandlung unterscheidet: Das Unvergebbare ist nicht das Unverjähbare der Gesetzgebung. Die Vergebung kann in Bezug auf Verbrechen

²³⁹ „Pour aborder à present le concept même de pardon, ...“ *Le Siècle et le Pardon* 108.

²⁴⁰ *Le Siècle et le Pardon* 108.

²⁴¹ Das Wort Aporie taucht hier in diesem Text das erstmalig auf.

²⁴² Vgl. Einleitung; auch *S. Bischof*, *Gerechtigkeit* 472, bei dem die aporetische Erfahrung eine Unbedingtheit zum Ausdruck bringt.

geschehen, die als unverjährbar gelten und diejenigen Verbrechen, die unter die juristische Kategorie des Unverjährbaren nicht fallen, können unvergebbar bleiben. Als unvergebbar ist nach Derrida jede Schuld zu verstehen, bei der die Vergebung unmöglich zu sein scheint. Und es ist diese Unmöglichkeit, die nach einer außergewöhnlichen Handlung ruft, die Vergebung ist. Vergebung ist demnach immer ein Durchbruch, ein Ereignis, und keine Anwendung einer Regel: „D’où l’aporie qu’on peut décrire dans sa formalité sèche et implacable, sans merci: le pardon pardonner seulement l’impardonnable. [...] Autant dire que le pardon doit s’annoncer comme l’impossible même.“²⁴³

In diesem Kontext beruft sich Derrida das erste Mal in diesem Text namentlich auf V. Jankélévitch. Der Rückgriff auf seine Philosophie scheint an dieser Stelle naheliegend, zumal Jankélévitch seine Abhandlungen zur Frage der Vergebung auf dem Hintergrund der Diskussion um die Unverjährbarkeit der Nazi-Verbrechen in Frankreich geführt hatte. Jankélévitchs Argumentation in seinem Text *Pardonner?*, dessen Abschluss eine Ablehnung der Vergebung im Falle von Auschwitz bildet, ist auf eine Vergebung im politischen Kontext ausgerichtet. Er argumentiert, dass die Unverjährbarkeit die Unmöglichkeit des Vergebens in den Fällen zum Ausdruck bringt, in denen gegen die Menschlichkeit selbst gehandelt wird und somit eine angemessene Kategorie an den Stellen darstellt, wo die einzelnen Opfer nicht mehr sprechen können.

Derrida greift auf diese Position Jankélévitchs zurück, weil sich in ihr einerseits ein verständlicher Anspruch äußert, auf bestimmte Vergehen, die eine Grenze überschritten haben, keine „übliche“ Reaktion folgen zu lassen und die Kategorie des Unverjährbaren außerdem auf etwas hinweist, das den jeweiligen politischen Kontext übersteigt²⁴⁴. Andererseits zeigt diese Position auch, dass an dieser Stelle die Vergebung auf politische Ziele reduziert wird. Derrida steigert daher die von Jankélévitch aufgestellte Forderung, dass die Vergebung das Unentschuldbare vergeben soll, zu der Maxime, dass es das Unvergebbar ist, das als einziges der Vergebung bedarf. Dies ist die zentrale Aussage von *Le Siècle et le Pardon*. Das Unvergebbar, das als einziges verziehen werden muss, zeigt die Außergewöhnlichkeit der Vergebung. Sie geschieht nur dort, wo es scheinbar keine

²⁴³ *Le Siècle et le Pardon* 107.

²⁴⁴ „Il reste que la singularité du concept d’imprescriptibilité [...] tient peut-être à ce qu’elle introduit aussi, comme le pardon ou comme l’impardonnable, une sorte d’éternité ou de transcendance, l’horizon apocalyptique d’un jugement dernier: dans le droit au-delà du droit, dans l’histoire au-delà de l’histoire.“ *Le Siècle et le Pardon* 109.

Gründe für sie gibt und bezieht sich auf eine Schuld, die die Beziehung zwischen dem Täter und Opfer grundlegend gestört hatte. Mit Jankélévitch kommt Derrida einer Beschreibung dieser Aporie der Vergebung, die über jede Grenze hinaus möglich ist, nahe. In *Pardonner?* wird eine Grenze sichtbar, die zwischen der Vergebung und dem Nicht-Vergeben-Sollen verläuft. Derrida versucht an dieser Stelle aufzuzeigen, warum es sinnvoll sein könnte, diese zu überschreiten.

3.1.6 Reue als Bedingung?

Eine der Grundvoraussetzungen, die Jankélévitch für eine sinnvolle Vergebung geltend macht, ist die Reue der Täter und die Bitte um Vergebung. Ehe sich Derrida der Ausführung zu dem Konzept von Jankélévitch widmet und dieses Argument näher betrachtet, zeigt er, dass diese Forderung einem Teil einer zwiespältigen Tradition zugehört. Für die religiöse Tradition gilt nämlich, dass das Vergebungsgeschehen sowohl an eine Voraussetzung angebunden, oder ohne Voraussetzung gewährt werden kann. In diesem Zwiespalt zeigt sich die Schwierigkeit, die eine Forderung nach einer Vergebung ohne Vorbedingung mit sich bringt. Diese Schwierigkeit hat Jankélévitch beeindruckend dargelegt und auch Derrida ist sich dieser bewusst.

„Qu'est-ce qu'hériter quand l'héritage comporte une injonction à la fois double et contradictoire? Une injonction qu'il faut donc réorienter, interpréter activement, performativement, mais dans la nuit, comme si nous devions alors, sans norme ni critère préétablis, réinventer la mémoire?“²⁴⁵

Derrida kritisiert allerdings an Jankélévitchs Ausführungen, dass die Unbedingtheit der Vergebung, die in *Le Pardon* zum Ausdruck kam, in *Pardonner?* nicht durchgehalten wird.

3.1.7 Jankélévitch und das Unsühnbare²⁴⁶

Die Ausführungen zu Jankélévitch beginnen mit der Feststellung, dass für Jankélévitch das Unsühnbare in der Mitte der Überlegungen zur Vergebung steht. Die Schoa hat für Jankélévitch die Grenze des Unsühnbaren erreicht, und in diesem Fall kann es keine Verzeihung geben, die Sinn machen würde.

Derrida wehrt sich in einem ersten Schritt gegen diese Verbindung von Sinn und Vergebung, bei dem der Sinn über die Sühnbarkeit bestimmt wird. Schon die Ausrichtung der Vergebung auf einen Sinn ist für Derrida fraglich, die Verbindung

²⁴⁵ *Le Siècle et le Pardon* 110–111.

²⁴⁶ Im Französischen „l'inexpiable“.

mit der Sühnbarkeit verfehlt darüber hinaus die Unvergleichbarkeit der Vergebung mit anderen verwandten Kategorien, wie sie im ersten Teil eingefordert worden ist.²⁴⁷ Die Darstellung von Jankélévitchs Argumentation (die in Anlehnung an Arendt entwickelt wurde) erfolgt bei Derrida in zwei Schritten: 1. Vergebbar sei nur das, was menschlicher Möglichkeit des Vergebens entspricht (*une possibilité humaine*).²⁴⁸ 2. Das Maß der menschlichen Möglichkeit bemesse sich nach der Möglichkeit einer adäquaten Bestrafung.

Derrida wendet sich sowohl gegen die erste wie auch gegen die zweite Behauptung. In Bezug auf den ersten Punkt wendet er ein, dass in erster Linie überhaupt die Frage zu klären sei, wie weit Vergebung als ein „Vermögen“ oder ein souveräner Vollzug des Ich in der Macht des Menschen steht. Derrida plädiert im weiteren Verlauf des Textes, dass Vergebung immer (mindestens zum Teil) ein Ereignis ist, das nicht herbeigeführt werden kann, sondern „geschieht“. In Bezug auf den zweiten Punkt nennt Derrida den Hauptunterschied zwischen sich selbst und Jankélévitch, nämlich die Reziprozität der Vergebung, wie er sie bei Jankélévitch vorfindet. Die Vergebung macht nach Jankélévitch nur dann Sinn, wenn sie in einem Verhältnis zu einer Strafe steht. Derrida stimmt Jankélévitch insofern zu, als er seine Behauptung wiederholt, diese Vergebung wäre in den Todeslagern gestorben. Er überbietet aber diese Aussage mit seiner eigenen Anforderung an die Vergebung:

„Le pardon est mort dans les camps de la mort’, dit il. Oui. À moins qu’il ne devienne possible qu’à partir du moment où il paraît impossible. Son histoire commencerait au contraire avec l’impardonnable.“²⁴⁹

3.1.8 Wer vergibt wem/was?

Die nächste Frage, mit der sich Derrida beschäftigt, betrifft den Gegenstand der Vergebung. Vergibt man einer Person oder vergibt man eine Tat? Derrida nimmt hier Bezug auf die in der Einleitung dieses Textes dargelegten Fragen.²⁵⁰ Er versucht außer der Unterscheidung zwischen der Schuld und dem Täter auch noch eine Unterscheidung auf der anderen Seite des Vergabungsgeschehens zu treffen. Wer wird um Vergebung gebeten? Das Opfer oder Gott als ein absoluter Zeuge? Derrida plädiert dafür, dass die Trennung zwischen dem Täter und der Tat in der Vergebung

²⁴⁷ „De l’inexpiable ou de l’irréparable, Jankélévitch conclut à de l’impardonnable. [...] Cet enchaînement ne me paraît pas aller de soi.“ *Le Siècle et le Pardon* 112.

²⁴⁸ An dieser Stelle betont Derrida das Wort *Möglichkeit*, als einmal etwas real Mögliches, aber gleichzeitig etwas, was ein gewisses Vermögen und damit gewisse Souveränität erfordert.

²⁴⁹ *Le Siècle et le Pardon* 113.

²⁵⁰ M.E. liegt auch diese Frage dem schon zitierten Wortspiel zugrunde: „Qu’est-ce qui appelle un ‚pardon’? *Qui* appelle, qui en appelle au pardon?“ *Le Siècle et le Pardon* 103.

nicht vollzogen werden soll. Die Vergebung bezieht sich nicht nur auf einen Täter, der die Schuld hinter sich gelassen hatte und sich möglicherweise geändert hatte, sondern die Vergebung gilt dem Täter mit seiner Schuld, sogar einem, der in der Lage ist, das Vergehen zu wiederholen:

„Pour qu’il y ait pardon, ne faut-il pas au contraire pardonner et la faute et le coupable *en tant que tels*, là où l’une et l’autre demeurent, aussi irréversiblement que le mal, comme le mal même, et seraient encore capables de se répéter, impardonnablement, sans transformation, sans amélioration, sans repentir ni promesse? Ne doit-on pas maintenir qu’un pardon digne de ce nom, s’il y en a jamais, doit pardonner l’impardonnable, et sans condition?“²⁵¹

Die Frage nach dem „Wer“ der anderen Seite, nämlich: Wer soll um Vergebung gebeten werden, wird nicht ausdrücklich behandelt. Der Kommentar, den Derrida in Bezug auf Gott als einen möglichen Adressat der Bitte um Vergebung eines Vergehens an Menschen einfügt, zeigt ganz klar, dass er diesem Weg nur als Kalkül betrachtet.²⁵²

An dieser Stelle ist es verwunderlich, dass sich Derrida nicht auch auf Jankélévitchs philosophisches Werk *Le Pardon* bezieht. Die Problemfelder, die Derrida hier ausarbeitet, werden dort nämlich ausführlich behandelt. Jedes Kalkül, das bei Vergebung auf Vorbedingung oder erhoffte Wirkung Wert legt, wie auch eine Vergebung, die sich nicht auf den Menschen, sondern nur auf die Tat konzentrieren, werden dort als „unreine Vergebung“ eingestuft. Auch Jankélévitch fordert in *Le Pardon* eine Vergebung, die jenseits jedes Tausches stattfindet eine Beziehung zum Anderen stiftet.

3.1.9 Vergebung im Kontext der Versöhnung

Die Vergebung, die ohne Bedingung geschieht, die keine Reue oder Bereitschaft zur Besserung verlangt, kann allerdings nicht als Grundlage eines politischen Handelns zunutze gemacht werden. Dies deutlich zu machen, gehört zu den Hauptanliegen Derridas. Damit stützt er auch die Intention von Jankélévitch, der sich mit seinem Artikel *Pardonner?* u.A. gegen das Vorhaben des französischen Staates wehrt, im Namen seiner Bürger bestimmte Vergehen zu vergessen (und u.U. auch zu verzeihen). Während es im politischen Handeln darum geht, Handlungen auf Grundlagen fester Regel durchzuführen und einzelne politische Transaktionen

²⁵¹ *Le Siècle et le Pardon* 114.

²⁵² Derrida erklärt die Logik dieser Verlagerung folgendermaßen: „Et dans ce dernier cas (question ‚qui?’), demande-t-on pardon à la victime ou à la quelque témoin absolu, à Dieu, par exemple à tel Dieu qui prescrit de pardonner à l’autre (homme) pour mériter d’être pardonné à son tour?“ *Le Siècle et le Pardon* 113.

kalkulierbar zu machen, ist die Vergebung etwas, was außerordentlich bleibt und nicht aufgrund von Verhandlungen entsteht, sondern diese vielmehr durchkreuzt:

„Car si je dis, comme je le pense, que le pardon est fou, et qu’il doit rester une folie de l’impossible, ce n’est certainement pas pour l’exclure ou le disqualifier. Il est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l’histoire, de la politique et du droit. Car cela veut dire qu’il demeure hétérogène à l’ordre du politique ou du juridique tels qu’on les entend ordinairement. On ne pourra jamais, en ce sens ordinaire des mots, fonder une politique ou un droit sur le pardon.“²⁵³

Derrida zeigt an einem Beispiel, wie der Begriff der Vergebung seiner Außergewöhnlichkeit und Unbedingtheit beraubt werden kann, wenn er in einen politischen Zusammenhang eingebettet wird. Derrida bezieht sich hier auf die französische Geschichte des 20. Jh.s und erinnert, dass die Rhetorik der Vergebung darin genuin präsent war. Er schildert die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der (1951) in Frankreich ein Gesetz zur Amnestie aller Kriegskollaborateure verabschiedet worden ist. Dies verwickelte die Problematik der Vergebung in politische Berechnungen. Die Vergangenheit sollte vergessen werden, damit die „nationale Einheit“ gestärkt wird. Derrida betont, dass diese Rhetorik, die auf Versöhnung und Zukunftsorientierung appelliert, immer noch aktuell und im Kontext der Sorge um den Staat auch verständlich ist. Derrida beruft sich hier auf das Beispiel von Südafrika, wo komplizierte Versöhnungshandlungen notwendig waren. Derrida erwähnt auch, dass es gerade dort war, wo die Versöhnung mit dem Begriff der Vergebung vermischt wurde.²⁵⁴ Trotzdem darf seiner Ansicht nach die Rede von Vergebung in solchen politischen Kontexten nicht vereinnahmt werden.²⁵⁵

3.1.10 „Vom Angesicht zu Angesicht“

Die Unmöglichkeit der Vergebung in einem politischen Kontext hängt eng mit der oben nur flüchtig behandelten Frage danach, *wer* vergibt, zusammen. Hier wendet sich Derrida dieser erneut zu. Nur eine Vergebung von Angesicht-zu-Angesicht deutet er als eine Vergebung im eigentlichen Sinne.²⁵⁶ Dass diese Behauptung zu den zentralen Thesen der Auseinandersetzung gehört, markiert Derrida schon sprachlich durch die Wendung „en principe“, die schon am Anfang des Textes eine der zentralen Thesen einleitete. Alle anderen Arten der „Vergabung“ sind politische

²⁵³ *Le Siècle et le Pardon* 114.

²⁵⁴ Vgl. *Le Siècle et le Pardon* 117.

²⁵⁵ „Mais pas plus que l’acquiescement, le non-lieu, et même la ‚grâce‘ (exception juridico-politique dont nous reparlerons), l’amnestie ne signifie le pardon.“ *Le Siècle et le Pardon* 116.

²⁵⁶ Und er beruft sich auch hier auf den religiösen Gebrauch des Wortes, der diese Engführung vorgibt. Vgl. *Le Siècle et le Pardon* 117.

Handlungen, die sich auf Vergebung beziehen, gleichzeitig aber keine Vergebung sind:

„En principe, donc, toujours pour suivre une veine de la tradition abrahamique, le pardon doit engager deux singularités: le coupable [...] et la victime. Dès qu'un tiers intervient, on peut encore parler d'amnistie, de réconciliation, de réparation, etc. Mais certainement pas de pur pardon, au sens strict.“²⁵⁷

Derrida illustriert die Heterogenität der Vergebung von einer politischen Institution an einem Beispiel aus Südafrika, das in A. Krogs Buch *Country of My Skull* erzählt wird. Eine Frau weigerte sich, der Wahrheitskommission die Zuständigkeit zu gewähren, den Tod ihres Mannes zu vergeben. Derrida möchte an diesem Beispiel zeigen, dass die Vergebung nur zwischen Täter und Opfer sinnvoll geschieht. Eine Institution hat nach Derrida nicht die Macht (im Sinne von potestas), etwas zu vergeben. Und dies vorzutäuschen entbehrt jeglichen Sinn. Die Vergebung folgt keinen rechtlichen Vorschriften.

Das Beispiel kann nach Derrida noch eine weitere Einschränkung im Hinblick auf den, der vergeben kann, illustrieren. Nicht einmal die Frau des Opfers kann im Namen ihres Mannes vergeben, der bereits tot ist. Derrida bezeichnet diese Erfahrung der so unmöglich gewordenen Vergebung als schmerzhaft.

3.1.11 Vergebung im politischen Kontext: Mit und ohne Bedingung

Nach der Betrachtung zweier Beispiele aus der politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts kommt Derrida auf die Frage nach der doppeldeutigen Tradition im Bezug auf Vergebung zurück, die schon in ihren religiösen Wurzeln enthalten ist. Die Doppeldeutigkeit, nämlich einerseits ohne Bedingung und andererseits doch an Bedingungen gebunden, findet er in jedem Vorgang der Vergebung, der in einem öffentlichen Kontext stattfindet. Dies zählt zu den grundlegenden Aporien der Vergebung:

„Tantôt le pardon (accordé par Dieu ou inspiré par la prescription divine) doit être un don gracieux, sans échange et sans condition; tantôt, il requiert, comme sa condition minimale, le repentir et la transformation du pécheur. Quelle conséquence tirer de cette tension? Au moins celle-ci, qui ne simplifie pas les choses: si notre idée du pardon tombe en ruine dès qu'on la prive de son pôle de référence absolu, à savoir de sa pureté inconditionnelle, elle reste néanmoins inséparable de ce qui lui est hétérogène, à savoir l'ordre des conditions, le repentir, la transformation, autant de choses qui lui permettent de s'inscrire dans l'histoire, le droit, la politique, l'existence même. Ces deux pôles, *l'inconditionnel et le conditionnel*, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre. Ils sont pourtant indissociables: si l'on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l'on veut qu'il *arrive*, qu'il ait lieu en changeant les choses, il faut se purté s'engage dans une série de conditions de toute sorte (psycho-sociologiques, politiques, etc.). C'est entre cas deux

²⁵⁷ *Le Siècle et le Pardon* 117.

pôles, *irréconciliables mais indissociables*, que les décisions et les responsabilités sont à prendre.“²⁵⁸

Derrida verbindet hier die *Bedingungen* der Vergebung und ihre Wirkung, bzw. ihren Sinn. Die konkrete politisch-gesellschaftliche Vergebung wird immer auch auf eine Wirkung zielen. In diesem Punkt scheint Derrida Jankélévitch zu folgen, für den die Frage nach dem Sinn und der Wirkung der Vergebung ebenfalls eine große Rolle spielt.²⁵⁹ Derrida setzt sich aber gleich von der Verbindung zwischen Vergebung und Sinn ab, indem für die „reine und bedingungslose Vergebung“ (le pardon pur et inconditionnel) plädiert, für die Frage nach dem Sinn keine Rolle spielen darf.

3.1.12 Vermittlung – Recht

Die Vergebung, die gleichzeitig in einem politischen Kontext wirken, zugleich diesem aber heterogen bleiben soll, wird in einem Fall als Ausnahme dem Gesetz eingeschrieben. Derrida versteht das Begnadigungsrecht als eine „Vergabung im Namen des Staates“.²⁶⁰ Begnadigungsrecht zeigt eine komplizierte politisch-juridische Figur: Im Gesetz ist die Ausnahme vom Gesetz selbst verankert, Derrida betont aber deutlich, dass es sich eben um eine Ausnahme handelt: „Ce qui compte dans cette exception absolue qu’est le droit de grâce, c’est que l’exception *du* droit, le exception *au* droit est située au sommet ou au fondement du juridico-politique.“²⁶¹ Diese „absolute Ausnahme“²⁶² ist aber immer an eine empirische, konkrete Einzelsituation oder Einzelperson gebunden und hiermit an Berechnung, an ein politisches Interesse:

„...le droit de grâce ne saurait s’exercer sans injustice. *En fait*, on sait qu’il est toujours exercé de façon conditionnelle, en fonction d’une interprétation ou d’un calcul, de la part du souverain, quant à ce qui croise un intérêt particulier (le sien propre ou ceux des siens ou d’une fraction de la société) et l’intérêt de l’État.“²⁶³

Derrida stellt sich im Anschluss an Kant die Frage, welche Vergehen der Souverän begnadigen könne. Es solle sich immer um Vergehen handeln, die den Souverän selbst oder die in seinem Amt repräsentiertes Recht oder Staat betreffen. Aber auch wenn das Begnadigungsrecht so eingeschränkt wird, wird dessen Anwendung nicht von einem Kalkül geschützt, der die Begnadigung für andere Zwecke nutzt.

²⁵⁸ *Le Siècle et le Pardon* 119.

²⁵⁹ s.o.

²⁶⁰ Vgl. *Le Siècle et le Pardon* 120.

²⁶¹ *Le Siècle et le Pardon* 120.

²⁶² Vgl. *To Forgive* 47.

²⁶³ *Le Siècle et le Pardon* 121.

3.1.13 Vermittlung – Sprache

Die letzte Frage des fortlaufenden Textes ist eindeutig die der Vermittlung. Derrida behauptet, mit dem Begnadigungsrecht ein Beispiel gefunden zu haben, in dem das Rechtlich-Politische durchbrochen und ein direkter Weg gefunden wird, der Vergebung in gewisser Weise „vom-Angesicht-zu-Angesicht“ Ausdruck zu verleihen.²⁶⁴ An dieser Stelle kommt aber die Aporie der Verstrickung in andere Kontexte sehr gut zum Ausdruck: Die Vergebung sollte unbedingt und unvermittelt geschehen, dies ist aber nicht möglich, wenn gewisse gemeinsame Voraussetzungen zwischen dem, der vergibt, und dem Täter nicht gegeben sind. Die Vergebung muss in einer gemeinsamen Sprache zum Ausdruck gebracht werden, wenn sie zwischen zwei Individuen stattfindet. Diese Vermittlung führt allerdings dazu, dass die Vergebung nicht mehr unbedingt ist, nicht mehr „rein“. Die Unmöglichkeit der Vergebung ohne Verständigung sowie die Verstrickung der Vergebung in andere Kontexte während einer konkreten Vermittlung bildet eine der größten Aporien der Vergebung bei Derrida. Derrida spricht sogar von einer Vergebung, die das volle Verständnis auf beiden Seiten übersteigt.

„Pour pardonner, il faut *d'une part* s'entendre, des deux côtés, sur la nature de la faute, savoir qui est coupable de quel mal envers qui, etc. [...] Car *d'autre part*, s'il faut, comme nous le disions à l'instant, s'entendre, des deux côtés, sur la nature de la faute, savoir, en conscience, qui est coupable de quel mal envers qui, etc., et si la chose reste déjà fort improbable, le contraire est aussi vrai. En même temps, il faut en effet que l'altérité, la non-identification, l'incompréhension même restent irréductibles. Le pardon est donc fou, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible. Appelez cela l'inconscient ou la non-conscience, si vous voulez. Dès que la victime ‚comprend‘ le criminel, dès qu'elle échange, parle, s'entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle ce pardon courant qui est tout sauf un pardon.“²⁶⁵

Diese Aporie bleibt immer bestehen und bildet für Derrida die größte Schwierigkeit einer Vergebung, die auf irgendwelche Weise zum Ausdruck gebracht wird.

3.1.14 Vergebung ohne Versöhnung

Die entscheidende und gleichzeitig prägnanteste philosophische Beschreibung der Vergebung erfolgt in den ersten Zeilen der Fortsetzung des Interviews. Die Frage von *M. Wieviorka* zielt auf die zeitliche Aporie der Vergebung, die einerseits bei der Schuld bleibt, andererseits aber die Situation vor der Schuld wiederherstellen möchte. Derrida setzt sich von der Vorstellung ab, dass Vergebung auf die

²⁶⁴ „Là même où celui-ci devrait n'engager que des singularités absolues, il ne peut se *manifester* de quelque façon sans en appeler au tiers, à l'institution, à la socialité, à l'héritage transgénérationnel, au survivant en général [...]“ *Le Siècle et le Pardon* 122.

²⁶⁵ *Le Siècle et le Pardon* 122.123.

Wiederherstellung der Vergangenheit zielen würde. Er kommt auf die Nähe zu sprechen, die zwischen Täter und Opfer vorhanden ist. Der vorgegebene Bezugspunkt ist das Verbrechen innerhalb von Familien, wie es in vielen Kriegen des 20. Jh.s der Fall war. Für Derrida ist an dieser Stelle folgende philosophische Überlegung bedeutend: Nur in der Nähe, in der Beziehung von Angesicht-zu-Angesicht ist eine Feindschaft möglich sowie eine Verzeihung nötig:

„Mais pour que le mal surgisse, le ‚mal radical‘ et peut-être pire encore, le mal impardonnable, le seul qui fasse surgir la question du pardon, il faut que, au plus intime de cette intimité, une haine absolue vienne interrompre la paix. Cette hostilité destructrice ne peut viser que ce que Lévinas appelle le ‚visage‘ d’autrui, l’autre semblable, le prochain le plus proche, [...]“²⁶⁶

Diese Verzeihung setzt sich klar von der Versöhnung ab, denn sie betrachtet die Verletzung aus nächster Nähe und hält den Anblick des Schmerzes aus. Die wechselseitige Beziehung nach der Verletzung, die an erster Stelle den „Friedensbruch“ aushält, ehe sie zu einer Art Normalität zurückkehrt, ist nach Derrida Verzeihung vor Versöhnung, eine Vergebung ohne Rückkehr.

3.1.15 Vergebung als Vision und als Realität

Die nächste Frage von *M. Wieviorka* entwickelt den Diskurs weiter, indem er nach der Spaltung zwischen der Vision der reinen Vergebung und der gesellschaftlichen Realität fragt. Derrida zeigt in seiner Antwort auf, dass die politische Wirklichkeit immer mit der *Möglichkeit* etwas zu bewirken zusammenhängt und dass sich ein konkretes politisches Handeln oft in Aporien verstrickt. Trotzdem würdigt er bestimmte politische Gesten, die versuchen das Recht und das Verständliche zu überschreiten, wie z.B. die Festlegung der Unverjährbarkeit der Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Frankreich 1964. Auch wenn Unverjährbarkeit nicht mit Unvergebbarkeit zusammenfallen soll, zeigt dieser Begriff in einer Richtung, die sich mindestens außerhalb der Gerichtsbarkeit befindet:

„Mais l’imprescriptible, j’y reviens, fait signe vers l’ordre transcendant de l’inconditionnel, du pardon et de l’impardonnable, vers une sorte d’ahistoricité, voire d’éternité et de Jugement dernier qui déborde l’histoire et le temps fini du droit: à jamais, ‚éternellement‘, partout et toujours, un crime contre l’humanité sera passible d’un jugement, et on n’en effacera jamais l’archive judiciaire. C’est donc une certaine idée du pardon et de l’impardonnable, d’un certain au-delà du droit (de toute détermination historique du droit) qui a inspiré les législateurs et les parlementaires, ceux qui produisent le droit, quand par exemple ils ont institué en France l’imprescriptibilité des crimes contre l’humanité ou, de façon plus générale, quand ils transforment le droit international et installent des cours universelles. Cella montre bien que malgré son apparence théorique, spéculative, puriste, abstraite, toute réflexion sur une exigence

²⁶⁶ *Le Siècle et le Pardon* 123–124.

inconditionnelle est d'avance engagée, et de part en part, dans une histoire concrète. Elle peut induire des processus de transformation – politique, juridique, mais en vérité sans limite.“²⁶⁷

Mit diesen Ausführungen wird nicht nur die Relevanz der philosophischen Reflexion über die Vergebung jenseits des Rechts für die Politik gewürdigt, der Text kehrt auch zu der schon zu Anfang erwähnten „Grenzenlosigkeit“ (pardon sans limite) der Vergebung zurück, die sich an dem „Unverjähbaren“ und vielleicht sogar „Unvergebaren“ messen muss.

3.1.16 Vergebung als Geheimnis

Die Heterogenität der Vergebung und ihres politischen Kontextes führt Derrida noch deutlicher in der Reaktion auf die nächste Frage aus. Er bezeichnet die Vergebung als Geheimnis, das sich zwischen dem Vergebenden und dem Schuldigen ereignet. Dieses Geheimnis bleibt sowohl für beteiligte politische Institutionen wie auch für die „Moral“ unerreichbar.²⁶⁸ Vergebung ist immer eine Sache zwischen dem Täter und Opfer, die dem Verständnis von Außen verborgen bleibt.

Diese Aussage könnte sogar noch weiter reichen. Leider ist an dieser Stelle nicht klar, wie weit „Moral“ verstanden wird. Falls sich „Moral“ nicht nur auf die Beurteilung durch einen Dritten, sondern auch auf eigene moralische Beurteilung bezieht, begegnet hier das Thema, das schon bei Jankélévitch eine große Rolle gespielt hatte, nämlich: Ist Vergebung moralisch vertretbar? Derrida nimmt hier die Vergebung aus diesem Kontext heraus und behauptet, der Diskurs über die moralische Vertretbarkeit bleibt der Vergebung äußerlich und bildet (genauso wenig wie das rechtliche System) einen Maßstab für die Entscheidung, zu vergeben oder nicht zu vergeben. Vergebung entzieht sich vielmehr dem eigenen intellektuellen und auch moralischen Zugang. Sie bleibt ebenfalls für eine Beurteilung durch einen Dritten unzugänglich. Wie man diese Tatsache in politischen Zusammenhängen berücksichtigen kann, ist für Derrida eine Herausforderung, zu der er keine Lösung anbietet:

„Qu'elle [= victimes] dise ‚je pardonne‘ ou ‚je ne pardonne pas‘, dans les deux cas, je ne suis pas sûr de comprendre, je suis même sûr de ne pas comprendre et en tout cas je n'ai rien à dire. Cette zone l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secret. Ce qu'il reste à faire, ensuite, publiquement, politiquement, juridiquement, demeure aussi difficile.“²⁶⁹

²⁶⁷ *Le Siècle et le Pardon* 127.

²⁶⁸ „Il doit ester intact, inaccessible au droit, à la politique, à la morale même: absolu.“ *Le Siècle et le Pardon* 129.

²⁶⁹ *Le Siècle et le Pardon* 129.

3.1.17 Vergebung ohne Souveränität?

Mit der nächsten Frage öffnet *M. Wieviorka* ein weiteres brisantes Thema, das die politische Anwendung der Vergebung in sich birgt. Ist der politische Verggebungsdiskurs nicht dazu da, die Gewalttaten der einzelnen Institutionen (v.A. Staaten) zu integrieren und zu rechtfertigen? Derrida weist hier auf seine Überlegungen zur Gewalt in der Politik hin, die er in *Gesetzeskraft* dargelegt hatte, nämlich dass bei jeder Gründung eines Staates (und vielleicht auch jeder anderen Institution) eine Gewalt im Spiel ist, die den vorigen Zustand zu dem des Staates verändert und die jedem Gesetz vorausgeht. Derrida gibt hier im Bezug auf Vergebung zu, dass die Rhetorik Vergebung in vielen Fällen eine Möglichkeit eröffnet die Täter dieser Gewalt zu amnestieren und mit der (politisch relevanten) Vergebung und Versöhnung auch das Vergessen ihres Tuns herbeizuführen.

Derrida erwähnt lobend, dass einige Institutionen wie der Internationale Gerichtshof, die die Staatsoberhäupter zur Verantwortung ziehen, der Tendenz zum Verschleiern, Vergeben und Vergessen der Gewalt entgegenwirken. Er weist aber auch hier darauf hin, dass diese Bemühung von politischen Machtverhältnissen bestimmt ist (es werden nur diejenigen Staatsoberhäupter vor Gericht gebracht, bei denen die internationale Gemeinschaft stärker ist als sie selbst und ihre Verbündeten) und sie immer auch andere Ziele als Gerechtigkeit verfolgt.

Derrida betont, dass Souveränität im Verggebungsdiskurs immer eine störende Größe ist, auch wenn es nicht unbedingt Souveränität eines Staates sein muss:

„On en revient régulièrement à cette histoire de la souveraineté. Et puisque nous parlons du pardon, ce qui rend le ‚je te pardonne‘ parfois insupportable ou odieux, voire obscène, c’est l’affirmation de souveraineté. Elle s’adresse souvent de haut en bas, elle confirme sa propre liberté ou s’arroe le pouvoir de pardonner, fût-ce en tant que victime ou au nom de la victime.“²⁷⁰

Die Gefahr, dass sich die Vergebung mit Machtstrukturen vermischt, droht aber nach Derrida nicht nur auf der politischen Ebene, sondern jedesmal, wenn die Vergebung wirklich/tatsächlich ausgeübt wird („chaque fois que le pardon est effectivement exercé“). Die Macht, die eine Vergebung braucht, um Tatsache zu werden, muss nicht immer an Staatsmacht gekoppelt sein. Die Souveränität erstellt aber immer ein Machtgefälle zwischen den Vergebenden und dem Täter, das die „reine“ Vergebung zu einer macht, die dem Vergebenden einen Vorteil schafft und sich somit dem Kalkül verschreibt:

²⁷⁰ *Le Siècle et le Pardon* 132.

„Cela peut être le pouvoir souverain d'une âme noble et forte, mais aussi un pouvoir d'État disposant d'une légitimité incontestée, de la puissance nécessaire pour organiser un procès, un jugement applicable ou, éventuellement, l'acquiescement, l'amnistie ou le pardon.“²⁷¹

Um der Gefahr der Verbindung zwischen Macht und Vergebung zu entkommen, äußert Derrida den Wunsch nach einer Vergebung, die nicht auf die souveräne Macht angebunden ist. Dieser Wunsch schließt den gesamten Text des Interviews ab. Wie der erste Absatz kann er also als grundlegend für das Verständnis der Vergebung betrachtet werden. In diesem Wunsch wird nicht nur eine Vergebung ohne Souveränität angestrebt, sondern auch eine praktische Durchsetzung solcher Vergebung. Derrida hofft, entsprechend seines Verständnisses der Zeit, die Neues hervorbringen kann, dass die Möglichkeit des Denkens solcher Vergebung vielleicht zu einer Realisierung führen wird, die überraschend, ereignishaft, wie ein Wahnsinn kommen wird:

„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? C'est pas demain la veille, comme on dit. Mais puisque l'hypothèse de cette tâche imprésentable s'annonce, fût-ce comme un songe pour la pensée, cette folie n'est peut-être pas si folle...“²⁷²

Die Platzierung der Problematik der Souveränität und Gewalt am Schluss der Abhandlung bringt nicht nur das Gewicht der Fragestellung zum Ausdruck. Der Schluss des Textes öffnet die Problematik der Vergebung darüber hinaus auf das, was nach dem Text kommt, auf eine Verwirklichung, die keine philosophische Abhandlung ist, auf die radikal neue Zukunft, auf das kommende Ereignis hin. Somit endet das Interview mit einem Appell an die kommende Vergebung.

3.2 Zweiter Durchgang: Nachzeichnung der Hauptlinien

Die ausführliche Untersuchung des Textes hat viele Haupt- und Nebenwege zum Vorschein gebracht, die Derrida im Zusammenhang mit der Vergebung begeht. An dieser Stelle sollen nun die nochmals zusammengetragen werden, die für diese Arbeit von besonderer Wichtigkeit sind.

3.2.1 Vergebung vergibt das Unvergebbare

Die herausragende Stellung der grenzenlosen Vergebung, wie sie schon in der fortlaufenden Kommentierung zur Sprache kam, macht sie zum ersten und

²⁷¹ *Le Siècle et le Pardon* 133.

²⁷² *Le Siècle et le Pardon* 133.

wichtigsten Punkt der ganzen Auseinandersetzung. Freilich bleibt die Forderung der Grenzenlosigkeit im Text nicht unbestimmt. Sie wird – Derridas dekonstruktiver Methode entsprechend – an ihrem äußersten Rand, dem Unvergebbaren, gemessen. Derrida hat an dieser Stelle den Grundsatz, den Jankélévitch geprägt hatte, dass die Vergebung das Unentschuldbare verzeihen soll, gesteigert: Die Vergebung soll das Unverzeihliche/das Unvergebbare vergeben.²⁷³ Hiermit ist auch die erste klare Aporie fixiert: Wie soll denn das Unverzeihliche vergeben werden können? Tatsächlich stellt sich Derrida hier gegen die Bedenken, die Jankélévitch dem Unverzeihlichen gegenüber geäußert hatte: Jankélévitchs Ausführungen zur Vergebung in *Le Pardon* enden in einer Hinterfragung des Themas, die zum einen am Sinn der Vergebung ohne Reue des Täters zweifelt und zum anderen die ethische Zwickmühle zwischen der Verpflichtung zu vergeben und so eine persönliche Beziehung sowie einen Neuanfang zu stiften und dem Gebot, das Böse möglichst zu vermeiden, darstellt. Während Jankélévitch gewissermaßen zwischen der Vergebung und Nicht-Vergeben stehen bleibt, fordert Derrida den Schritt zur Vergebung hin.

Das Unvergebbare, auf das sich die Vergebung beziehen sollte, ist für Derrida auf jeden Fall gegeben: „Il y a l'impardonnable.“²⁷⁴ Das Unvergebbare wird dabei als eine Kategorie betrachtet, die nicht mit dem rechtlichen Begriff des Unverjährbaren zusammenfällt, sondern einen „ewigen“ oder „transzendenten“ Charakter hat.²⁷⁵ Das Unvergebbare beschreiben Derrida zunächst nur in der Definition Jankélévitchs: Ein Vergehen sollte nicht vergeben werden, wenn es sich gegen den Menschen als Menschen richtete. Eine eigene Ausführung zu dem „Unvergebbaren“ folgt in diesem Text nicht, wird aber sowohl in *To Forgive* wie auch in *Hostipitality* eingeholt.

Die Aufrechterhaltung der Aporie zwischen Vergebung und Unvergebbarem sowie die Forderung nach einer Vergebung, die sich dem Unvergebbaren stellt, wird in den nächsten Schritten – wie noch ausführlicher zu behandeln ist – in eine Forderung umgewandelt, Vergebung solle sich als ein Ereignis präsentieren, das außerhalb jeden Kalküls und jeder Verstrickung in andere Diskurse steht. Die Grenzenlosigkeit der Vergebung, die auch dem Unvergebbaren trotzt, wird so als Nicht-Verstricktheit

²⁷³ Vgl. *Le Siècle et le Pardon* 103.108.

²⁷⁴ Mit dieser Beschreibung entzieht Derrida dem Unvergebbaren den Charakter eines Ereignisses und belässt es im Bereich des Kalkulierbaren. Es sind nämlich (nur) die Ereignisse des ganz Anderen, bei denen die Anwesenheit und vielleicht nicht mal Existenz sicher sind. Deswegen fügt Derrida bei deren Beschreibung (auch bei Vergebung) den Zusatz „s'il y en y“. (Vgl. *On Forgiveness* 52)

²⁷⁵ Vgl. *Le Siècle et le Pardon* 109.

und somit als Unverfügbarkeit der Vergebung für Dritte (Personen aber auch Interessen) spezifiziert. Die Bedeutung dieser Forderung wird durch eingespielte politische Beispiele ansichtig: Die Forderung nach der Vergebung der Versöhnungskommissionen in Südafrika, die Forderung nach Versöhnung (und Vergebung) in Algier u.v.m. Diese Beispiele sollen die Priorität der Unverfügbarkeit der Vergebung so klar darlegen, dass jede Begrenzung (auch durch moralische Bedenken oder Bedenken bezüglich des Sinns) als sekundär und die Unverfügbarkeit bedrohend empfunden wird.

3.2.2 Jenseits der Berechnung

Aus dieser ersten Forderung entwickeln sich die weiteren Eigenschaften der Vergebung, die Derrida im Verlauf des Textes präsentiert. Eine hohe Priorität wird dabei dem Verbot jeglichen Kalküls im Bezug auf die Vergebung eingeräumt.

Die Forderung nach dem Nicht-Vergeben, wie sie Jankélévitch formuliert, entlarvt Derrida als eine, die sich von einer Kosten-Nutzen-Berechnung leiten lässt.²⁷⁶ Für die Vergebung wird somit die Prämisse aufgestellt, dass sie als Ereignis inkommensurabel bleiben muss; eine Festlegung, wie sie auch bei Jankélévitch begegnet. Anders als bei diesem wird diese Bestimmung bei Derrida auch an in den Grenzfällen geltend gemacht: Auch da, wo die Vergebung keinen Sinn zu haben oder sich in ethische Unentscheidbarkeit zu verwickeln droht, steht das Verbot der Berechnung an erster Stelle.

3.2.3 Unsühnbar – Unvergebbar?

Jankélévitch klagt die Vergebung in zwei Fällen an, keinen Sinn zu haben: 1. Wenn sich die Tat dem menschlichen Maß entzieht und 2. wenn um Vergebung nicht gebeten wird. Derrida setzt sich mit beiden Argumenten auseinander. Schon *H. Arendt* insistiert darauf, dass Vergebung, die innerhalb menschlichen Möglichkeiten bleiben soll, nur einem Vergehen gelten kann, auf das eine angemessene Strafe als Antwort folgen kann. Da, wo keine angemessene Bestrafung möglich ist, weil die Schuld diese Möglichkeit übersteigt, ist auch keine Vergebung möglich. Auch nach Jankélévitch hat das Verzeihen nur da Sinn, wo die Tat sühnbar ist, nämlich da, wo eine dem Verbrechen angemessene Strafe die Schuld „abzahlen“ kann. Dieses Argument lehnt Derrida ab. Nach diesem Verständnis der Vergebung rückt ihr Sinn

²⁷⁶ Vgl. oben.

in die Nähe von „Heil, Versöhnung, Erlösung, Sühne“²⁷⁷, das an dieser Stelle für Derrida vor allem Vorgänge markiert, in denen ein Tausch zwischen dem Täter und dem Opfer stattfindet. Vergebung wäre aber ein Begriff dafür, dass man eben diese Ökonomie übersteigen muss. Nach Derrida lässt sich Vergebung nicht aus den Gesetzen des Tausches ableiten.

Eine Strafe, die dem Vergehen angemessen sein könnte (und so einen Sühnecharakter hätte), gibt es bei vielen Verbrechen (vor allem bei denen des 20. Jh.s) nicht. Jankélévitchs Gleichung, nach der das Unsühnbare mit dem Unverzeihbaren gleichzusetzen ist, aus der dann folgt, dass es keine Verzeihung für Unverzeihbares geben kann, hält Derrida nicht für folgerichtig. Auch die Ausführungen von *H. Arendt*, die Jankélévitch als Grundlage dienen, vollzieht Derrida nicht mit. Vergebung und Strafe setzen nach Arendt beide dem offenen Zustand nach der Tat ein Ende, in dem die Schuld auf eine angemessene Antwort wartet. Wenn also ein Vergehen unsühnbar, unbestrafbar und daher unvergebbar ist, gibt es auch keine Möglichkeit, das schwierige Verhältnis zwischen Opfer und Täter zu beenden.

Diese Gleichsetzung des Verzeihbaren mit dem Sühnbaren verfehlt nach Derrida das eigentliche Ziel der Vergebung. Nach Derrida ist Verzeihung/Vergabung kein Korrelat zur Sühne oder Strafe, sondern bleibt diesen gegenüber inkommensurabel. Verzeihung kommt in jedem politischen und sozialen Kontext von außen,

„[i]l est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l’histoire, de la politique et du droit. Car cela veut dire qu’il demeure hétérogène à l’ordre du politique ou du juridique tels qu’on les entend ordinairement.“²⁷⁸

Nach dieser Darstellung scheint der Akt des Vergebens jeglicher argumentativer Begründung äußerlich zu bleiben. Jedes Abwägen der Argumente pro und kontra mag angehört werden, kann aber nicht als ausschlaggebend für das Gewähren der Vergebung gelten. Gegen alle herkömmliche Kritik an Derrida darf an dieser Stelle behauptet werden, dass es eben die Unabhängigkeit der Vergebung von argumentativen Zwängen ist, die Vergebung zum Ausdruck einer persönlichen, spontanen Freiheit macht. Dies ist aber nur die eine Seite des Ereignisses der Vergebung. Die Verantwortung, die Derrida dem Anderen gegenüber – sowohl der Person, der es zu Vergeben gilt als auch dem Ereignis der Vergebung – fordert, beinhaltet auch eine Öffnung auf das Ungewisse hin, dass ich nicht beeinflussen

²⁷⁷ „Salut, réconciliation, rédemption, expiation.“ *Le Siècle et le Pardon* 111.

²⁷⁸ *Le Siècle et le Pardon* 114.

kann. Derrida fordert zu einem Wagnis der Vergebung auch in den Fällen auf, in denen die Folgen der Vergebung nicht abschätzbar sind oder in denen die Möglichkeit einer neuen Zukunft nach der Vergebung nur eine geringe Chance haben. Die Vergebung soll somit die Möglichkeit bekommen, die scheinbar unumgängliche Kausalität des zwischenmenschlichen Geschehens durchzubrechen und hiermit einen Neuanfang zu öffnen.

Die ethische Frage, die sich Jankélévitch an dieser Stelle stellt, nämlich ob man Vergebung wagen kann, wenn die Möglichkeit eines Neuanfangs fast ausgeschlossen ist und die Vergebung das Böse perpetuieren kann, beantwortet Derrida mit einer anderen Betonung derselben Frage. Während Jankélévitch in *Pardonner?* den Sinn des Wagnisses der Vergebung (vor allem im Hinblick auf die Schoa) weitgehend verneint, stellt Derrida die Frage auf den Kopf und fragt, ob wir dem Wagnis der Vergebung a priori Grenzen setzen können, da sich damit immer eine Möglichkeit des „danach“ eröffnet, die eine positive Wende in der Beziehung zwischen Täter und Opfer bringen könnte.

3.2.4 Ohne Reue – ohne Vergessen

Die zweite Bedingung der Vergebbarkeit, die Jankélévitch nennt, ist die Bitte um Verzeihung und die Reue.²⁷⁹ Gegen diese Bedingung bringt Derrida zwei Einwände vor: Der eine ist das schon oben ausgeführte Verbot jeglicher Berechnung. Die Verzeihung, die nur als Antwort auf die Reue wäre, ist definitiv in der Ökonomie des Tausches eingeschrieben und kann sie nicht unterbrechen.²⁸⁰

Aber nicht nur die Ökonomie des Tausches an sich, nämlich die Tatsache, dass etwas (die gegebene Vergebung, Vergebung als Gabe) nach einer Gegenleistung verlangt, prangert Derrida an. Er beschäftigt sich an dieser Stelle auch mit dem Gegenstand des Tausches, der Reue. Die Reue, die mit der Bitte um Vergebung zum Ausdruck gebracht werden soll, würde bedeuten, dass ich nicht mehr dem Täter in dem Zustand verzeihe, in dem er seine Tat beging. Derridas Versuch, eine Vergebung zu denken, die zwar zwischen dem Moment der Tat, der Handlung und dem Täter unterscheiden kann, die aber nicht nur dem Täter, der sich von der Handlung distanziert, oder der

²⁷⁹ Derrida argumentiert gegen dieses Verständnis der Vergebung und damit natürlich gegen die Argumentation, die Jankélévitch sowohl in *Le Pardon* als auch in *Pardonner?* darlegt. Derrida erwähnt aber Jankélévitch in diesem Zusammenhang nicht mehr. Auch kommt die Verbindung zwischen der Bitte um Vergebung und Reue bei Jankélévitch nicht so vor. Reue als Bedingung für die Vergebung schließt er auch aus; die Bitte um Vergebung fordert er aber mit Nachdruck, falls Vergebung einen Sinn haben sollte.

²⁸⁰ Vgl. die ähnlichen Ausführungen bei Jankélévitch.

Tat gilt, die mit dem Täter nicht identifiziert wird, sondern den Täter mit seiner Tat betrifft, wurde schon oben beschrieben. Diese Tatsache macht das Besondere des Derridanischen Vergebungskonzepts. Der Täter kann derselbe bleiben, die Vergebung geschieht nicht nur dann, wenn die Gefahr der Wiederholung der Tat nicht mehr besteht.

Wenn die Vergebung die Tat quasi anwesend hält, weist sie damit nicht nur auf den Täter, sondern auch auf die Opfer der Tat. Nur wenn die Tat in der Vergebung bewahrt bleibt, sind auch die Opfer und deren Verletzungen bewahrt. Eine Vergebung, die die Veränderung auf der Seite des Täters fordert, fordert in der Vergebung unausgesprochen auch eine Veränderung der Opfer. Und diese Vergebung kann zu jeder Art von Kalkül missbraucht werden.

Die Vergebung allerdings, die keine Veränderung von dem Täter fordert, schützt sich nicht vor einer Möglichkeit einer Wiederholung der Tat.²⁸¹

3.2.5 Ausschluss des Dritten: Vergebung als Geheimnis

Die Inkommensurabilität der Vergebung kommt auch in dem Ausschluss des Dritten zum Ausdruck. Die gewährte oder nicht gewährte Vergebung, die zwischen dem Opfer und dem Täter stattfindet, kann von keinem Dritten verstanden, beurteilt oder gefordert werden. Derrida versucht diese Ausschließlichkeit vor allem vor einer Unterbrechung durch eine Institution, die der Versöhnung dienen sollte, zu schützen. Eine politische Instrumentalisierung der Vergebung muss auch in diesem Kontext ausgeschlossen werden. Eine Vergebung zwischen dem Opfer und dem Täter schließt jede politische Intervention aus. Die Mittel, die institutionell eine Versöhnung garantieren sollen, sind der Verzeihung heterogen. Derrida zeigt dieses an einem deutlichen Beispiel:

„On peut imaginer, que quelqu'un, victime du pire, en soi-même, chez les siens, dans sa génération ou dans la précédente, exige que justice soit rendue, que les criminels comparaissent, soient jugés et condamnés par une cour – et pourtant dans son cœur pardonner.“²⁸²

²⁸¹ Vgl. Derridas ähnliche Ausführungen zur Gastfreundschaft, die eine radikale Öffnung auf den Anderen hin bedeutet, die auch die Vergebung impliziert: „[...] der Unterschied, einer der subtilen und bisweilen kaum wahrnehmbaren Unterschiede zwischen dem Fremden und dem absolut Anderen besteht darin, daß der letztere weder einen Namen noch einen Familiennamen haben kann; die absolute und unbedingte Gastfreundschaft, die ich ihm gewähren möchte, setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im gängigen Sinne, der bedingten Gastfreundschaft, dem Recht der Gastfreundschaft voraus. Damit stellen wir einmal mehr eine irreduzible Pervertierbarkeit fest.“ *Von der Gastfreundschaft* 27.

²⁸² *Le Siècle et le Pardon* 128.

Der Ausschluss des Dritten bezieht sich nach Derrida nicht nur auf politische Institutionen, sondern auch auf diejenigen, die selbst nicht Opfer sind, sondern im Namen von Opfern sprechen sollen. Selbst die nächste Verwandtschaft kann im Namen der Opfer nicht vergeben.

Auch diese kann als eine Sorge um die Würdigung der Toten gedeutet werden, wie sie Jankélévitch zum Ausdruck brachte; Derrida betont in *Le Siècle et le Pardon* (anders als Jankélévitch) aber weniger das Erinnern als die Pflicht der Überlebenden, als er die Instrumentalisierung der Toten in politischen Zusammenhängen ausschließen möchte. Der Akzent dieses Textes liegt ersichtlich bei den politischen Zusammenhängen, auch wenn sie ohne ethische Grundlegung unverständlich wären. Diese Heterogenität der Vergebung dem Politischen gegenüber soll nach Derrida aber nicht zu einer Entpolitisierung führen, sondern das Heterogene soll als Heterogenes auch im politischen Handeln bewahrt werden. Diese Aporie bringt allerdings jede konkrete Entscheidung in eine Ratlosigkeit: Von dieser Aporie lassen sich keine Anweisungen für die Politik ableiten. Deswegen ist diese Forderung Derridas eine offene, ohne konkreten Inhalt.

„Le secret de cette expérience demeure. Il doit rester intact, inaccessible au droit, à la politique, à la morale même: absolu. Mais je ferais de ce principe trans-politique un principe politique, une règle ou une prise de position politique: il faut aussi respecter, en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique. [...] Dans le mal radical dont nous parlons et par conséquent dans l'énigme du pardon de l'impardonnable, il y a une sorte de ‚folie‘ que le juridico-politique ne peut approcher, encore moins s'approprier. Imaginez une victime du terrorisme, une personne dont on a égorgé ou déporté les enfants, ou telle autre dont la famille est morte dans un four crématoire. Qu'elle dise ‚je pardonne‘ ou ‚je ne pardonne pas‘, dans les deux cas, je ne suis pas sûr de comprendre, je suis même sûr de ne pas comprendre et en tout cas je n'ai rien à dire. Cette zone l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secret. Ce qu'il rester à faire, ensuit, publiquement, politiquement, juridiquement, demeure aussi difficile.“²⁸³

Wie weit dieses Konzept doch das Politische relevant sein kann, zeigt sich schon in der Fortsetzung des Interviews, in dem *M. Wieviorka* mit seinen Fragen einige politische Konflikte der 20. Jh.s ins Gespräch bringt und Derrida an diesen Beispielen zeigt, wie sich die Vergebung konkret gestalten kann.

3.2.6 Vermittlung: Unumgänglich und unrein

Die Unverfügbarkeit der Vergebung durch einen Dritten ist zwar eine sinnvolle Bedingung, die die Eigenart des Vergebens als ein spontanes Ereignis angemessen zum Ausdruck bringt. Vermittlung ist allerdings auch für Derrida unumgänglich, wenn Vergebung eine Wirkung erzielen, bzw. real werden soll. Vergebung als eine

²⁸³ *Le Siècle et le Pardon* 129.

Ereignisart ist konkret immer nur in politisch-gesellschaftlichen Verstrickungen anzutreffen.

Schon der sprachlichen Verständigung über die Tat und die Vergebung, schreibt Derrida eine Gewalt zu, die die „reine Vergebung“ in die Machtstrukturen der Sprache verstrickt. Die Vergebung bleibt diesen zwar immer zumindest teilweise heterogen, weil die sprachliche Verständigung nie das vollständige Ereignis der Vergebung zum Ausdruck bringen kann, Derrida aber besteht gleichzeitig darauf, dass Vergebung ohne Mitteilung keinen Sinn hat:

„[Q]uand la victime et le coupable ne partagent aucun langage, quand rien de commun et d’universel ne leur permet de s’entendre, le pardon semble privé de sens [...]“²⁸⁴

Schon das „Zum-Ausdruck-Bringen“ der Vergebung beraubt sie der Ausschließlichkeit eines Geschehens zwischen dem Opfer und dem Täter: Durch das Aussprechen des Ereignisses stellt man die Vergebung in einen politischen und sozialen Kontext, in dem die (ausgesprochene) Vergebung Einfluss auf andere, auf Dritte hat:

„Là même où celui-ci devrait n’engager que des singularités absolues, il ne peut se *manifester* de quelque façon sans en appeler au tiers, à l’institution, à la socialité, à l’héritage transgénérationnel, au survivant en général: [...]“²⁸⁵

Die politische Verstrickung der Vergebung und ihre gleichzeitige Inkommensurabilität zusammen zu denken, stellt die denkerische Leistung Derridas dar. Ihr zu folgen fällt nicht leicht. Sie erlaubt es aber, einen Durchbruch durch die Gesetzmäßigkeiten des politischen Geschehens zu denken, ohne dass die Heterogenität der Vergebung dem Politischen gegenüber zu einer Handlungsverweigerung führt.

3.2.7 Macht: Vergebung ohne Souveränität?

Wenn Vergebung als ein spontaner persönlicher Akt gewährt wird, dem keine Grenzen gesetzt werden dürfen, ist nach Derrida die Frage nach dem Können, der Potenz, nach dem „in der Lage sein“, aber auch die „Macht haben zu“ die andere Seite der Medaille. Aus dieser Beschaffenheit der Vergebung ergibt sich eine Machtverteilung zwischen dem, der um Vergebung bittet, und dem der vergibt. Nach Derrida gibt es bei einer gewährten Vergebung eine eindeutiges Machtgefälle: Derjenige, der die Vergebung gewährt, ist Inhaber einer souveränen Macht, die er

²⁸⁴ *Le Siècle et le Pardon* 122.

²⁸⁵ *Le Siècle et le Pardon* 122.

über den Bittenden hat. An einer anderen Stelle spricht Derrida von einer Beziehung, die auf den Anderen von oben hinabschaut:

„Et puisque nous parlons du pardon, ce qui rend le ‚je te pardonne‘ parfois in supportable ou odieux, voire obscène, c’est l’affirmation de souveraineté. Elle s’adresse souvent de haut en bas, elle confirme sa propre liberté ou s’arroge le pouvoir de pardonner, fût-ce en tant que victime ou au nom de la victime.“²⁸⁶

Diese Verstricktheit der Vergebung ist aber gegenläufig zu der „eigentlichen“ Funktion, die sie haben sollte: Nämlich Machtstrukturen durchzubrechen. Derrida strebt aber eine nicht weiter bestimmte Möglichkeit der Vergebung ohne Souveränität:

„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 ? C’est pas demain la veille, comme on dit. Mais puisque l’hypothèse de cette tâche imprésentable s’annonce, fût-ce comme un songe pour la pensée, cette folie n’est peut-être pas si folle...“²⁸⁷

Die Dringlichkeit dieses Konzeptes wird durch die Platzierung an das Ende des Textes verdeutlicht.²⁸⁸ Die reine Vergebung ist etwas, was es nur durch die Anwendung in einem Zusammenhang gibt, der nicht frei von Autoritäts- und Machtstrukturen ist. Die reine Vergebung bleibt vielleicht so eine Größe, die ähnlich wie Gerechtigkeit und Demokratie zwar im Kommen ist, bis jetzt aber noch nicht präsent:

„Au moins celle-ci, qui ne simplifie pas les choses: si notre idée du pardon tombe en ruine dès qu’on la prive de son pôle de référence absolu, à savoir de sa pureté inconditionnelle, elle reste néanmoins inséparable de ce qui lui est hétérogène, à savoir l’ordre des conditions, le repentir, la transformation, autant de choses qui lui permettent de s’inscrire dans l’histoire, le droit, la politique, l’existence même. Ces deux pôles, *l’inconditionnel et le conditionnel*, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l’un à l’autre. Ils sont pourtant indissociables: si l’on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l’on veut qu’il ait lieu en chargeant les choses, il faut que sa pureté s’engage dans une série de conditions de toute sorte (psycho-sociologiques, politiques, etc.). C’est entre ces deux pôles, *irréconciliables mais indissociables*, que les décisions et les responsabilités sont à prendre. Mais malgré toutes les confusions qui réduisent le pardon à l’amnistie ou à la amnésie, à l’acquittement ou à la prescription, au travail du deuil ou à quelque thérapie politique de réconciliation, bref à quelque écologie historique, il ne faudrait jamais oublier, néanmoins, que tout cela se réfère à une certaine idée du pardon pur et inconditionnel sans laquelle ce discours n’aurait pas le moindre sens.“²⁸⁹

Für eine theologische Weiterentwicklung der Begriffs ist die Unterscheidung von den drei Bereichen: Versöhnung, Amnestie und Vergessen bedeutsam. Es wird genau zu unterscheiden sein, wie Vergebung geschieht, welche Folgen sie hat und wie sie sich in Kontext der Beziehung, in der sie nötig ist, einfügt. Wenn Vergebung dann

²⁸⁶ *Le Siècle et le Pardon* 132.

²⁸⁷ *Le Siècle et le Pardon* 133.

²⁸⁸ Vgl. oben.

²⁸⁹ *Le Siècle et le Pardon* 119.

wirklich als Ereignis geschieht, sollten mit ihr auch die bestehenden Machtstrukturen durchbrochen sein.

3.2.8 Vergebung und Gesetz

Arendts These von einer Vergebung, die an Stelle einer möglichen Bestrafung tritt, wirft die Frage einer öffentlichen Bühne von Vergebung auf – die Frage nach dem Recht, nach der Jurisdiktion. Im rechtlichen Bereich sieht Derrida die Vergebung in der Amnestie verankert. Auch wenn es sich bei Vergebung und Amnestie nicht um dasselbe handelt²⁹⁰, hinterlässt die reine Vergebung ihre Spuren im Gesetz durch die Amnestie: Sie ist im Gesetz verankert und sprengt zugleich seine Grenzen. Diese besondere Art der Verankerung einer Art Vergebung wird für die theologische Reflexion bedeutsam, denn auch die alttestamentlichen Texte kennen eine Möglichkeit der Vergebung, die institutionell verankert ist. Derrida zeigt auf, dass sich Vergebung, auch wenn sie im Gesetz verankert sein kann, dem Gesetz entzieht. Im Folgenden wird zu untersuchen sein, wie dies im Bezug auf die Texte des Alten Testaments zu denken ist.

3.2.9 Fazit

Die beiden Durchgänge durch den Text haben mehrere Themen zum Vorschein gebracht, die einer weiteren theologischen Reflexion dienlich sein werden. Die Vergebung ist als ein Ereignis, das nur in aporetischen Erfahrungen der Gegenwart erfahrbar ist, dargestellt. Weil jede Vermittlung gleichzeitig eine Verstrickung in unterschiedliche Kontexte bedeutet und Vergebung in ihrer reinen Form nicht erfahrbar ist, kann jede Untersuchung des Begriffes nur die unterschiedlichen Arten der Verstrickung der unbedingten Vergebung beschreiben und so vielleicht Spuren eines Geheimnisses finden, in dem die unaussprechliche Vergebung geschieht.

Derridas Sorge in diesem Text gilt vor allem der Verstrickungen der Vergebung in politische Kalküle der Versöhnung, dem Tausch gegen eine Bitte um Vergebung oder gegen Reue sowie (ganz zentral) der Vergebung, die als eine Demonstration der Macht gewährt wird.

²⁹⁰ „Of course, between forgiveness and clemency (just between gift and ‚thank you [merci]‘, ‚to have at one’s mercy [merci]‘), there is this affinity, that comes to us from an abyssal history, a religious, spiritual, political, theological-political history that should be at the centre of our reflection. The only inscription of forgiveness in the law, in juridical legislation, is no doubt the right to grand clemency, the kingly right of theological-political origin that survives in modern democracies.“ *To Forgive* 32

Diese Arbeit folgt ihm in dem Interesse an Wahrung der Vergebung als eines Geschehens „von Angesicht zu Angesicht“, das sich jeder Zeit, sogar angesichts des Unvergebbareren, ereignen kann. In ihrer Auswirkung wird sie nie unbedingt bleiben und trotzdem die Gesetzmäßigkeit jedes menschlichen Handelns durchbrechen können, als eine besondere Art der Antwort auf den Anderen.

4. *To Forgive*

Derridas zweite ausführliche Auseinandersetzung mit der der Problematik der Vergebung vervollständigt den ersten Aufriss. Einige Aspekte werden im Vergleich zu *Le Siècle et le Pardon* weitergeführt, einige kommen im Kontext der Thematik der Vergebung ganz neu vor.

Die Gattung dieser Abhandlung, nämlich ein Vortrag, bietet Derrida außerdem andere Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit dem Thema. Die Spannung, die im Verlauf des Textes aufgebaut wird, ist am Anfang und am Ende deutlich sichtbar. Der Text fängt mit einem „Pardon“ an, das zwar im Bezug auf den Text des Vortrags, der erst folgt, erstmal kontextlos steht, in einer Redesituation aber durchaus eine Appellfunktion bekommt. Derrida beschäftigt sich mit dieser klaren Konnotation des Wortes „Pardon“ im weiteren Verlauf des Textes.

Das Ende des Textes mit einem „Merci“ ist nicht nur ein Dank für die Aufmerksamkeit der Zuhörer, sondern bringt auch die Angewiesenheit der Vergebung auf die Gnade bzw. die Gabe, die von dem Anderen gegeben wird, zum Ausdruck. Die Umkehrung der Perspektive gegenüber *Le Siècle et le Pardon*, nämlich vom Vergeben zur Bitte um Vergebung, ist ebenfalls eine der Grundlinien des Textes.

Die Themen, die hier behandelt werden, ähneln denen, die für *Le Siècle et le Pardon* oben dargestellt wurden. Derrida setzt sich ausführlich mit Jankélévitch und seiner Forderung, das Unvergebbarere nicht zu vergeben, auseinander. Derrida stellt sich gegen die Forderung nach der Reue oder Bitte um Vergebung bei Jankélévitch und plädiert für eine Vergebung, die keiner Ökonomie des Tausches unterliegt. Er betont auch die Unabhängigkeit der Vergebung von politischen Kontexten und von Rechtskategorien, auch hier erwähnt er das Begnadigungsrecht als eine Ausnahme

innerhalb des Rechtes. Auch hier stellt er die Forderung auf, Vergebung soll das Unvergebbare vergeben.

In seiner Argumentation kommen aber auch neue Themen dazu: Mit größerer Ausführlichkeit geht Derrida zu Anfang des Textes auf die Beziehung zwischen der Gabe und der Vergebung ein. Weiterer neuer Schwerpunkt der Abhandlung liegt bei der Klärung der Notwendigkeit der Vergebung, die sich aus der grundlegenden Unzulänglichkeit meiner Versuche ergibt, dem Anderen gerecht zu werden. Im Laufe des Textes klärt Derrida auch die Frage, wie sich die Vergebung auf die zu vergebende Tat in der Vergangenheit bezieht. Diese neuen Themen sollen im Folgenden ausführlicher besprochen werden.

4.1 Vergeben als Bitte um Vergebung

Eine der grundlegenden Weiterführungen von *Le Siècle et le Pardon* betrifft das Verständnis der Vergebung als ein Appell, eine Bitte um Vergebung. Derrida beginnt seinen Vortrag²⁹¹ mit dem Wort „Pardon“, dass offen für alle unterschiedliche Deutungen ist: Ein kontextloses „Pardon“ kann im Englischen, der Sprache, in der Derrida seinen Beitrag hielt, sowohl als Substantiv verstanden werden und somit das Thema des Vortrags anzeigen, wie es auch als eine Bitte an die Anwesenden zum Ausdruck bringen kann. Für Derrida stellt sich die zweite Deutung immer ein, falls sie nicht ausdrücklich ausgeschlossen ist:

„For in the single word ‚pardon‘, with or without an exclamation point, one can, although nothing forces one to do so if a context does not require it, already hear an entire sentence implicit in it, a performative sentence: Pardon! I am begging your pardon, I am begging your [vous] to pardon me, I am begging you [te] to pardon me, pardon me, I beg you [pardonnez-moi, je vous prie], pardon me, I am begging you [pardonne-moi, je t'en prie].“²⁹²

Diese Funktion des Wortes Pardon wurde in *Le Siècle et le Pardon* weitgehend außer Acht gelassen. Die Anbindung der Vergebung in den politischen Kontext, wie sie dort im Vordergrund stand, hat die Frage der eigenen Bitte um Vergebung in nicht als Schwerpunkt erscheinen lassen. Trotzdem gehört sie für Derrida sein seiner Vortragsreihe *Hostipitality* zu den zentralen Themen, die im Zusammenhang mit Vergebung zu behandeln sind.

Derrida bringt auf diesem Punkt die Vergebung in Verbindung mit „Meineid/Wortbruch“ („perjury“). Jedes Vergehen, für das man um Vergebung

²⁹¹ Auch wenn es zu Anfang noch kontextlos erscheint, was er selbst sofort auf spielerische Weise aufnimmt: „Pardon, yes, pardon. I have just said ‚pardon‘ in English. You don't understand anything by this for the moment, no doubt. ‚Pardon.‘“ *To Forgive* 21.

²⁹² *To Forgive* 23–24.

bitten kann, ist für Derrida letztendlich eine Form der Verletzung des unbedingten Versprechens an den Anderen, dem man – als das erste Gebot der Ethik, als die Grundlage jeder Beziehung, als eine Ethik, die der Metaphysik vorausgeht – gerecht werden sollte. Der Meineid/Wortbruch ist aber, wie Derrida schon in anderen Texten dargestellt hatte, unabdingbar: Überall da, wo die Ausschließlichkeit des Von-Angesicht-zu Angesicht durch einen Dritten durchbrochen wird, ist es unmöglich, dem Einem gerecht zu werden, ohne dieselbe grundlegende ethische Verpflichtung dem anderen Anderen gegenüber zu verletzen.

Aber nicht nur die dritte Person unterbricht die Unmittelbarkeit der Verpflichtung zum Anderen, sondern schon die erste Reflexion über die unmittelbare Beziehung: Sie bringt die Frage nach der Verallgemeinerung mit sich, die Frage nach Gesetz und Gerechtigkeit. Für Derrida bricht diese mit der Unmittelbarkeit der Verpflichtung und bricht das Versprechen; mit diesem Bruch entsteht aber gleichzeitig die Bitte um Vergebung.

„Perjury is inscribed in advance, as its destiny, its fatality, its inexpiable destination, in the structure of the promise and the oath, in the word of honour, in justice, in desire for justice. [...] From the Moment that in the face-to-face there are more than two, from the moment that the question of justice and law arises. [...] Than it is justice itself that makes me perjure myself and throws me into a scene of forgiveness. [...] I must ask forgiveness for (the fact of) being just. Because it is unjust to be just. I always betray someone to be just; I always betray one for the other, I perjure myself like I breathe.“²⁹³

Derrida verdeutlicht dann nochmals die Beziehung zwischen Vergeben und dem Meineid/Wortbruch dem Anderen gegenüber. Sogar Vergebung selbst, die gewährt wird, perpetuiert die Situation des nicht eingelösten Versprechens, weil auch selbst da, wo Vergebung geschieht, sie nicht allen Beteiligten genau auf die gleiche Weise gerecht wird:

„And this is endless, for not only am I always asking forgiveness for perjury but I always risk perjuring myself by forgiving, of betraying someone else by forgiving for one is always doomed to forgive (thus abusively) in the name of other.“²⁹⁴

Die dauerhafte Spannung zwischen Bitte um Vergebung, Verfehlung des Vergebens und die erneute Bitte, sowie die Angewiesenheit der performativen Bitte um Vergebung auf die Zuwendung des Anderen, bringt Derrida nochmals zum Schluss des Vortrages in einem pointiertem Dank an die Teilnehmer zum Ausdruck.

„Forgive me for having taken so long, and without mercy [merci], so much of your time, thank you [merci]. When one says ‚thank you‘, I am thanking you for what you give me and I acknowledge with gratitude? Or else ‚mercy‘, I ask you to be ‚merciless‘, I ask your forgiveness for what you give me, I give you thanks [grâce] for mercy [grâce], for the forgiveness that I am still asking you to give, and so forth. In short, you will never know what it

²⁹³ *To Forgive* 49.

²⁹⁴ *To Forgive* 49.

is I am saying to you when I say you, to conclude, as in the beginning pardon, thank you/mercy [merci]. In the beginning, there will have been the word ,pardon', thank you/mercy [merci].“²⁹⁵

Die Verlagerung der Fragestellung von Vergebung zur Bitte um Vergebung, ist im Anschluss an das Plädoyer zum Ende von *Le Siècle et le Pardon* eine konsequente Entwicklung. Die Frage nach einer Vergebung, die ohne Machtausübung (Souveränität) gewährt werden kann, hat Derrida mit einer Aporie gelöst: Vergebung kann nur gewährt werden mit gleichzeitiger Bitte um Vergebung dafür, dass man in Dem-Anderen-Vergeben Grenzen eigener Kompetenz überschritten hatte.

4.2 Vergebung und Gabe

Eine zweite Vertiefung des Themas Vergebung gegenüber *Le Siècle et le Pardon* ist die Zuordnung von Vergebung und Gabe. Die erste Intuition, die die Nähe dieser zwei Begriffe erfasst, ist der Hinweis auf die sprachliche Verwandtschaft zwischen Vergebung und Gabe, wie sie sich in den meisten europäischen Sprachen finden lässt.²⁹⁶

Derrida spricht von einer Affinität, die sich zwischen Gabe und Vergebung beobachten lässt. In der Ausnahme der Vergebung aus der Logik des Tausches ähnelt die Vergebung der Gabe. Die Gabe, die man ohne Vorbedingung und ohne Erwartung einer Gegenleistung gewährt, bildet auch die Grundstruktur des Vorgangs der Vergebung. In der zeitlichen Ausrichtung unterscheidet sie sich allerdings von ihr: Die Vergebung ist unabdingbar mit der Vergangenheit verknüpft, in der die Missetat, die vergeben werden soll, geschehen ist. Der zeitliche Rahmen liegt somit außerhalb der Gegenwart, die Gegenwart muss die Vergangenheit erreichen und kann sie trotzdem nicht verändern. Dagegen ist die Gabe nach Derrida ein Ereignis, das in der Gegenwart geschieht.²⁹⁷

Die Gabe unterscheidet sich zwar in ihrer zeitlichen Struktur von der Vergebung, sie ähnelt ihr aber darin, dass Gabe genauso wie Vergebung immer vor der Schwierigkeit steht, dem Anderen nicht gerecht zu sein, nicht passend, nicht genug gegeben zu haben.

²⁹⁵ *To Forgive* 49–50.

²⁹⁶ Vgl. dazu oben.

²⁹⁷ „Between giving and forgiving there is at least this affinity or this alliance that, beside their unconditionality of principle – one and the other, giving and forgiving, giving for giving [*don par don*] – have an essential relation to time, to the movement of temporalization; even though what seems to bind forgiveness to a past; which is certain way does not pass, makes forgiveness an experience irreducible to that of the gift, to a gift one grants more commonly in the present, in the presentation or presence of the present.“ *To Forgive* 22.

Der Vorgang der Gabe wie auch der Vergebung bringt außerdem immer ein Machtgefälle zwischen den (Ver-)Gebenden und den Empfängern. Gabe sowie Vergebung sind immer Ausdruck einer Souveränität, die sich in dem (nicht unbedingt ausgesprochenen) Satz äußert: Ich gebe/vergebe dir. Gabe und Vergebung können somit dem Anderen auch Gewalt antun. Reine Vergebung so wie reine Gabe sind aber unerreichbar. In ihrer reinen Form präsentiert sich weder Gabe noch Vergebung, weil jede konkrete Verwirklichung des (Ver-)Gebens notwendig in die ökonomischen Strukturen der zwischenmenschlichen Beziehungen verstrickt ist. Die verfehlte Gabe sie ist nach Derrida gleichzeitig ein Grund für die Bitte um Vergebung:

„The aporia that renders me incapable of giving enough, or being hospitable enough, of being present enough to the present that I give, and to the welcome that I offer, such that I think, I am even certain of this, I always have to be forgiven, to ask forgiveness for not giving, for never giving enough, for never offering or welcoming enough. One is always guilty, one must always be forgiven the gift. And the aporia becomes more extreme when one becomes conscious of the fact that if one must ask forgiveness for not giving, for never giving enough, one may also feel guilty and thus have to ask forgiveness for contrary, for giving, forgiveness for what one gives, which can be a poison, a weapon, an affirmation of sovereignty, or even omnipotence or an appeal for recognition.“²⁹⁸

Gabe ähnelt somit der Vergebung in ihrer Intention, in ihrer Unzulänglichkeit, in ihrem aporetischen Charakter im Hinblick auf ihre Spontaneität und bedingte Verwirklichung. Gabe und Vergebung zielen beide auf den Anderen mit der Intention eines spontanen Geschehens, das dem Anderen das gibt, was ihm gerecht ist.

„There are abysses that await us and that will always lie in wait for us – not as accidents to avoid but as the ground [fond] itself, the ground without ground or groundless ground [fond sans fond] of the think itself called gift or forgiveness. Thus, no gift without forgiveness and no forgiveness without gift; but the two are, above all, not the same thing.“²⁹⁹

Der Gabe-Charakter der Vergebung, der schon in *Falschgeld* zur Sprache kam, wird auch noch in *Hostipitality* näher erläutert. Es überrascht, dass Derrida in diesem Text, der an vielen Stellen auf Jankélévitch zurückgreift und auch aus *Le Pardon* zitiert, an dieser Stelle keinen Bezug zu Jankélévitchs Bestimmung zwischen Gabe und Vergebung herstellt. Auch Jankélévitch sieht die Verwandtschaft zwischen beiden, er betont aber den Unterschied im Inhalt: Vergebung ist eine Gabe, die nichts gibt. Ähnlich wie Derrida sieht auch Jankélévitch im Falle der Vergebung die Gefahr der Entstehung einer Abhängigkeit zwischen dem Gebenden und dem Empfänger.

²⁹⁸ *To Forgive* 22.

²⁹⁹ *To Forgive* 22.

Auch eine Gabe, die nichts gibt, kann den Empfänger von oben herablassend ansehen.

4.3 Vergebung zwischen Vergangenheit und Zukunft

Den Bezug der Vergebung zur Vergangenheit, wie ihn Derrida schon in seinem Vergleich mit Gabe angedeutet hatte, nimmt er erneut auf und zwar im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Jankélévitch und seinem Verständnis von Unvergebbarem. Die Beschreibung des Unvergebbaren, wie es Jankélévitch versteht, sowie Derridas Einwände gegen diese wurden schon *Le Siècle et le Pardon* dargelegt. *To Forgive* übernimmt weitgehend die dort ausgeführte Argumentation. Die vermeintliche Unmöglichkeit der Vergebung ist in diesem Text wiederum eine zentrale Problematik.

Die neue Dimension, die in diesem Text diskutiert wird, ist die Angebundenheit der Vergebung an die Vergangenheit. Derrida greift Jankélévitchs folgenden Satz aus *Pardonner?* auf: „Genau genommen ist das überwältigende Massaker kein Verbrechen im menschlichen Maßstab; so wenig wie die astronomischen Größen und Lichtjahre. Daher sind die Reaktionen, die es wachruft, zunächst Verzweiflung und ein Gefühl der Ohnmacht vor dem Nichtwiedergutzumachenden“³⁰⁰ und knüpft an seine Aussage an, die Schoa-Verbrechen wären „nicht wieder gut zu machen“, engl. „irreparable“. Derrida weigert sich zum einen, diese Kategorie mit dem „Unvergebbaren“ in eins zu setzen, zum anderen befasst er sich mit möglichen Bedeutungen dieser Kategorie für Vergebung. Für Derrida bringt sie unter anderem zum Ausdruck, dass die Schuld, die in der Vergangenheit geschah, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann. Dies steht nicht mal in der Möglichkeit der Vergebung:

„Thus everything must be done to discern as subtly and as rigorously as possible between the unforgivable on the one hand and the inprescriptible on the other, but also the related and different notions which are *the irreparable, the ineffaceable, the irremediable, the irreversible, the unforgettable, the irrevocable, the inexpiable*. All these notions, in spite of the decisive differences that separate them, have in common a negativity, a ‚[do] not‘, the ‚[do] not‘ of an im-possible, which sometimes, or at the same time, signifies ‚im-possible because one cannot‘, ‚impossible because man should not‘. But in all cases, one should not and/or cannot go back over a past. The past is past, the event took place, the wrong took place, and this past, the memory of this past, remains irreducible, uncompromising.“³⁰¹

Mit dieser Aussage gelingt es Derrida, die Opfer der Vergangenheit zu würdigen und die uneingegrenzte Wirklichkeit der vergangenen Schuld gelten zu lassen. Mit dem

³⁰⁰ *Verzeihen?* 253.

³⁰¹ *To Forgive* 31.

Blick auf die Vergangenheit, der weder das Vergessen noch das Versöhnen beinhaltet, nimmt er Jankélévitchs Forderung ernst, die Opfer durch ein Vergeben-Vergessen nicht zu entwürdigen. Die Trennung zwischen Vergeben und Vergessen und Vergeben und Versöhnen stellt sich in Derridas Konzept der Vergebung als schwierig dar. Wenn sich die Vergangenheit mit ihrer Misstat in der Vergebung nicht verändert, was geschieht dann, wenn vergeben wird?

„We will ask ourselves if forgiveness does not begin in the place where it appears to end, where it appears im-possible, precisely at the end of the history of forgiveness, of the history as the history of forgiveness. More than once we have to put this formally empty and dry but implacably exigent aporia to the test, the aporia according to which forgiveness, if there is such a thing, must and can forgive only the un-forgivable, the inexpiable, and thus do the impossible.“³⁰²

Dieser Frage beantwortet Derrida nicht unmittelbar, sondern erst im weiten Verlauf des Textes an der Stelle, wo er eine biographische Notiz über Jankélévitchs Austausch mit *W. Raveling* erwähnt. Der junge Deutsche, der in Reaktion auf *Pardoner?* einen Brief an Jankélévitch geschrieben hatte³⁰³, in dem er auf Jankélévitchs Vorwurf reagiert, er hätte keine Bitte um Vergebung nach der Schoa seitens der Deutschen gehört, bringt diese Bitte durch den gesamten Brief zum Ausdruck und lädt zum Schluss Jankélévitch zu einem Besuch in Deutschland ein. Jankélévitch würdigt diesen Brief – Derrida zeigt auf, dass er ihn auch als Bitte um Vergebung würdigt, obwohl er das Wort „Pardon“ nicht gebraucht –, schlägt aber in seiner Antwort die Einladung nach Deutschland zu kommen, mit folgendem Argument aus: „No, I will not come to see you in Germany. I will not go that far. I am too old to inaugurate this new era.“³⁰⁴ Derrida schlussfolgert – wahrscheinlich auch an *Le Pardon* anknüpfend – aus dieser Notiz, dass hier zwei unterschiedliche Auffassungen der Zukunft vorliegen. Diese gehen auf Jankélévitchs Dilemma zurück, das er im Bezug auf Vergebung sieht: Entweder man vergibt nicht, versucht, eine weitere Tat des Täters zu verhindern, aber bleibt bei dem Bösen der Vergangenheit, oder man vergibt, öffnet sich dem Täter und riskiert, dass das Böse, was er getan hatte, durch diese Bejahung eine Legitimation bekommt. Und Derrida deutet auch die unterschiedlichen Zukunftsperspektiven, die Jankélévitch in seinem Brief an *W. Raveling* eröffnet: Eine, die der neuen Generation zugeschrieben wird³⁰⁵

³⁰² *To Forgive* 30.

³⁰³ Vgl. *To Forgive* 38–42.

³⁰⁴ Zitiert nach *To Forgive* 40.

³⁰⁵ „Forgiveness will be good for you, for the next generation, the work will have been done, the work of mourning and memory, history, the work of the negative that will make reconciliation possible, and expiation, an healig and so forth.“ *To Forgive* 41.

und die Jankélévitch auch seinem Briefpartner durchaus zugesteht, in der die Zukunft eine Möglichkeit der Vergebung bringt, und die andere, die Jankélévitch selbst einnimmt, die die Vergebung verweigert, um dem radikal Bösen in der Zukunft keine Chance zu geben: „In other words, history, as the history of forgiveness, has stopped and it has stopped forever, it will have to have remained stopped by the radical evil.“³⁰⁶

An dieser Stelle plädiert Derrida für eine Vergebung, die kein Vergessen beinhaltet und die den Untaten der Vergangenheit standhält:

„History will continue and with it reconciliation, but with the equivocation of forgiveness mixed up with the work of mourning, with forgetting, and assimilation of the wrong, as if, in short, if I can summarize here this unfinished development in a formula, tomorrow's forgiveness, the promised forgiveness will have had not only to become the work of mourning (a therapy, a healing away, even an ecology of memory, a matter of better-being with the other and with oneself in order to continue to work and to live and to enjoy) but, more seriously, the work of mourning forgiveness itself, forgiveness mourning forgiveness. History continues on the background of an interruption of history, in the abyss, rather, of an infinite wound, which, in its very scarring, will have to remain an open and unsuturable wound. In any case it is in the zone of hyperbole, of aporia and paradox that we should often have to stand or move in this reflexion on forgiveness.“³⁰⁷

Die Vergebung, die im Angesicht der Vergangenheit kein Vergessen, Verdrängen und Heilen bedeutet, bringt eine unbestimmte Öffnung auf die Zukunft hin, in der sich die Vergangenheit nicht verändert, aber ein „Danach“ möglich wird. Derrida zeigt eindrücklich, dass dieses „Danach“ mit Inhalten wie Versöhnung, Heilung etc. gefüllt werden kann; er betont aber auch deren Heterogenität der Vergebung gegenüber. Die Frage nach dem Zweck der Vergebung könnte so vielleicht mit dem einfachen Satz zum Ausdruck gebracht werden: Vergebung bringt nichts außer Vergebung.

4.4 Fazit

To Forgive bringt außer der Wiederholung der Thesen aus *Le Siècle et le Pardon* einige neue Themen. 1. Derrida befasst sich hier mit einer grundlegenden Schuld jedem Anderen gegenüber, die zu einer Notwendigkeit der Vergebung führt. 2. Er zeigt die Affinität zwischen der Gabe und der Vergebung, die sich nicht nur auf die sprachliche Verwandtschaft der Begriffe beschränkt. 3. Derrida erläutert hier sein Konzept der Vergebung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Vergebung würdigt die Vergangenheit und nivelliert sie nicht, sie öffnet aber eine Zukunft, in der Neues geschehen kann. In dieser Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft

³⁰⁶ *To Forgive* 41.

³⁰⁷ *To Forgive* 41–42.

ist Vergebung mit anderen Prozessen wie Versöhnung, Restauration etc. nicht zu verwechseln, auch wenn sie gemeinsam auftreten können. Vergebung bringt weder Heilung noch Vergessen und ist somit für jedes (nicht nur politisches) Kalkül ungeeignet.

5. *Hostipitality*

Des Weiteren soll ein Text vorgestellt werden, der sich besonders dem Charakter der Vergebung als ein Geschehen zwischen Gebendem und Empfangendem widmet. Die nachgestellte Darstellung trägt nicht der Chronologie die Rechnung, sondern versucht vielmehr in einem teleskopischen Verfahren die Themen, die in *Le Siècle et le Pardon* dargelegt wurden, weiter zu vertiefen. Während *To Forgive* noch viele Aspekte, die schon *Le Siècle et le Pardon* behandelte, nochmals untersucht hatte, wird in *Hostipitality* vor allem die Vergebung als ein Teil der ethischen Beziehung der Gastfreundschaft dargelegt.

Dieser Text geht zurück auf ein Seminar über Gastfreundschaft, mit dem Titel *Hostipitality*, den Derrida am Anfang des Jahres 1997 abgehalten hatte. Der vorliegende Text ist lediglich die Publikation der Notizen, die Derrida zu diesem Seminar vorlagen. Dieser Charakter ist auch in der Aufteilung bemerkbar: Der ganze Text kommt ohne Zwischenüberschriften aus, nur die Daten der einzelnen Sitzungen werden markiert. Die Sitzung, die sich besonders mit der Frage der Vergebung beschäftigte, fand am 12. Februar 1997 statt.

5.1 Markierung der Problematik

Nachdem die Problematik der Gastfreundschaft im Hinblick auf ihre zeitliche Dimension³⁰⁸ wie auch als ein Vorgang zwischen dem Gast und Gastgeber beschrieben wurden, sowie die Wurzel der Gastfreundschaft in der religiösen Tradition der abrahamitischen Religionen, widmet sich Derrida der Stellung der Vergebung in dem Vorgang der Gastfreundschaft.

Auch in diesem Text werden die entscheidenden Weichen der gesamten Fragestellung schon im ersten Satz präsentiert:

³⁰⁸ Vgl. etwa *Hostipitality* 360: „Hospitality must wait *and* not wait. It is what must await *and still* [*et cependant*] not await, extend and stretch itself [*se tendre*] and still stand and hold itself [*se tenir*] in the awaiting and non-awaiting.“

„The question of forgiveness – the immense, classical but impossible question of forgiveness, pregnant with an abyssal history – appeared to provoke us, to push us to gather and to formalize the difficulties, the paradoxes and aporias holding us on the ‚lookout‘.“³⁰⁹

Die Vergebung wird somit als bedeutend präsentiert, auch wenn hier nicht von Vergebung, sondern von der „Frage der Vergebung“ gesprochen wird. Vielleicht soll hiermit die unüberwindbare Offenheit der Thematik zum Ausdruck gebracht werden. Vergebung wird weiterhin als unmöglich, aporetisch und paradox wahrgenommen. Diese Themen sind in Verbindung mit der Vergebung in den früheren Texten vorgekommen, im weiteren Verlauf von *Hostipitality* werden allerdings weitere Dimensionen dieser Beschreibung dazukommen. Derrida macht auf eine „abgrundtiefe“ Geschichte der Vergebung aufmerksam, mit der er sich aber an keiner Stelle ausführlich auseinandersetzt. Der Bezug zu der Problematik der Vergebung wird sehr plastisch dargelegt als ein „Wachhalten“, als eine ständige Provokation des Themas, das zu unmöglichen Versuchen einer Fassung führt, die zwar notwendig scheitern und trotzdem nicht aufhören sollen. Dieser Umgang mit aporetischen Erfahrungen bezieht sich somit auch auf die Vergebung und die weiteren Annäherungen des Textes an das Thema geschehen unter dem Vorzeichen der Unmöglichkeit, die sich trotzdem immer wieder um eine Beschreibung bemüht, die der Vergebung gerecht wäre.

5.2 Vergebung und Gastfreundschaft

Da Derridas Hauptinteresse in diesem Text der Gastfreundschaft gilt, muss zu Anfang des Kapitels freilich die Beziehung der Vergebung zur Gastfreundschaft dargelegt werden. Derrida führt Vergebung als eine besondere Gabe („surpreme gift“) ein und deutet die Gabe der Vergebung als Ausdruck der Gastfreundschaft:

„First of all, regarding what links the test and the ordeal [*l'épreuve*] of hospitality to that of forgiveness, one should not only say that forgiveness granted to the other is the supreme gift and therefore hospitality par excellence. Forgiving would be opening for and smiling to the other, whatever his fault or his indignity, whatever the offense or even the threat. Whoever asks for hospitality, asks, in a way, for forgiveness and whoever offers hospitality, grants forgiveness – and forgiveness must be infinite or it is nothing: it is excuse or exchange.“³¹⁰

Diese positive Wahrnehmung der Vergebung in ihrer Anbindung an die Gastfreundschaft zeigt aber bei einem zweiten Blick, dass Vergebung nicht nur an der Offenheit der Gastfreundschaft teilhat, sondern auch an ihren Begrenzungen. Vergebung ist in der Gastfreundschaft als Bitte um Vergebung notwendig, weil eine

³⁰⁹ *Hostipitality* 380.

³¹⁰ *Hostipitality* 380.

absolute Gastfreundschaft, die dem Anderen, dem kommenden Gast unbedingt gerecht werden will, an zwei Stellen zu kurz greift. 1. Die Gastfreundschaft gibt dem Anderen/dem Gast nie genug, sie kann ihm nie absolut gerecht werden. In der Terminologie, die Lévinas geprägt hatte, spricht Derrida hier davon, dass einen Gast empfangen immer heißt, den Unendlichen zu empfangen, gemeint ist hier eine unendlich andere Andersheit, und diese übersteigt meine Kapazität.

Diese Art „Urschuld“ kommt bei Derrida im Hinblick auf Vergebung auch in *To Forgive* zur Sprache; hier wird sie im Kontext der Gastfreundschaft als der Grund für eine Notwendigkeit der Vergebung dargestellt:

„It is also because, inversely and first of all, the welcoming one must ask for forgiveness from the welcomed one even prior to the former's own having to forgive. For one is always failing, lacking hospitality [*car on est toujours en fauted'hospitalité*]: one never gives enough.“³¹¹

2. Der zweite Grund, warum Vergebung als ein Teil der Gastfreundschaft, notwendig ist, liegt darin, dass nach Derrida nicht nur das, was ich beim Empfang dem Anderen zu wenig gebe, ein Grund für eine Bitte um Vergebung ist, sondern schon die Tatsache, dass ich auf das Kommen des Anderen nicht intensiv genug gewartet habe. Das unerwartete Kommen des Gastes versetzt den Gastgeber immer in eine Situation verschuldender Erwartung:

„Hospitality consists in welcoming the other that does not warn me of his coming. In regard of this messianic surprise, in regard of what must tear any horizon of expectation, I am always, if I can say so, always and structurally, lacing, at fault [*en défaut, en faute*], and therefore condemned to be forgiven [*voué à me faire pardonner*], or rather to have to ask forgiveness for my lack of preparation, for an irreducible and constitutive unpreparedness.“³¹²

Wie sich die erste Unmöglichkeit des Empfangs auf die Kapazität des Gastgebers bezog, so ist die zweite Unmöglichkeit ein Ausdruck mangelnder Vorbereitung auf ein Ereignis, auf etwas radikal Neues, Anderes und Unerwartetes. Hiermit wird die „Urschuld“ näher definiert, die Derrida in *To Forgive* erwähnt.

5.3 Unmöglichkeit der Vergebung im Tod

Dem Thema der „Urschuld“ („a priori debt“) nähert sich Derrida ein weiteres Mal mit anderer Begrifflichkeit. Im Anschluss an Lévinas sieht er die „Urschuld“ in der Schuld der bloßen Existenz:

„If there is, in Nietzschean or Heideggerian or Levinasian, sense (three very different, even irreducible, senses), a kind of a priori debt or indebtedness, prior even to any contract, as Levinas would say, prior to any borrowing, than, any *existant*, any subject, any *Dasein*, is in the

³¹¹ *Hostipitality* 380.

³¹² *Hostipitality* 381.

process of asking for forgiveness for what he is [*pour ce qu'il es*], of asking for forgiveness insofar as he is [*en tant qu'il es*].“³¹³

Derrida macht diese existenzielle Erfahrung an der Situation dessen deutlich, der den Tod einer nahestehenden Person überlebt hatte³¹⁴ (Derrida nimmt sie als eine besonders jüdische Erfahrung wahr³¹⁵). Die Übernahme der Verantwortung für den Tod des Anderen, das Gefühl, nicht genug gemacht zu haben, weil der Tod des Anderen nicht verhindert wurde, zeigt die grundlegende Urschuld dem Anderen gegenüber. Die Bitte um Vergebung wird dann zu einem Bestandteil dieser existentiellen Grunderfahrung.

„Even if forgiveness is not asked for by way of an explicit formulation, by way of an ‚I beg your pardon‘, even if it not asked of a determined addressee, the prayer, a kind of silent ‚Our Father‘, would be operative in the murmur of the whispering of any existence, day and night, unto sleep and unto dream.“³¹⁶

Die Erfahrung des Überlebenden ist nach Derrida die Erfahrung jedes Einzelnen. Sie begründet die Notwendigkeit der Vergebung. Derrida deutet die Notwendigkeit der Vergebung als Überlebender als Unmöglichkeit der Vergebung. Die Bitte um Vergebung muss stets wiederholt werden, weil sie nicht erhört wird.³¹⁷ Diese Unmöglichkeit der Vergebung kann nicht im eigenen Akt überwunden werden.

„The impossibility of forgiveness offers itself to thought, in truth, as its sole possibility. Why is forgiveness impossible? Not merely difficult for thousand psychological reasons, but absolutely impossible? Simply because what there is to forgive must be, and must remain, unforgivable. If forgiveness is possible, if there is forgiveness, it must forgive the unforgivable – such is the logical aporia.“³¹⁸

³¹³ *Hostipitality* 383.

³¹⁴ Derrida definiert sogar die Liebe über das Gefühl der Schuld und der Verantwortung für den Tod der Nächsten: „My own are victims of murder, those who do not die of natural death, since, actively or pasively, I feel I have lent my hand to their deth. This is also what one calls love.“ *Hostipitality* 384.

³¹⁵ „A Jew, a Jew of any time but, above all, in this century, is also someone who undergoes the test an the ordeal of the impossibility of forgiveness, of its radical impossibility. Besides, who would give this right to forgive? Who would give – and to whom – the right to forgive for the dead, and to forgive the infinite violence done to them, depriving them of the burial and of the name, everywhere in the and not only in Auschwitz? And thus everywhere unforgivable would have occurred? Besides, regarding everything fo which Auschwitz remains both the proper name and the metonymy, we would have to speak of this painful but essential experience which consist in reproaching oneself as well, in front of the dead, as it were, with having survived, with being a survivor. There would be, there sometimes ist, a feeling of guilt, muted or acute, for living, forsurviving, and therefore an injunction to ask for forgiveness, to ask the dead or one knows not who, for the simple fact of beeing there, alive, this is to say, for surviving, for beeing here, still here, always here, here where no other is longer – and therefore to ask for forgiveness for one’s being-there, a being there originarily guilty.“ *Hostipitality* 382.

³¹⁶ *Hostipitality* 383.

³¹⁷ Derrida spricht sogar von „verwehrt“ (engl. „denied“, fr. „refusé“).

³¹⁸ *Hostipitality* 385.

5.4 Vergebung ohne Vergessen

Nachdem Derrida geklärt hatte, warum Vergebung in jeder zwischenmenschlichen Beziehung unabdingbar ist, und den Blick auf die Eigenart der Schuld richtete, die die Vergebung verzeihen muss, widmet er sich der Frage, wie Vergebung geschieht und wie sie sich auf die Schuld bezieht. Er fordert eine Vergebung, die die Schuld nicht vergisst. Dieselbe Forderung klingt in *To Forgive* an, hier wird sie aber ein wenig ausführlicher behandelt:

„There is no forgiveness without memory, certainly, but no forgiveness is reducible to an act of memory. To forgive is not to forget, above all not to forget.“³¹⁹

Derrida eröffnet hiermit das Thema des Vergessens, das schon bei Jankélévitch eine entscheidende Rolle gespielt hatte, und bezieht klar dieselbe Position wie Jankélévitch: Vergeben ist nicht mit dem Vergessen, mit einem Freispruch, mit dem Sein-lassen-des-Themas zu verwechseln:

„Forgiving is surely not to call it quits, clear and discharged [*pardonner, ce n'est sûrement pas tenir pour quitte*]. Not oneself, nor the other. This would be repeating evil, countersigning it, consecrating it, letting it be what it is, unalterable and identical to itself. No adequation is here acceptable or tolerable. What, than?“³²⁰

Die Frage, wie Vergebung geschehen kann, ohne dass die Schuld aus dem Blickwinkel der Beteiligten nach und nach verschwindet, beantwortet Derrida auch in diesem Text nur vage. Er bezieht sich auf eine Anekdote über zwei Juden am Jom Kippur, die bei Theodor Reik überliefert wird. Um Derridas Argumentation nachvollziehen zu können, muss diese hier kurz zitiert werden:

„Two Jews, longtime enemies, meets at the synagogue, on the Day of Atonement. One says to the other: ‚I wish for you what you wish for me.‘ The other immediately retorts: ‚Already you’re starting again?‘“³²¹

Derrida demonstriert an dieser Geschichte einige Schwierigkeiten, die Vergebung mit sich bringt. Die Anekdote bringt zum Ausdruck u.A. die Unmöglichkeit des Vergessens der Tat. Derrida betont, dass diese Geschichte eine Fortsetzung der Feindschaft zwischen den beiden zeigt. Sie bekennen sich zu ihrem Krieg:

„The avowal goes through a symptom rather than through a declaration, but this changes nothing of the truth: they have not disarmed, they continue to wish each other ill.“³²²

Diese Geschichte könnte auch als Beispiel für die Situation dienen, die Jankélévitch erwähnt: Wenn keine Vergebung geschieht, bleibt das Böse, das nicht vergeben wurde, präsent.

³¹⁹ *Hostipitality* 382.

³²⁰ *Hostipitality* 381.

³²¹ Zitiert nach *Hospitability* 381.

³²² *Hostipitality* 382.

Derrida sieht aus dieser Situation, in der die vergangenen Taten unmöglich vergessen werden können, nur einen Ausweg: Vergebung kann als ein Ereignis geschehen, nicht nur als bewusster Akt, sondern als ein Widerfahrnis, das nicht mal mit dem Wort „Vergebung“ benannt wird:

„One of the allegorical powers of this story is perhaps the following: the test and ordeal that these two Jews undergo, and that which makes us laugh, is indeed the radical impossibility of forgiveness. And yet, as I have suggested earlier, in this impossible, and commonly endured as impossible, forgiveness, in this common non-forgiveness, this mutual non-forgiveness, these two Jews, face to face (with or without the third), experience perhaps, a kind of compassion. Perhaps. And perhaps a kind of forgiveness filters unconsciously through this compassion, supposing that an unconscious forgiveness were not nonsense.“³²³

Dieses Verständnis der Vergebung, bei dem die Vergebung als ein (mindestens teils unbewusstes) Ereignis dargestellt wird, ermöglicht eine doppelte Verankerung in der Zeit: Die Vergangenheit wird weder verdrängt noch vergessen und gleichzeitig eröffnet sich eine Zukunft, die nicht aus dem Vergangenen entsteht, sondern eine neue Qualität hat.

5.5 Vergebung im Machtgefälle zwischen dem Vergebenden und dem Schuldigen

Das nächste Thema, das Derrida im Zusammenhang mit Vergebung eröffnet, führt zu den bedeutendsten Aussagen über Vergebung. Die Vergebung soll nicht die Souveränität des Vergebenden untermauern, sondern soll ohne Überheblichkeit geschehen und auf den Anderen ausgerichtet sein:

„If I forgive in my name, my forgiveness expresses what I am capable of, me, and this decision (which is therefore no longer a decision) does no more than deploy my power and abilities, the potential energy of my aptitudes, predicates, and character traits. Nothing is more unforgivable, more haughty [*hautain*] sometimes, more self-assured than the ‚I forgive you.‘“³²⁴

Wie eine alternative Vergebung zu denken ist, klärt sich für Derrida im Blick auf die Philosophie Lévinas', der von „Substitution“ und „Compassion“ spricht. Die Vergebung soll ähnlich wie die Gabe nicht von mir selbst kommen, sondern in dem Zwischenraum zwischen mir und dem Anderen-als-mir³²⁵ entstehen. Die Vergebung übersteigt meine Möglichkeit und geschieht außerhalb dieser. An dieser Stelle wäre vermutlich angebrachter, den Ausdruck „the other“, den der Text gebraucht, mit dem deutschen „das andere“ zu übersetzen, um die Verständlichkeit des Gedankens zu bewahren, auch wenn Derrida absichtlich die Grenze zwischen einem Anderen als

³²³ *Hostipitality* 382.

³²⁴ *Hostipitality* 386.

³²⁵ Derridas Text gebraucht an dieser Stelle von „dem anderen“ aber die Aussage des Textes scheint verständlicher zu sein, wenn man hier unter „dem anderen“ nicht unbedingt ein persönliches Gegenüber versteht, sondern eine Möglichkeit, die sich außerhalb meines „ich kann“ befindet.

anderer Person und „dem Anderen“ als unpersönlicher Größe nicht zieht. Derrida beschreibt die Vergebung, die außerhalb meiner *potestas* geschieht, folgendermaßen:

„I can no more decide, what is calls deciding, in my name, than I can forgive in my name but only in the name of the other, there where alone I am capable neither of deciding nor of forgiving. What must be [*il faut*], therefore, is that I forgive what is not mine to forgive, not the power of giving or forgiving: what must be is that I forgive beyond me [*il faute que je pardonner au-delà de moi*]. [...] And that this, this gift, this forgiveness, this decision, would be done in the name of the other does not exonerate in any way my freedom or my responsibility, on the contrary.“³²⁶

In der Begegnung mit dem Anderen werde ich von seinem Ankommen überwältigt. Diese radikale Andersheit, die zwischen einer Person und einem Geschehen nicht unterscheidet, trägt die Merkmale des Ereignisses, wie es Derrida versteht. Es bedeutet das Kommen eines radikal Neuen. Derrida schlussfolgert, dass nur so die Vergebung des Unvergeblichen, also eine „unmögliche“ Vergebung möglich ist:

„For where is forgiveness more impossible, and therefore possible *as* impossible, than beyond the border between one living and one death?“³²⁷

Derrida beschreibt das Zwischenspiel zwischen dem Anderen und dem Ich in der Vergebung noch auf eine andere Weise, die genauso offen lässt, wie „the other“ zu verstehen ist. „The other“ und die Subjektivität treffen aufeinander unter Bewahrung der Unterschiedlichkeit und in diesem Zusammenspiel beider geschieht Vergebung:

„This would be here – here we are – the ultimative compassion. And this compassion is perhaps also the very test of substitution: to be one at the place of the other, the hostage and the *hôte* of the other; therefore the subject of the other, subject to the other, there where not only cannot places be exchanged – insofar as they remain unexchangeable and where everything withdraws from a logic of exchange – but where this unicity, this irreplaceability of the nonexchange poses itself, affirms itself, test and suffers itself, in substitution. I am *like* [*comme*] the other, there where I cannot be, and could never be like him, in his resemblance, his identification or his place. There where is room [*place*] for the replacement of what remain irreplaceable. There is where we say I, him, her and me, here is what says ‘I’, the same and the other, and this cease only at death.“³²⁸

Für Derrida ist in diesem Zwischenspiel zwischen eigenem Können und dem Anderen die Vergebung so möglich, dass sie nicht von oben herab gewährt wird. Im Anschluss an Lévinas denkt Derrida die Subjektivität als eine Unterordnung dem Anderen. Diese Grundsituation der Beziehung zum Anderen bestimmt auch die Vergebung. Vergebung ist nur als eine Bitte um Vergebung möglich, die sich an einen Anderen richtet, der mir übergeordnet ist:

„Since it is a substitution that subjectivity (in sense Lévinas gives to it) is determined, subjectivity as *hôte* or subjectivity as hostage, one must indeed think this subjectivity as being under, being-below [*un être-sous, être dessous*]: not being under and being below in the sense

³²⁶ *Hostipitality* 386.

³²⁷ *Hostipitality* 387.

³²⁸ *Hostipitality* 387–388.

of the classical subject, of the *subjectum* or *substantia* or *hypokeimenon*, as what is extended, lying, standing under its predicates, its qualities, attributes or accidents. Rather, what is put under, submitted [*soumit*], subjected [*assujeti*], under the subjection of the law that is above it, at this height of which Levinas speaks, the height of the Most-High as the height of the other or of the God. And this is indeed submission, subjection, sub-jection of one who is who he is only insofar as he asks for the forgiveness of the other: ‚on one’s knees’, as one says, while entrusting himself [*se livrant*] to the sovereignty of the other who is higher.“³²⁹

Wenn es Vergebung nur in dieser Asymmetrie gibt, gibt es für Derrida keine Möglichkeit, sich selbst das Vergeben-Können anzumaßen. Wenn ich nur auf den Anderen ausgerichtet in einer Beziehung bin, dann ist es für Derrida ausgeschlossen, den Anderen mit dem Anderen von oben herab Vergebung zu gewähren:

„This verticality of the body and of the asymmetric gaze that gazes the other without exchanging looks [*sanse croiser le regard*], of the face-to face that does not exchange looks with, nor sees, the face of God – this is the orientation of subjectivity in substitution, which can ask for forgiveness but never grant itself [*s’accorder*] the assurance of granting [*accorder*] forgiveness. one must [*il faut*] ask for forgiveness but even if one must [*il faut*] forgive, one must do so without knowing, without having or pretending to have assurance. ‚I beg your pardon’ is decent statement – ‚I forgive you’ is an indecent statement because of the haughty and complacent height it denotes or connotes. Who I, who do I pretend to be to thus grant myself the right to forgive?“³³⁰

In der Bitte um Vergebung vollzieht sich für Derrida die Substitution zwischen dem Anderen und dem Ich. An dieser Stelle greift er auf eine Sprache zurück, die sonst in der Mystik beheimatet ist:

„Thus, I have to ask the *hôte* for forgiveness because, unable to ever receive and give him enough, I always abandon him too much, but intensively, in asking the other for forgiveness and in receiving from him forgiveness of him, I abandon myself to him. This is also what one calls love, and, first of all, mystical love, which gives itself without giving anything else but itself; which abandons itself while asking for forgiveness at the height of the other, for forgiveness kneeling, for forgiveness on one’s knees, the kneeling prayer – essential prostration to begged forgiveness – and forgiveness granted from God.“³³¹

Die so verstandene Vergebung ist nach Derrida ein wesentliches Element jeder Subjektivität. Derrida schließt hier an Lévinas an und versteht die Konstituierung der eigenen Subjektivität als von dem Anderen ausgehend. Derrida spricht von einer Freiheit, die durch die Verantwortung dem Anderen gegenüber begrenzt ist, noch bevor sie sich selbst entfalten kann. Die Freiheit ist zwar Bedingung für jede Übernahme der Verantwortung, der Ruf des Anderen kommt aber zeitgleich auf mich zu, so dass nur eine paradoxe Freiheit möglich ist:

„This is the most profound paradox of the concept of freedom: its synthetic bond with its own negation. A free being alone is responsible, that is, already not free.“³³²

³²⁹ *Hostipitality* 388.

³³⁰ *Hostipitality* 389.

³³¹ *Hostipitality* 389.

³³² E. Lévinas, *Existence* 79, zitiert nach *Hostipitality* 391.

Diese Freiheit, die in der Verantwortung dem Anderen gegenüber steht, bestimmt auch den Raum, in dem sich die Vergebung abspielen kann. Die Verantwortung dem Anderen gegenüber, die immer mit Unzulänglichkeit verbunden ist, führt dazu, dass ich dem Anderen – in einer Beziehung, die auf Freiheit fußt – unendlich schuldig bin. Die Bitte um Vergebung entfaltet sich in demselben Moment, in dem meine Freiheit zum Ausdruck kommen sollte.

„No doubt one must be free [*sans doute faut-il être libre*] in order to ask for forgiveness and free to grant it. But the paradox of a freedom limited by an ordinary responsibility before the other is that the relation of the I to the other before whom one is responsible is a rapport of infinite an ordinary duty and indebtedness, therefore incommensurable, irredeemable [*inacquittable*] and therefore delivered over to the ‚asking for forgiveness‘, ‚asking to be forgiven‘, saved or redeemed by forgiveness as soon as I say ‚I‘ and ‚I am free‘ or ‚responsible‘.“³³³

Die ursprünglichen Schuld und die Notwendigkeit des Vergebens durch den Anderen bestimmen das Ich. Somit ist für Derrida die Vergebung eine „ontologische“ Kategorie:

„From the most solitary threshold of solitude, I am constituted by this request for forgiveness, this ‚asking for forgiveness‘ or by this ‚being forgiven‘ for existing, this having to be forgiven – as survivor. [...] I have to ask for forgiveness for being myself, before asking for forgiveness for what I am, for what I do or what I have. The word *ontological*, it seems to me, here means that everything that is being, like ‚being forgiven‘ or ‚to be forgiven‘ is a category that is not only psychological or moral, but rather ontological.“³³⁴

So ein Verständnis der Vergebung macht sie nicht nur zu einer ethischen Kategorie unter anderen, sondern sie ist – so verstanden – der Anfang jeder Ethik und jeder Beziehung. Die Bitte um Vergebung und das Hoffen auf eine Gewährung der Vergebung sind die Grundhaltungen, die das Zusammensein mit dem Anderen (und nach Derrida ist kein anderes „Sein“ denkbar) bestimmen. Die Bitte um Vergebung ist somit die Antwort auf den Anderen/das Andere als Ereignis und Grundlage der Verantwortung.

5.6 Vergebung als Schweigen

Die Vergebung die „geschieht“, die von außen gewährt wird, tritt auf das Unvergebbare. Für Derrida ist von großer Bedeutung, dass die gewährte Vergebung in einer Beziehung nicht ausgesprochen wird. Die Vergebung kann nie so zur Sprache gebracht werden, wie sie geschieht, weil der Satz „ich vergebe Dir“ sich in eine ökonomische Beziehung verstrickt, in der ein Tausch stattfindet. Deswegen

³³³ *Hostipitality* 391.

³³⁴ *Hostipitality* 391.

behauptet Derrida, dass eine Vergebung nur ohne Worte, ohne eine Mitteilung an den Anderen möglich ist:

„One must therefore say nothing [*il faut donc se taire*], one must say nothing of forgiveness [*il faut taire le pardon*] where it takes place, if it takes place. This silence, this inaudibility that calls itself, that is allowed by, death. As if one could forgive only the dead (acting, at least, as if the other were dead (,for laughs'), as if he were in a situation of no longer being here ever to hear, at the moment of receiving forgiveness), and as if one could forgive only the dead while playing dead oneself [*tout en faisant soi-même le mort*] (as if one were not forgiving, as if one would not letting the other know or, at the limit, as if one did not even know oneself). From this point of view, two living beings cannot forgive each other nor declare to each other that they forgive each other insofar as they are living.“³³⁵

Derrida ist sich allerdings auch dessen bewusst, dass eine Vergebung ohne Sprache keinen Sinn hat. Sie ist als nicht ausgesprochene ebenso unmöglich. Zwischen diesen zwei Unmöglichkeiten – einem unmöglich angemessenen Aussprechen und dem unmöglichen Nicht-Aussprechen – oszilliert die Vergebung. Für Derrida gibt es aus dieser Aporie keinen Ausweg:

„To this question in the form of an aporia, I know no appeasing answer. Not even mad laughter. Nothing is given in advance for forgiveness, no rule, no criteria, no norm. It is the chaos at the origin of the world. The abbeys of this non-response, such would be the condition of responsibility – decision and forgiveness, the decision to forgive this concept, if there is ever one. And always in the name of the other.“³³⁶

Die grundlegende Bedeutung von Vergebung bestätigt Derrida trotz dieser aporetischen Situation ohne Ausweg. Die Vergebung bleibt für ihn die unmögliche grundlegende anthropologische Kategorie.

5.7 Fazit

Im Kontext der Gastfreundschaft zeigt Derrida die Vergebung als eine Kategorie, die in der Konstituierung der Beziehung zum Anderen notwendig ist. In diesem Kontext knüpft Derrida ganz stark an Lévinas und sein Verständnis von der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen an. Derridas Konzept bleibt somit in allen offenen Stellen des Levinaschen Konzepts verfangen. Der Andere, der gleichzeitig als „der Andere“ und „das Andere/die Andersheit“ verstanden werden kann sowie die Oszillierung zwischen dem Anderen, der mir ähnlich ist und dem Anderen, der mich über jeden Maß übersteigt, machen auch die Zuordnung der Vergebung kompliziert. Ihre Grundlage liegt in einer zweifach unzulänglichen Antwort auf den Anderen. Derrida verdeutlicht trotzdem unmissverständlich, dass Vergebung in einer Beziehung zum Anderen als Bitte um Vergebung notwendig ist, da ich vor jedem

³³⁵ *Hostipitality* 398.

³³⁶ *Hostipitality* 400.

Empfang des Anderen ihm nicht so gerecht werde, wie er ankommt. Derrida betont außerdem, dass Vergebung vom Anderen her geschieht und nicht im eigenen „Können“ ihren Ursprung hat. Hiermit kann die Vergebung nicht als Machtmissbrauch geschehen. Die Tatsache, dass der Andere mich übersteigt, erlaubt nur die Haltung der Bitte um Vergebung und nicht eine Aussage „Ich vergebe dir“. Wenn Vergebung geschieht, geschieht sie schweigend, auch wenn sie dadurch riskiert, dass sie ihren Adressaten nicht erreicht.

6. Fazit: Derridas Verständnis der Vergebung

Derrida beschäftigt sich in seinen Texten sowohl mit philosophischen Grundlagen des Denkens einer Vergebung, wie er es bei Levinas vorfindet, wie auch mit der Problematik einer praktisch-politischen Anwendung der Vergebung. Beide Richtungen seiner Auseinandersetzung mit dem Thema bringen die Heterogenität der Vergebung jedem anderen Diskurs gegenüber zur Sprache.

Derridas Denken der Vergebung stellt Vergebung in die Mitte der Ethik. Die Bitte um Vergebung geht jeder Verantwortung dem Anderen gegenüber voraus und ist im Bezug auf den Anderen immer präsent. Die gewährte Vergebung ist dagegen nicht auf das Können des Einzelnen zurückzuführen, sondern hat die Struktur eines Ereignisses, das von außen kommt und radikal Neues hervorbringen kann.

Mit dieser ihrer Struktur ist die Vergebung in viele Aporien verwickelt. Jede Benennung der Vergebung, sei es die Bitte um Vergebung, sei es die gewährte Vergebung, verstrickt diese in andere Zusammenhänge, die eine Logik des Tausches beinhalten und Vergebung wird somit zu einem Mittel, mit dem der Andere zu beeinflussen wäre. Alle Schwierigkeiten, die Derrida im Hinblick auf Vergebung nennt, entstehen aus dieser Grundaporie. Derrida benennt vor allem folgende:

1. Vergebung geschieht im Stillen, ohne Sprache, ohne Mitteilung. Jede Benennung stellt sie in andere Kontexte als nur Vergebung. Eine Vergebung aber, die sich nicht mitteilt und nicht sichtbar wird, hat keinen Sinn. Eine im Stillen erfolgte Vergebung ruft die Frage hervor: Geschah sie? Was geschah denn? Eine Vergebung, die benannt wird, ist in den Kontext des jeweiligen Diskurses angebunden und kann von ihm nie vollständig getrennt werden.

2. Im politischen Kontext stellt sich diese Schwierigkeit vor allem in Kontext eines Tausches dar. Wozu dient die Vergebung, wenn sie geschehen soll, wenn sie ausgesprochen wird? Die Felder, mit denen Vergebung am einfachsten vermischt wird, ist Versöhnung als ein Prozess, der ein weiteres Zusammenleben nach einem Vergeben ermöglicht, und das Recht, das Vergebung in die Nähe der Straffreiheit rücken lässt. Derrida besteht gegen diese Vermischungen auf einer Vergebung, die weder Straffreiheit noch Versöhnung mit dem Täter bedeutet.
3. Die Vergebung, die als eine Öffnung auf Versöhnung oder Straffreiheit verstanden wird, führt gewiss zu der Frage nach den „Kosten“ für die Wiedergutmachung. Ist um zu vergeben, eine Reue des Täters oder mindestens eine Bitte um Vergebung nötig? Derrida lehnt diese Schlussfolgerung ab: Die Logik des Tausches darf auf die Vergebung nicht angewendet werden.
4. Wird Vergebung in einen politischen Kontext gestellt, stellt sich sofort die Frage nach der Vermittlung: Wer darf vergeben? Wo geschieht Vergebung? Wie weit darf die Vermittlung gehen? Derrida plädiert dagegen für eine Vergebung, die zwischen dem Täter und dem Opfer ohne Worte passiert und nicht mal die Vermittlung durch Sprache benötigt.
5. Ein wichtiges Anliegen einer Vergebung, die sich zwischen dem Ich und dem Anderen abspielt, ist die ethische Forderung, den Anderen durch die Vergebung nicht zum Objekt zu machen oder ihn in ein Abhängigkeitsverhältnis zu dem Vergebenden zu stellen. Aber schon die Aussage „Ich vergebe dir“ verschiebt die Machtverteilung zwischen dem Vergebenden und dem, der Vergebung gewährt wird, zugunsten des Vergebenden. Eine Richtung, die diese Aporie abschwächt, zeigt Derrida auf, indem er den Blick von der gewährten Vergebung auf die eigene Vergebungsbedürftigkeit richtet.
6. Aber nicht einmal diese Blickrichtungsänderung führt aus der Verstrickung in die Aporien. Vergebung soll dafür erbeten werden, dass man dem Anderen nicht gerecht wird. Aber schon diese Bitte und der in ihr implizierte Anspruch an Vergebung perpetuiert die Situation, in der ich mich an den Anderen wende und ihn zu etwas beeinflussen möchte (und das bedeutet für Derrida immer schon, dass Gewalt angewendet wird und die Andersheit des Anderen nicht ausreichend gewürdigt wird).
7. Vergebung steht – anders als Gabe – zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Vergangenheit, das Geschehene, kann durch die Vergebung nicht verändert werden. Diese kann nur eine Zukunft eröffnen. Die Zukunft wird aber trotzdem die

Vergangenheit weiter in sich tragen. Auch hier stellt sich Derrida gegen die Ansicht, dass die Vergangenheit geheilt werden könnte. Wie kann aber eine Zukunft aussehen, die „das Böse“ der Vergangenheit nicht ablegt? Was bringt die Vergebung, wenn sie die Vergangenheit weder versöhnt, noch heilt?

Diese Aporien, die der Vergebungsvorgang mit sich bringt, machen für Derrida die Vergebung unmöglich: Sie kann aber trotzdem geschehen, wenn sie sich als die „Möglichkeit des Unmöglichen“ präsentiert, als ein Ereignis, das auf unerwartete Weise die Denkmöglichkeit durchbricht und radikal Anderes und Neues geschehen lässt.

Diese Erfahrung der Vergebung zwischen Verantwortung und Ereignis appelliert weniger an den Einzelnen, Vergebung zu gewähren. Die ethische Konsequenz dieses Konzepts zielt vielmehr darauf, in der grundlegenden eigenen Vergebungsbedürftigkeit den Anderen zu achten und ihn um Vergebung zu bitten.

Der zweite ethische Appell, der sich im Bezug auf Vergebung ergibt, ist m.E. die Forderung, die Vergebung geschehen zu lassen. Auch da, wo ihre Unmöglichkeit wahrgenommen wird, wo die Grenzen der Vergebung scheinbar erreicht wurden – sei es im Sinne der Argumentation von Jankélévitch oder von Arendt – auch da kann Vergebung geschehen. Ihre grundlegende Unmöglichkeit, die nicht nur in Grenzsituationen gegeben ist, macht Vergebung zu einem Ereignis, das – wenn es geschieht – die Grenzen des Denkens durchbricht und somit auch das Unvergebbare vergeben kann. Der Appell an den Einzelnen wäre somit, die Vergebung immer zu erwarten und immer bereit sein, sie da zu empfangen, wo sie absolut anders geschieht.

Über-Gang

Reading Derrida – Thinking Old Testament³³⁷

1. Von Derrida zum Alten Testament

Der bisherige Schwerpunkt dieser Arbeit lag bei der Philosophie Derridas. Seine Texte, die sich der Vergebung widmen, haben den Gebrauch dieses Wortes sowohl in philosophischen Abhandlungen (hier standen v.A. die Texte von Jankélévitch im Vordergrund) als auch in politischen Kontexten untersucht. Aufgrund der aus diesen Kontexten gewonnenen Beobachtungen hat Derrida aufgezeigt, dass das Wort „Vergebung“ in sich einen Anspruch auf eine unbedingte und unbegrenzte Wirkungskraft verbirgt (die Derrida mit dem Begriff „reine Vergebung“ bezeichnet); diesem Anspruch kann Vergebung allerdings in konkreten Kontexten nicht gerecht werden. Diese Tatsache stellt eine Herausforderung sowohl für die Rede von Vergebung als auch für jeden einzelnen Akt der Vergebung dar. Das Sprechen und Handeln misst sich einerseits immer an dem Anspruch der „reinen Vergebung“, für Derrida ist diese aber in der konkreten Durchführung unerreichbar: Sie verstrickt sich immer in die von dem jeweiligen Kontext vorgegebenen Machtstrukturen (die im Einzelnen oben beschrieben wurden). Für Derrida bedeutet die Aufrechterhaltung des Anspruchs, den die „reine Vergebung“ mit sich bringt, die Möglichkeit, ein kritisches Korrektiv zu der realen sozial-politischen Verwirklichung der Vergebung zu haben. Die Herausforderung dieses Konzeptes liegt für Derrida darin, dass die Rede von Vergebung (und die Rede, in der sich Vergebung verwirklicht) nach Wegen suchen soll, die dem Anspruch möglichst nahe kommen. Seine Auffassung des „Messianischen“ (d.h. eine Auffassung der Zukunft, die sich nicht nur kausal aus der Vergangenheit und Gegenwart entwickelt, sondern punktuell „einbrechen“ und radikal Neues hervorbringen kann) hilft ihm dabei, auf eine Entwicklung hoffen zu können, in der sich – auf eine neue Weise – die Kluft zwischen der „reinen Vergebung“ und ihrer Durchführung verringert.

³³⁷ Diese Überschrift ist eine Paraphrase des Titels der Monographie von *Th. Jennings*, *Reading Derrida – Thinking Paul*. Auch die Methode, die beide Textgruppen für sich sprechen lässt und trotzdem bei der Lektüre beider für die gegenseitige Inspiration sensibel ist, stand Pate für diese Untersuchung.

Um zu zeigen, was die „reine Vergebung“ ist, greift Derrida weder auf Definitionen noch auf systematische Darstellungen zurück. Ist für Derridas Philosophie bezeichnend, dass jede Kontextualisierung eines Wortes (in einer Definition oder in einem philosophischen System) eine Gewaltanwendung bedeutet, so überrascht es nicht, dass die Vergebung keine Ausnahme bildet. Derrida „zeigt“ also „reine Vergebung“, indem er in ausgewählten Fällen der Vergebung (sei es im Kontext einer theoretischen Beschäftigung oder in einer konkreten Situation) dem Leser die Differenz zwischen der kontextualisierten Vergebung und ihrem Anspruch vor Augen führt. Diese Differenz weist nicht nur auf die „reine Vergebung“ hin, sondern zeigt auch immer deutlich, welche Kompromisse eine Kontextualisierung eingehen muss. Derrida beschreibt somit die Vergebung, die hinter allen (begrifflichen, sozialen, politischen, etc.) Strukturen steht und stellt gleichzeitig eine Liste der unausweichlichen Verstrickungen auf.

Der erste Teil dieser Arbeit hat die für Derrida grundlegenden Einschränkungen jeder konkretisierten Vergebung herausgearbeitet. Auf dieser Negativfolie wurde dann ein vorsichtiges Bild der „reinen Vergebung“ gezeichnet. Für den zweiten Teil dieser Arbeit steht nun die Aufgabe an, diese Untersuchung theologisch zu nutzen, und zwar soll hier der Versuch gewagt werden, die Rede von der Vergebung Gottes auf die von Derrida beschriebenen Aporien hin zu untersuchen. Da Derrida die größte Schwierigkeit der Vergebung da situiert, wo sie konkret sichtbar werden soll, soll auch diese Untersuchung ein besonderes Augenmerk auf die Beschreibung der Auswirkung der Vergebung, die als Vergebung Gottes identifiziert und beschrieben wird, richten.

Dieses Unternehmen muss sich freilich der Frage stellen, ob Derridas Untersuchung, die sich v.A. auf eine sozial-politische Vermittlung der Vergebung konzentriert, ein geeignetes kritisches Instrument darstellt, um hiermit die Rede von der Vergebung Gottes zu überprüfen. Die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes scheint eine Möglichkeit darzustellen, jeglicher Verstrickung zu trotzen und so der Gegenpol zur menschlichen Vergebung zu sein. Damit wäre – in Derridas Begriffen ausgedrückt – die Vergebung Gottes mit der „reinen Vergebung“ gleichzusetzen, die allen Aporien enthoben ist und die für die zwischenmenschliche Vergebung nur die Rolle eines unerreichbaren Vorbilds darstellt. Der Unterschied zwischen der Vergebung Gottes und der menschlichen Vergebung würde so beide jeglicher Beziehung zueinander berauben.

Dieser ersten Vermutung ist das entgegenzuhalten, was in den letzten Jahrzehnten in der systematischen Theologie zu einer unbestrittenen Prämisse wurde: Nämlich, dass die theologische Rede von Gott und seinem Handeln immer dem Kontext der jeweiligen Theologin/des jeweiligen Theologen Rechnung trägt. Auch wenn sie sich auf eine (kanonisch überlieferte) Erfahrung mit Gottes Handeln beruft, ist schon die Struktur der Erfahrung in einen Kontext eingebunden. Somit ist anzunehmen, dass jede theologische Rede von der Vergebung Gottes (oder auch jeglicher Hinweis auf Vergebungsgeschehen) dieselbe aporetische Struktur zeigen kann, wie jede andere Art der Vergebung.

Dieser zweite Teil der Arbeit untersucht daher, welche der von Derrida beobachteten Aporien auch bei der Rede von der Vergebung Gottes eine entscheidende Rolle spielen. Als theologische Grundlage sollen die alttestamentlichen Texte dienen, die das Vergeben JHWHs reflektieren, speziell die, in denen das Vergeben mit der hebräischen Wurzel סלח bezeichnet wird. Die Wahl der alttestamentlichen Tradition ist im Anschluss an die bisherige Untersuchung keineswegs willkürlich, vielmehr bietet das alttestamentliche Gottesverständnis mehrere Anknüpfungspunkte für die Untersuchung:³³⁸

1. Das Alte Testament macht durchgehend die Unverfügbarkeit Gottes und seines Handelns zum Thema. Die Betonung des Bilderverbotes in der gesamten alttestamentlichen Tradition ist nur eine Ausdrucksform dieser Tendenz. Wenn dann in dieser Tradition die Vergebung Gottes als Teil seines unverfügbaren Handelns verstanden wird, zeigt sich eine klare Affinität zwischen dem alttestamentlichen Begriff der Vergebung und den Untersuchungen Derridas (ohne dass diese notwendigerweise auf die Religionszugehörigkeit Derridas zurückgeführt werden muss).

2. Eine Besonderheit des alttestamentlichen Textes scheint für eine systematisch-theologische Betrachtung interessant zu sein: Das (alt-)hebräische Wort für Vergebung, סלח, wird nur mit Gott als Subjekt oder im passivum divinum für Gottes Handeln gebraucht. Diese Engführung des Begriffes scheint apriori eine Trennung der Vergebung Gottes von der zwischenmenschlichen Vergebung zu implizieren. Diese Tatsache macht dann die Frage der im Folgenden durchzuführenden Untersuchung besonders brisant: Kann hier nachgewiesen werden, dass die

³³⁸ Gleichzeitig soll die Berufung auf den alttestamentlichen Text als Grundlage einer systematisch-theologisch ausgerichteten Untersuchung ein Plädoyer dafür sein, die Zugehörigkeit des Alten Testaments zu der christlichen Tradition ernst zu nehmen.

Loslösung der Vergebung aus ihrem zwischenmenschlichen Kontext nicht ausreicht, um den von Derrida aufgezeigten Aporien zu entkommen, und muss auch hier die Vergebung als eine auf Gott bezogene Kategorie jeweils die Spannung zwischen der „reinen“ und „unreinen“ Vergebung halten, dann können diese Aporien ohne Bedenken im Kontext des Redens von Gottes Handeln angewendet werden, ohne dass sie als ungeeignet angesehen werden.

Vor allem für diesen Schritt ist es allerdings nötig, eine genaue exegetische Untersuchung der alttestamentlichen Texte durchzuführen, die die „Vergabung Gottes“ (סלח) in ihrem jeweiligen Kontext beschreibt, und sich möglichst wenig von dem Vorverständnis der Vergebung im zwischenmenschlichen Kontext beeinflussen lässt.

3. Das Alte Testament leistet an vielen zentralen Stellen eine einzigartige Verbindung der Unverfügbarkeit des Handeln Gottes mit sozial-politischen Konsequenzen für sein Volk. Auch wenn die Explizierung dieses Gedankens und seine konkrete Anwendung in heutiger Zeit nicht im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen wird, zeigt sich darin doch eine Nähe zu Derridas Anliegen, die „reine Vergebung“ als Maßstab für soziales und politisches Handeln geltend zu machen.

4. Derridas Untersuchung war bemüht, die Aporien der Vergebung in unterschiedlichen Kontexten aufzudecken. Die Texte des Alten Testaments scheinen für das Anliegen ganz besonders geeignet zu sein, möglichst viele Kontexte der Rede von Gottes Vergebung betrachten zu können. War die weitere christliche theologische Tradition an vielen Stellen darum bemüht, die Uneindeutigkeiten der Begriffe zu klären und sich somit auf eine Richtung festzulegen, ist die alttestamentliche Tradition mit der Vielfalt ihrer Stimmen ein geeignetes Forschungsfeld, um möglichst viele Facetten der theologischen Grundlegung des Begriffes der Vergebung zu erreichen.

5. Nicht zuletzt wurde das Interesse an einer Untersuchung der alttestamentlichen Texte, die gemeinsam der jüdischen und der christlichen Tradition angehören und somit zum Erbe des europäisch geprägten Denkens gehören, durch Derrida selbst angeregt. Zu Anfang des Textes *Le Siècle et le Pardon* betont Derrida die Verwurzelung des Begriffes der Vergebung in der religiösen Tradition der

abrahamitischen Religionen.³³⁹ Auch bei der Beschreibung der grundlegenden Aporie der Vergebung, der Frage, ob die Vergebung nur als Antwort auf eine Vorleistung gewährt werden kann, oder ob sie unbedingt gegeben werden kann, erwähnt er die Doppeldeutigkeit der religiösen Tradition, die sowohl die eine als auch die andere Art der Vergebung kennt.³⁴⁰

2. Zwischen Derrida und Altem Testament

Die Situierung des zweiten Teils dieser Arbeit zwischen Derrida und dem Alten Testament versteht sich nicht als reine Anwendung des Derridanischen Verständnisses der Vergebung auf die alttestamentlichen Texte. Für eine theologische Untersuchung ist es nämlich – wie schon oben erwähnt – von großer Bedeutung, dass möglichst der eigene Kontext und die eigenen Fragestellungen der alttestamentlichen Texte zur Sprache kommen. Es soll aber nicht geleugnet werden, dass die Lektüre, nämlich eine Aufdeckung der Schwierigkeiten der Texte, an der Unverfügbarkeit der Vergebung festzuhalten und sie gleichzeitig den Adressaten (die bisweilen auch die Adressaten der Vergebung sind) zu vermitteln, von Derrida inspiriert ist. Daher ergibt sich eine doppelte Fragestellung: Zuerst soll die eigene Aussage der alttestamentlichen Texte und ihr Kontext in einer exegetischen Untersuchung ermittelt werden. In einem zweiten Schritt werden die Texte daraufhin befragt, ob sie eine Affinität zu den Aporien, die Derrida für die Vergebung aufgestellt hat, aufweisen. Dieses Verfahren soll in einem von Derrida geschärften Lesewinkel die alttestamentlichen Texte wahrnehmen, sie aber nicht auf bestimmte Themen reduzieren. Von Derridas Anfrage inspiriert soll dem biblischen Text genug Raum gegeben werden, so dass seine eigenen Fragen und sein eigener Umgang mit der Vergebung zutage kommen. Um dies zu ermöglichen, sollen im Folgenden die Ergebnisse zu Derridas Verständnis der Vergebung so reformuliert werden, dass sie als Lesebrille für die alttestamentlichen Texte benutzt werden können.

³³⁹ In *Le Siècle et le Pardon* weist er auch auf die ursprüngliche Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Tradition hin: „Si énigmatique que reste le concept de pardon, il se trouve que la scène, la figure, le langage qu'on tente d'y ajuster appartiennent à un héritage religieux (disons abrahamique, pur y rassembler le judaïsme, les christianismes et les islams). Cette tradition – complexe et différenciée, voire conflictuelle – est à fois singulière et en voie d'universalisation, à travers ce que met en œuvre ou met au jour un certain théâtre du pardon.“ (*Le Siècle et le Pardon* 104)

³⁴⁰ „Et que cette incondicionalité est aussi inscrite, comme son contraire, à savoir la condition du repent, dans ‚notre‘ héritage?“ (*Le Siècle et le Pardon* 114)

3. Derrida im Alten Testament?

Die Lektüre Derridas hat vor allem folgende Fragen an den Begriff der Vergebung gebracht:

1. Ist Vergebung ein Vorgang, der eine Vorleistung (zumindest eine Bitte um Vergebung) erfordert? Oder ist es möglich, auch ohne jegliches Bemühen des Täters um Vergebung zu vergeben?

Derrida lehnt jede Forderung nach einer Vorleistung als Bedingung der Vergebung mit der Begründung ab, Vergebung würde durch diese zu einer ökonomisch berechenbaren Größe pervertiert. Jankélévitch, den Derrida als einen Vertreter der Forderung nach einer Bitte um Vergebung zu seinem Gegenspieler stilisiert, sieht die Problematik differenzierter. Er redet von einer Möglichkeit der Vergebung ohne jegliche Vor- oder Gegenleistung, stellt aber die Frage nach Sinn und moralischem Wert einer solchen Vergebung, vor allem im Hinblick auf die Täter, die – wenn sie keinen Wandel durchmachen – weiterhin andere Menschen zu Opfern machen können.

2. Muss die Vergebung vermittelt sein? Wenn sie vermittelt wird, dann durch wen oder was?³⁴¹ Wie beeinflusst die vermittelnde Instanz den Vorgang der Vergebung?

Derrida geht davon aus, dass eine „reine“ Vergebung nur in einem direkten Vorgang zwischen zwei Personen geschehen kann. Die Vergebung kann nicht stellvertretend für die Opfer gewährt werden. Sie kann auch nicht durch einen argumentativen Vorgang ersetzt werden, in dem die Vergabungswürdigkeit der Tat festzustellen wäre. Sie ist vielmehr ein spontaner Akt, der nur den Vergebenden und den Täter betrifft. Der Geschädigte ist nie verpflichtet zu vergeben. Insofern ist an Vergebung die Forderung gestellt, unvermittelt zu geschehen. Andererseits geschieht aber jede sprachliche und kulturelle Verständigung zwischen dem Geschädigten und dem Täter in einem Raum, der Vermittlung erfordert: Schon die Verständigung über den Inhalt des Wortes „Vergabung“ ist eine Vermittlungsarbeit, bei der die Verstrickung des Begriffes der Vergebung in politische und ökonomische Zusammenhänge eine Rolle spielt. Soweit ist eine „reine“ Vergebung ohne Vermittlung unmöglich; bei jeder vermittelten Vergebung spielt aber nicht allein die Vergebung, sondern auch ihre Nützlichkeit im jeweiligen Lebenskontext eine Rolle.

³⁴¹ Für die zu untersuchenden Texte ist hier vor allem an zweierlei zu denken: Eine Vermittlung der Vergebung durch eine Person (Mose, Amos), und eine Vermittlung durch einen rituellen Vorgang (Opfer, Gebet am Tempel).

3. Wie ist Vergebung so zu leisten, dass der, dem vergeben wird, nicht herablassend behandelt wird? Gibt es eine Vergebung, die keine neuen Abhängigkeitsstrukturen schafft?

Diese Frage scheint Derrida besonders wichtig zu sein. In seinen Texten findet er keine Lösung, wie eine solche Vergebung zu leisten wäre. Er äußert die Hoffnung, dass Wege gefunden werden können, einer Vergebung „unbedingt und ohne Souveränität“ näher zu kommen. Diese Frage ist besonders brisant angesichts der Vergebung Gottes. Wie ist die Souveränität Gottes im Hinblick auf Vergebung zu denken, ohne dass sie herablassend gewährt wird?

4. Auf welche Art von Vergehen bezieht sich Vergebung?

Im Anschluss an *V. Jankélévitch* und *H. Arendt* hat Derrida sich mit der Frage nach einer möglichen Begrenzung der Vergebung in Bezug auf die Vergehen gegen die Menschlichkeit, die in letzten Jahrzehnten in unterschiedlichen Teilen der (globalisierten) Welt begangen wurden, auseinandergesetzt. Nach seiner Auffassung ist Vergebung nur dann Vergebung, wenn sie keine vorbestimmten Grenzen kennt. Das Vergabungsgeschehen hat vielmehr seine Notwendigkeit in jedem zwischenmenschlichen Aufeinandertreffen. In seinem Verständnis der Ethik, mit dem er sich eng an Lévinas anschließt, ist es grundsätzlich unmöglich so zu handeln, dass ich dem Anderen in allen seinen Bedürfnissen und in seiner Beschaffenheit gerecht werde. Diese grundsätzliche Unmöglichkeit einer angemessenen Behandlung des Anderen in einer Beziehung zwischen zwei Personen wird noch dadurch verschärft, dass sich zwischenmenschliche Beziehungen üblicherweise zwischen mehr als zwei Personen abspielen und ich meine Zuwendung teilen muss, was mich notwendigerweise zu einer Wahl zwingt, bei der ich mindestens das eine Gegenüber benachteilige.

Diese Situation ist nach Derrida (und auch schon nach Lévinas) nicht zu verändern. Sie führt aber dazu, dass ich eine Schuld dem Anderen gegenüber trage. Für Derrida ergibt sich aus dieser ethischen Grundsituation die grundlegende Notwendigkeit der Vergebung. Der Bruch der Treue dem Anderen gegenüber ist das, was es in jedem Vergehen zu vergeben gibt.

5. Wie ist die Wirkung der Vergebung im Hinblick auf die Tat?

Für Derrida ist Vergebung kein Vorgang, der die Tat in der Vergangenheit ungeschehen machen könnte. Derrida gibt in seinen Texten einen Hinweis auf eine Möglichkeit einer Vergebung, die im Entstehen einer neuartigen Beziehung nach der

Tat geschieht; die Tat wird aber dabei nicht vergessen werden und Vergebung geschieht auf diesem Hintergrund nicht nur als ein bewusst reflektierter Vorgang, sondern als Gabe und Ereignis.

6. Ist Vergebung ein bewusster Vorgang?

Die Tatsache, dass sich Vergebung nicht nur als Folge einer Reflexion ergibt, sondern auch als ein Ereignis geschieht, eröffnet für Derrida die Frage danach, wie weit man sich der Vergebung bewusst ist, und zwar sowohl der, die man empfängt als auch der, die man gewährt. Derrida grenzt in allen seinen Formulierungen das Bewusstsein der Vergebung ein, für ihn ist Vergebung nie in vollem Maße ein bewusster Vorgang.

7. Eine entscheidende Frage ist die nach der Auswirkung der Vergebung für die Beziehung zwischen Täter und Opfer.

Vergebung ist für Derrida von strafrechtlichen Folgen der Tat unabhängig: Sie kann trotz dieser oder auch mit Verzicht auf diese geschehen. Vergebung eröffnet zwar eine neuartige Zukunft in der Beziehung zwischen Täter und Opfer, sie ist aber nicht notwendigerweise eine Wiederherstellung der Verhältnisse vor der Tat. Die Art der neuen Beziehung muss nicht dasselbe Maß an Selbstverständlichkeit erreichen wie die vor der Tat. Somit ist Vergebung nicht gleichzusetzen mit Versöhnung: Vergebung kann zur Versöhnung beitragen, ist aber von ihr unabhängig.

Diese Leitfragen sollen nun an die zu untersuchenden alttestamentlichen Texte herangetragen werden. Dabei soll die Auslegung der Texte nicht auf diese engeführt werden. Die Untersuchung soll deswegen so vorgehen, dass sie die jeweiligen alttestamentlichen Texte in ihrem eigenen Kontext untersucht und deren eigene Fragestellung darstellt. In einem zweiten Schritt sollen die alttestamentlichen Texte nebeneinander betrachtet werden und eine mögliche Entwicklung der Problematik der Vergebung in unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Kontexten, die diese Texte widerspiegeln, dargestellt werden. In diesem Schritt zeigen sich die Vielstimmigkeit der Texte und einzelne Verschiebungen bei der Auffassung der Vergebung in unterschiedlichen Kontexten, die jeweils unterschiedliche Probleme zu lösen versuchen. Es sollen dabei auch Fragestellungen berücksichtigt werden, die sich nicht aus den durch Derrida formulierten Aporien ergeben, sondern die die alttestamentlichen Texte und ihre Kontexte selbst mitbringen.

Die derridanische Problematik soll dann in den Texten in einem letzten Schritt untersucht werden. Freilich befasst sich nicht jeder alttestamentliche Text mit jeder

dieser Fragen in derselben Ausführlichkeit. Es soll trotzdem allen Hinweisen nachgegangen werden, wie die Texte mit der durch Derrida formulierten Problematik umgehen. Dabei wird in der vorliegenden Arbeit angenommen, dass die von Derrida beeinflusste Hermeneutik in ihren Fragestellungen ein innovatives Verständnis der alttestamentlichen Texte erreichen kann. Im Gegenzug tragen die alttestamentlichen Texte dazu bei, dass die theologische Relevanz von Derridas Anfragen an Vergebung für die Theologie präziser formuliert und anschaulicher dargestellt werden kann.

Zweiter Hauptteil: Vergebung im Alten Testament

1. Methodische Vorüberlegungen

Es ist sicherlich keine neue Erkenntnis, wenn zu Anfang dieser Untersuchung festgestellt wird, dass das Alte Testament keine nach einzelnen Themen systematisch geordnete Schrift, sondern eine Sammlung unterschiedlicher theologisch reflektierter Erfahrungen aus unterschiedlichen Zeiten darstellt. Diese Tatsache ist die Crux jeder systematischen Beschäftigung mit diesen Texten. Grundsätzlich bieten sich zwei mögliche Vorgehensweisen an: Entweder grenzt man den untersuchten Begriff lexikalisch ein und versucht eine flächendeckende Untersuchung durchzuführen, oder man löst sich von der begrifflichen Engführung und versucht Situationen aufzuspüren, in denen das untersuchte Problem ohne Verbindung mit einem bestimmten Lexem dargestellt wird. Sowohl der erste als auch der zweite Weg bringen Einschränkungen und Ungenauigkeiten mit sich. Eine Engführung der systematischen Begriffe auf ein (bzw. wenige) Lexeme ist schon aus reinen Übersetzungsgründen fast unmöglich: Die Konnotationen des Hebräischen decken sich nur selten mit denen des Deutschen, so dass immer andere Aspekte hinzugefügt werden müssen.³⁴² Andererseits ist auch eine Auswahl der Texte, die sich nicht an Lexemen, sondern an der beschriebenen Problematik orientiert, schwer zu fassen, weil, wenn man von der lexikalischen Bindung absieht, nur wenige Auswahlkriterien genannt werden können und eine präzise Grenzziehung zwischen Vergebung, Versöhnung und Sühne fast unmöglich erscheint.

Die hebräischen Wurzeln, die im Kontext der Vergebung oft genannt werden, sind folgende:

סלח, die „eigentliche“ Wurzel für vergeben/Vergebung, auf die sich auch die folgende Untersuchung konzentriert.

נשא, deren Grundbedeutung „aufheben, tragen, aufladen“ ist, wird in Verbindung mit Schuld (עון) unterschiedlich übersetzt (und verstanden): Im Bezug auf eigene Schuld mit „tragen der Schuld“, im Bezug auf Handeln Gottes als „Schuld wegtragen,

³⁴² Vgl. die Auflistung bei A. Schenker, Vergebung der Sünden I 663.

vergeben“³⁴³. Im Folgenden versuche ich konsequent das Bild des „Tragens der Schuld“ in Vordergrund stellen, auch wenn das Handeln Gottes gemeint ist.³⁴⁴

עבר, deren Grundbedeutung „hindurchgehen, überschreiten, vorübergehen“ ist. In Verbindung mit Schuld kann Qal mit „an Schuld vorübergehen“ übersetzt werden und Hifil mit „Schuld entfernen“. Diese Wendung wird parallel zu Begriffen verwendet, die vom „Entfernen der Schuld“ Zach 3,4, oder vom „Tragen der Schuld/des Frevels“ (Mi 7,18; Hiob 7,21) sprechen.³⁴⁵

כפר, deren Bedeutung am ehesten mit „sühnen/entsühnen“ widerzugeben ist.³⁴⁶ Da diese Wurzel oft mit „vergeben“ übersetzt wird, soll ihr hier größere Aufmerksamkeit gewidmet werden als den vorigen.

Zu der Bedeutung und zur Kontext dieser Wurzel in unterschiedlichen alttestamentlichen Texten ist *B. Janowski* zu folgen. Er hatte die ältesten Belege dieser Wurzel in den prophetischen Schriften untersucht und folgende Grundbedeutung von כפר mit Subjekt JHWH folgendermaßen ermittelt:

„Da es in den genannten Texten durchweg um Situationen geht, in denen aufgrund rechtlicher, moralischer oder religiöser Verschuldung das *Leben des einzelnen/der Gemeinschaft verwirkt ist*, bezieht sich das (erbetene, gewährte oder abgelehnte) Sühnhandeln Gottes jeweils auf eine exzeptionell kritische Situation, in der es nicht um einen Teilaspekt menschlichen Seins, sondern um das Sein des Menschen selbst geht. [...] Die Vergebung Gottes [hier כפר gemeint] ist Erweis seines Heilshandelns am Menschen, aber Preisgabe an den Tod, wo sie abgelehnt wird.“³⁴⁷

Diese Grundbedeutung zieht sich durch die anderen Belege dieser Wurzel durch bis zu P, für die sie zu einer grundlegenden Kategorie wird. *B. Janowski* beschreibt dies folgendermaßen:

„Der auf die anthropologische Grundsituation des verwirklichten Lebens bezogene Aussagegehalt, der die Verwendung der Wurzel כפר von ältester Zeit an auszeichnet, wird in der kultischen Sühnetheologie der Priesterschrift nicht nur nicht aufgegeben, sondern in einzigartiger Weise vertieft. Äußerlich ist der Wechsel von der nichtkultischen zu der kultischen Verwendung von כפר dadurch gekennzeichnet, daß jetzt (vorher nie) ein Priester Subjekt des כפר-Handelns ist.“³⁴⁸

B. Janowski weist in diesem Zusammenhang auf die enge Verbindung zwischen dem Sühne-Handeln des Priesters und der Vergebung JHWHs hin, die schon in der sprachlichen Gestaltung der כפר-Aussagen ihren Ausdruck findet:

³⁴³ Am Beispiel von Ex 34,7 gezeigt: Elberfelder übersetzt mit „wegnehmen“, EÜ mit „vergeben“, revidierte Lutherbibel mit „vergeben“.

³⁴⁴ Vgl. auch dieses Verständnis bei *D.N. Freedman-Willoughby*, Art. נשא 636: „Das AT kennt das *Tragen der Schuld eines anderen zum Zwecke der Vergebung*.“

³⁴⁵ Vgl. *H.F. Fuhs*, Art. עבר 1030.

³⁴⁶ Vgl. vor allem die Zusammenstellung bei *B. Lang*, Art. כפר 305.

³⁴⁷ *B. Janowski*, Sühne 135.

³⁴⁸ *B. Janowski*, Sühne 358.

„Das priesterliche Sühnehandeln führt zur göttlichen Vergebung der Sünde, die ihrerseits Anlaß für die Darbringung des Sünd- oder Schuldopfers war. Sühne ist deshalb kein vom Menschen ausgehender Akt der „Selbsterlösung“ (oder gar der Versöhnung, Beschwichtigung Gottes), sondern *die von Gott her ermöglichte*, in kultischen Geschehen Wirklichkeit werdende und dem Menschen zugute kommende *Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs*.“³⁴⁹

Diese komplexe Bedeutung von כפר in P-Tradition lässt trotzdem dem Unterschied zwischen כפר und סלה gelten.³⁵⁰ Eben die komplexe Bedeutung von כפר als ein Vorgang der Versöhnung macht sie für eine von Derrida beeinflusste Untersuchung zum Thema der Vergebung für einen ungeeigneten Ausgangspunkt. Es ist eben der Unterschied zwischen „vergeben“ und „versöhnen“ (oder nach *B. Janowski* „Sühne-Unheil-Zusammenhang aufheben“), der untersucht werden soll.

נקח in Piel ist die letzte Wurzel, die als „vergeben“ verstanden wird. Deren Bedeutung ist „ungestraft lassen, straffrei machen“. Auch diese Wurzel wird meistens mit JHWH als Subjekt gebraucht.³⁵¹

Außer dieser Wurzeln, die das semantische Feld der Vergebung in unterschiedlichen Kontexten abdecken können, gibt es im AT unterschiedliche Bilder, die den Umgang mit der Schuld zum Ausdruck bringen. Es kann „Sünden fortwerfen“ sein, „zudecken“, „wegwischen“, „waschen“, „reinigen“, „entfernen“, „wohlwollend behandeln“, „nicht anrechnen“, „sich nicht mehr erinnern“ u.ä.³⁵²

Alle genannten Beispiele zeigen, dass schon die Übersetzung der hebräischen Wurzeln und deren Deutung als Vergebung ein bestimmtes Vorverständnis der Vergebung mit sich bringt, das sich nicht mit dem dieser Arbeit deckt. Vor allem die von Derrida beklagte Vermischung von Vergebung, Versöhnung, Straffreiheit und Sühne kommt hier deutlich zum Ausdruck.

Dieser erste Überblick zeigt die Schwierigkeit einer genauen Abgrenzung des Gegenstands der Analyse. Beide Wege, der einer inhaltlichen Auswahl unabhängig von gebrauchter Wurzel wie auch der einer Engführung auf bestimmte Lexeme, sind in den Untersuchungen der letzten Jahre, die sich mit Vergebung beschäftigen, gegangen worden. Viele Untersuchungen beschränken zwar ihre Auswahl der untersuchten Stellen lexikalisch, wählen aber nicht nur die Wurzel סלה sondern auch כפר als ihren Ausgangspunkt.³⁵³

³⁴⁹ *B. Janowski*, Sühne 359.

³⁵⁰ Dazu s.u. *Diachronie*.

³⁵¹ Vgl. *G. Warmuth*, Art. נקח 595.

³⁵² Für eine Stellenauflistung vgl. *A. Schenker*, Vergebung der Sünden I 663.

³⁵³ Im Einzelnen s.u. *Forschungsüberblick*.

Diese Arbeit versucht eine Zusammenschau von beiden Betrachtungsweisen zu finden: Wegen Derridas präziser Unterscheidung zwischen Vergebung und verwandten Begriffen (wie Versöhnung, Sühne etc.) ist es von immenser Bedeutung, die Distanz der Vergebung zu diesen Begriffen zu bewahren. Aus diesem Grund orientiert sich die Auswahl der Texte am lexikalischen Befund, wobei nur die Wurzel סלח, die am ehesten dem deutschen „vergeben“ und französischen „pardon“ entspricht, berücksichtigt wird. Andererseits soll nicht nur die Auflistung der einzelnen Stellen einen Überblick über die Rede von Vergebung im Alten Testament verschaffen, sondern es sollen gezielt ganze Zusammenhänge in den Blick kommen, in denen Vergebung nicht alleine zur Sprache gebracht wird, sondern in bestimmten erzählerischen Kontexten inszeniert wird: Diese Kontexte zielen oft auf Versöhnung, Restauration, Wegtragen der Schuld u.ä. Das Hauptinteresse dieser Arbeit liegt darin, die gleichzeitige Einbindung der Vergebung in diese Kontexte wie auch den spezifischen Beitrag, den die Verwendung des Lexems סלח („vergeben“) in bestimmten Situationen mit sich bringt, zu untersuchen. Um möglichst genauen Eindruck von der Bedeutung der Wurzel סלח zu vermitteln, berücksichtigt diese Arbeit alle Vorkommen dieser Wurzel innerhalb von AT, freilich nicht alle in derselben Genauigkeit, doch es sollen möglichst viele Facetten des Gebrauchs dieser Wurzel ermittelt werden, um ihr Spezifisches verstehen zu können. Nach einem kurzen Überblick über die bisherige Forschung (2.) zu diesem Thema und nach einer ersten Orientierung über den Gebrauch unterschiedlicher grammatikalischer Formen (3.) folgt daher erst ein Durchgang durch alle alttestamentlichen Texte, die סלח beinhalten, und zwar in der kanonischen Abfolge des christlichen Kanons (4.) und ein kurzer Überblick über eine mögliche zeitgeschichtliche Einordnung dieser Texte und somit der Rede über Vergebung (5.). Zum Schluss wird in einem Fazit der Bezug zu den von Derridas Philosophie her entwickelten Fragen hergestellt (6.).

2. Forschungsüberblick

Die Forschung hat sich seit Jahrzehnten nicht gezielt mit dem so präzise gefassten Begriff der Vergebung auseinandergesetzt. Obwohl die Betrachtung der Sünde und des Umgangs mit dieser zum festen Bestandteil jeder Theologie des Alten Testaments gehört, wird der Gebrauch von סלח nur selten gesondert wahrgenommen.

*G. von Rad*³⁵⁴ setzt sich mit der Sünde und dem Umgang mit dieser vor allem im Kontext der Abhandlung zur Priesterschrift auseinander und betont sowohl die theologische wie auch die soziale Dimension der Sünde und die Notwendigkeit, auf diese kultisch zu reagieren. Er geht allerdings nicht auf die Doppelung der Begriffe כפר und סלה ein und deutet beide als „vergeben“.

Ausführlicher behandelt *W. Eichrodt* das Thema der Vergebung. Dem Thema Sünde und Vergebung widmet er ein ganzes Kapitel seiner Theologie des Alten Testaments. Sein Interesse gilt allerdings nicht den einzelnen semantisch abgegrenzten Begriffen, die für den Vorgang der Vergebung und Versöhnung benutzt werden, sondern er versteht Vergebung als einen komplexen Umgang mit Sünde, die er als Vergehen, das Gott betrifft, versteht. Somit ist auch Vergebung auf ein Handeln Gottes eingeschränkt. Auch wenn er sowohl eine „mechanische Entsündigung“ wie auch eine „personenbedingte Vergebung“ in den alttestamentlichen Texten zu finden glaubt³⁵⁵, sei das häufigere Verständnis der Vergebung personenbetont, da „der Glaube an den Bundesgott dem religiösen Denken den festen Beziehungspunkt gibt.“³⁵⁶ Hiermit sieht schon *W. Eichrodt* die Vergebung in der Bundesbeziehung Israels zu seinem Gott fest verankert.

Diesem Schwerpunkt entsprechend wertet er das kultische Sühnegeschehen ab,³⁵⁷ sofern es nicht in das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch eingeflochten ist und als eine Gabe Gottes verstanden werden kann.³⁵⁸ Diese Verschiebung des Verständnisses von כפר von Entsündigung zur Vergebung verfolgt er sowohl in den Texten der Priesterschrift wie auch bei den Propheten.³⁵⁹ Dass die Vergebung nicht nur an einen kultischen Kontext gebunden ist, sondern in Einzelfällen auch mit der Fürbitte eines Einzelnen zusammenhängt, beobachtet er an

³⁵⁴ Vgl. *G. von Rad*, Theologie I, 275–285.

³⁵⁵ Vgl. *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 308.

³⁵⁶ *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 308–309.

³⁵⁷ „Hier vollzieht sich die Aufhebung der Sünde in rein äußeren Beseitigungshandlungen, die ex opere operato wirken und den sündigen Krankheitsstoff wegschaffen.“ *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 309.

³⁵⁸ „Und doch setzt sich eine solche Auffassung zu der Grundüberzeugung des Priestergesetzes in Widerspruch, daß alle Opferhandlungen aus der Einsetzung durch Gott selber ihre Legitimität empfangen und das ganze priesterliche Sühneinstitut demnach als die gnädige Stiftung des Bundesgottes zu werten ist, der seiner Gemeinde die Möglichkeit schenkt, alles Sühnebedürftige zu sühnen und sich in diesen sichtbaren Zeichen seiner vergebenden Gnade und seiner dauernden Huld zu vergewissern. Erwägt man die Begleitung des Sühneopfers durch Sündenbekenntnis und Gebet, die, wenn auch nicht jedesmal erwähnt, doch der allgemeinen Überzeugung von Notwendigkeit von Reue und Buße auf Seiten des Menschen entspricht, so wird man der Verwandlung des priesterlichen Sühneopfers in eine objektive Entsündigung nicht zustimmen können, sondern dasselbe als *Mittel des göttlichen Vergebungswillens würdigen*, der die Verletzung des Bundes heilt.“ *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 310–311.

³⁵⁹ Vgl. *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 312.

unterschiedlichen Texten. Da er nicht nur semantische Kriterien anwendet, nennt er neben Am 7,2, wo כָּלַל vorkommt, auch 2 Kön 19,4; Jer 15,11 u.a. In der Perspektive dieser Arbeit fällt das Fehlen von Ex 34,9 auf, wo Mose die exemplarische Bitte um Vergebung formuliert, wie auch von 1 Kön 8, wo Salomo um Verbindung zwischen nicht-kultischer Vergebung und dem Tempel als festem Bestandteil des Wirkens JHWHs bittet.

Was die Eigenart der alttestamentlichen Vergebung angeht, so stellt *W. Eichrodt* klar, dass Vergebung nicht auf „ein *juristisches Verständnis von Schuld und Strafe* eingengt und veräußerlicht“ werden soll.

„Wo die Strafe als dem Vergehen angepasster Schadensersatz erscheint und allenfalls durch freiwillige Extraleistungen umgangen werden kann, da wird *Vergabung nur als Strafnachlaß oder -erlaß* verständlich. Damit wird das göttliche Handeln an menschlich errechenbare Ersatzpflichten gebunden und verliert seinen persönlichen Charakter. Nicht mehr die Wiederzuwendung des erzürnten Gottes zu seinem Anbeter, sondern die Entlassung aus dem Strafverhängnis wird der wichtigste Inhalt der Vergebung.“³⁶⁰

In dieser Perspektive versteht er auch das Zusammenkommen von Vergebung und Strafe in einzelnen Fällen. In diesem Kontext nennt er das Vergehen Davids an Urija in 2 Sam 12,13f und die die Vergabungsbereitschaft JHWHs bei gleichzeitigem Fordern der Konsequenzen in Ex 34,6 und Num 14,8 (sic!, vermutlich ist 14,18f gemeint). *W. Eichrodt* sieht in der Strafe eine Art Vorleistung, die notwendig ist, um die Gemeinschaft mit Gott wieder zu erlangen.³⁶¹

Der persönliche Charakter der Vergebung, wie *W. Eichrodt* ihn im AT zu finden meint, führe auch dazu, dass Vergebung nur unter der Bedingung einer Gegenleistung gewährt werden kann:

„Als persönliches Handeln Gottes mit dem Menschen zur Wiederherstellung der Gemeinschaft kann die Vergebung nicht gedacht werden ohne ein *persönliches Eingehen des Menschen auf dieses Handeln seines Gottes*. [...] So weiß man zu allen Zeiten in Israel, daß man nicht nur auf Vergebung hoffen und darum bitten kann, sondern sich vor Gott demütigen, sein Unrecht bekennen und den ernstlichen Willen zur Umkehr von der Sünde haben muß.“³⁶²

Die Umkehr als Bedingung der Vergebung verfolgt *W. Eichrodt* durch die gesamte alttestamentliche Tradition. Der Umkehr auf der Seite des Menschen entspreche dann die כָּסַף auf Seite JHWHs, die eine entscheidende Rolle bei Vergebung spiele. Auch

³⁶⁰ *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 315.

³⁶¹ „In Jesajas Verkündigung hat sich diese Erkenntnis zu der Gewissheit vertieft, daß Gott dem Sünder seine Gemeinschaft nur so wieder auf tun kann, daß er ihn sein Gericht in der Tiefe durchleben läßt und in diesem fremdartig paradoxen Handeln Strafe und Vergebung aufs engste ineinander verschlingt.“ *W. Eichrodt*, Theologie 2/3 317.

³⁶² *W. Eichrodt*, Theologie 323–324.

W. Eichrodt beobachtet vor allem in den Psalmen, dass die Souveränität Gottes über Vergebung gewahrt bleibt.³⁶³

Auch L. Köhler beschäftigt sich in seiner Theologie des Alten Testaments mit der Problematik der Vergebung und Versöhnung und unterscheidet dabei sogar deutlich zwischen כפר und סלה. Während er sich allerdings der Bedeutung von כפר ausführlich widmet, wirkt die Untersuchung im Hinblick auf סלה ein wenig ratlos. Für relevant hält er vor allem die Belege bei Jeremia, in denen er die Vergebung als ein Geschehen der Endzeit deutet. In anderen Fällen betont er (von 2 Kön 5 und Num 30 ausgehend) die Bedeutung „Nachsicht üben“. Diese Bedeutung sei auch die, die סלה in Ex 34,9 und Num 14,19f hat. Die Belege in Dtn 29, Kön 8 und Jer 5 und 36 zeugen nach L. Köhler für eine Beliebtheit dieser Wurzel in deuteronomistischer Zeit, allerdings sei der Gebrauch von סלה theologisch unbedeutend.³⁶⁴

„Dem Rest, den er von Israel und Juda übrig läßt, wird Jahwe Nachsicht erweisen, so daß man keine Schuld und Verfehlung mehr finden wird; hier ist סלה ernste, völlige Verzeihung, die alle Schuld hinwegnimmt Jer 50 20. So findet sich das Wort auch Jer 31 34 und 33 8; an allen drei Stellen ist die Verzeihung eine Verheißung für die große Umwandlung der Endzeit. Aber die so verheißene Vergebung findet sich auch nur an diesen drei Jeremiastellen und fehlt vorher wie nachher gänzlich. Vielmehr heißt das Wort sonst immer eine Verfehlung, die geschehen, nicht mit Strafe belegen und nicht nachtragen, ohne daß diese Vergebung über den konkreten Fall hinausreichte und ohne daß das Verhältnis zwischen Gott und den Seinen grundsätzlich verändert würde.“³⁶⁵

In den neueren Theologieentwürfen befasst sich mit der Problematik der Vergebung vor allem J. Schreiner. Auch er unterscheidet zwischen Sühne und Vergebung und misst der Wurzel סלה eine entscheidende Bedeutung bei der Reflexion über Zerstörung Jerusalems und des Tempels von 587 bei:

„Dtr Theologie macht sich nach der Katastrophe von 587 Gedanken darüber, wie künftig das Unheil, das die Sünde als Strafe nach sich zieht, verhindert werden kann. Sie weiß und sagt, daß nur Gott dazu imstande ist. Er allein kann dafür sorgen, daß die Sünde und damit auch ihre Folgen nicht mehr existieren. Wenn dies geschieht, ist es immer eine Tat Jahwes. Um sie zu bezeichnen nimmt diese Theologie ein Wort auf, das sich bereits bei Propheten findet: ‚vergeben‘ (*salah*); es wird im AT nur von Gott ausgesagt.“³⁶⁶

Er beobachtet auch die Nähe der Vorstellung des vergebenden Gottes zu der Gnadenformel in den Gebetstexten:

„Die Formel [= Gnadenformel] [...] versucht in Eigenschaften Jahwes zu umschreiben, wie man sich den vergebenden Gott vorzustellen hat.“³⁶⁷

³⁶³ Vgl. W. Eichrodt, Theologie 333.

³⁶⁴ Vgl. L. Köhler, Theologie 209.

³⁶⁵ L. Köhler, Theologie 208.

³⁶⁶ Vgl. J. Schreiner, Theologie 270.

³⁶⁷ J. Schreiner, Theologie 272.

Trotzdem weicht *J. Schreiner* von der semantischen Engführung auf סלל ab und konzentriert sich im weiteren Verlauf seiner Darlegung sowohl auf bildhafte Umschreibungen der Vergebung wie auch auf die Dynamik, die die Gnadenformel in unterschiedlichen Schriften, vor allem bei Joel und Jona, entwickelt. Die Belege von סלל in der Priesterschrift deutet er als eine Eingrenzung der Vergebungsbereitschaft JHWHs.³⁶⁸ Außerdem schreibt auch er der Umkehr als Bedingung für die Vergebung eine große Rolle zu, da er von dem ursprünglichen Sitz im Leben der Rede von סלל in der dtr-Theologie ausgeht.

Auch wenn eine systematische Darlegung über die Vergebung fehlt, spielt sie im Überblick über die Theologie des Alten Testaments bei *R. Rendtorff* eine große Rolle. In seiner Theologie des Alten Testaments wird die Problematik der Vergebung im Zusammenhang mit den Stellen behandelt, an denen sie vorkommt. So wird die Frage nach der Zusage der Vergebung in Ex 34,9–10 im Zusammenhang mit der Rolle des Mose als Fürbitter behandelt, die Vergebungsbereitschaft Gottes wegen „seinen Namens“ wird am Beispiel von Ps 25 bei dem Abschnitt aufgeführt, der sich mit dem Namen Gottes befasst, und die Verschränkung der Vergebung mit der Gnadenformel in Num 14, Neh 8 und Ps 86 wird da abgehandelt, wo es sich um die Gnadenformel handelt. Die Vergebung wird auch im Kontext der Rede von „kommenden Tagen“ erwähnt (besonders Jer 31 und 50).

Eine weitere Kategorie der theologischen Untersuchungen stellen Monographien und Artikel dar, in denen Vergebung im Mittelpunkt steht. Hier sollen nur die Erwähnung finden, in denen סלל eine Rolle spielt.

In seiner Monographie *Sühne und Vergebung im Alten Israel* unterscheidet *S. Herner* schon im Jahre 1942 zwischen Sühne und Vergebung, wendet aber für diese Unterscheidung Kategorien an, die sich nicht an dem alttestamentlichen Befund orientieren. Für ihn ist der Unterschied zwischen Sühne und Vergebung folgendermaßen begründet:

„Bei der Sühne erklärt sich der Schuldige zu einer Wiedergutmachung bereit, die von dem Gekränkten angenommen wird, während bei der Vergebung der Gekränkte selbst das zerstörte Verhältnis zu dem Schuldigen wiederherstellt, ohne dass eine Wiedergutmachung geleistet wird. Am allerdeutlichsten zeigt sich die Vergebung, wenn sie einem Schuldigen geschenkt wird, der nicht darum gebeten hat, oder sogar einem, der auch weiterhin dem von ihm Gekränkten feindlich gesonnen bleibt.“³⁶⁹

³⁶⁸ „Doch man darf die Gnadenformel nicht als eine absolute Zusage mißverstehen.“ *J. Schreiner*, *Theologie*. 273.

³⁶⁹ *S. Herner*, *Sühne* 2.

So klar diese Definition des Unterschieds zwischen Sühne und Vergebung auch klingt, sie deckt sich nicht mit dem alttestamentlichen Befund, was *S. Herner* zu folgender Schlussfolgerung veranlasst:

„Die Grenze zwischen Sühne und Vergebung kann oft jedoch unscharf sein. Schon das Anerbieten einer Wiedergutmachung setzt ein Schuldbekenntnis voraus, und hierzu kommt bisweilen eine direkte Bitte um Vergebung.“³⁷⁰

Die weiteren Ausführungen zum Thema Vergebung behalten sowohl Vergebung, die zwischen Menschen geschieht, wie auch Vergebung Gottes im Blick.³⁷¹ Obwohl sich *S. Herner* nicht nur auf die Stellen bezieht, in denen סללס vorkommt, behandelt er einige der wichtigsten Belege dieser Wurzel. Als Vergebung, die auf eine Fürbitte hin geschieht, versteht er sowohl Ex 32–34 (als Antwort JHWHs versteht er in diesem Kontext Ex 34,10, vgl. unten) als auch Num 14. In der Tradition des Mose stehend sieht er auch den Amos, der seine Bitte um Vergebung in Am 7,2 formuliert. Den Ausgang dieser Fürbitte sieht *S. Herner* differenziert:

„Die Vergebung, um die der Prophet bat, sollte die Befreiung von dem drohenden Unheil zur Folge haben. Vergebung aber würde nicht erteilt, und Jahwes Sinnesänderung bedeutete nur einen Aufschub der Strafe. Nach dem darauf folgenden Gesicht sprach Jahwe, dass er seinem Volke seine Missetat nicht mehr vergeben werde (7:7ff.). Nur in einem Zusatz zum Buch Amos hören wir, dass eine Zeit kommen solle, wo Jahwe seinem Volke wieder gnädig sei.“³⁷²

Bei den Propheten beobachtet *S. Herner* insgesamt die Dynamik zwischen Gericht und Erbarmen Gottes und betont, dass bei den Propheten Vergebung durch Kult nicht geschieht, vielmehr sind es die einzelnen prophetischen Gestalten, die als Fürbitter für das Volk auftreten.

Auch die an Kult gebundene Sühne, wie sie in P dargestellt wird, schildert *S. Herner* ausführlich. Er stellt hier eine Entwicklung im Verständnis von sühnbaren und unsühnbaren Vergehen fest: So versteht er Lev 5, wo bewusste Vergehen gegen den Nächsten gesühnt werden können, als eine Weiterführung von Lev 4, wo nur unbeabsichtigte Handlungen gesühnt werden. Den Zusammenhang zwischen Sühne und Vergebung klärt er allerdings nur dürftig. Als für P typisches Verständnis der Vergebung betont er vor allem Num 30 und andere Belege von סללס betrachtet er als von ספר abhängig:

„Der Begriff der Vergebung ist P nicht gänzlich fremd. Wenn eine Tochter oder ein Weib ein Gelübde getan hatte, das der Vater oder der Mann nicht anerkannte, so war das Gelübde ungültig, aber Jahwe vergab der Frau ihre unbedachten Worte (4. Mose 30:6,9,13). Meistens,

³⁷⁰ *S. Herner*, Sühne 2.

³⁷¹ Vgl. *S. Herner*, Sühne 4.

³⁷² *S. Herner*, Sühne 33.

wenn P von Vergebung spricht, betrachtet er diese jedoch nur als eine Folge der durch ein Opfer geschaffenen Sühne.³⁷³

Bei seiner Betrachtung der Psalmen bemerkt er die Verwandtschaft zwischen den Aussagen der Psalmen und Ex. Allerdings ist auch hier der Blick nicht nur auf die Texte konzentriert, in denen סלה vorkommt. Darüber hinaus führt S. *Herner* noch Kgl, Dan, Neh und Chr als Texte auf, in denen – wenn auch nur selten – über Vergebung gesprochen wird. Er macht sowohl auf das Gebet des Nehemia wie auch des Daniel aufmerksam, ohne auf sie näher einzugehen, bemerkt aber nicht die Rolle der Vergebung im Tempelweihegebet 1 Kön // 2 Chr 6–7. Insgesamt bietet diese Studie wertvolle Einzelbeobachtungen im Bezug auf סלה ohne dass sie sich auf diese Wurzel beschränkt.

Gezielt mit der Vergebung der Sünden im AT befasst sich auch die Monographie von Ch.-H. *Sung*, deren Schwerpunkt allerdings bei der Untersuchung der synoptischen Tradition der Evangelien liegt. Er bringt trotzdem eine systematische Darstellung der AT-Texte, die sich mit Vergebung beschäftigen. Auch wenn seine Untersuchung zwischen כפר und סלה unterscheidet und zu Anfang sogar eine tabellarische Darstellung aller Stellen vorlegt, ist die theologische Auseinandersetzung mit dem Thema von dieser Unterscheidung unberührt. Die Vergebung sei nach Ch.-H. *Sung* vor allem in der Reflexion auf die Katastrophe von 586 zu einer zentralen Kategorie geworden. Das erste theologische Konzept der Vergebung sei dann die Vergebung, die kultisch vermittelt ist, alle weiteren Konzepte sei von diesem abhängig. Es verwundert daher nicht, dass *Sung* כפר und סלה synonym versteht.

Alleine סלה steht im Mittelpunkt des Artikels von A. *Schüle*. Er versucht einen Überblick über das Vorkommen der Wurzel und über ihre theologiegeschichtliche Funktion zu bieten. Für die ältesten Belege von סלה hält er diejenigen, die von Vergebung im Kult sprechen. Dabei betont er, dass sich hier Vergebung nur auf nicht beabsichtigten Sünden bezieht und somit „der Begriff der *Vergebung* – gemessen an den Tatbeständen, um die es hier geht – ein möglicherweise zu schweres Geschütz darstellt. [...] Insofern wird man hier eher von ‚verzeihen‘ als von ‚vergeben‘ sprechen wollen.“³⁷⁴ סלה bezeichne hier eher einen Vorgang, der die Ordnung Gottes, die durch das Vergehen aus dem Gleichgewicht gebracht wurde, wieder herstellt.

Diesem Konzept stehen dann die übrigen Belege von סלה gegenüber, bei denen die Bundesbeziehung zwischen JHWH und seinem Volk im Mittelpunkt und Vergebung

³⁷³ S. *Herner*, Sühne 91–92.

³⁷⁴ A. *Schüle*, Grenze 314.

dann eine Kategorie sei, die einen grundlegenden Bruch in dieser heilt. Für diese Texte gelte:

„Vergebung setzt vielmehr gerade dort an, wo ein solches Ordnungsgefüge zerbrochen ist und wo es also keine Erwartungssicherheit und kein Vertrauensverhältnis mehr zwischen den Beteiligten gibt.“

Dieses Konzept sei nach A. Schüle entscheidend durch das Exil und die Rückkehr geprägt worden. Für entscheidend für die Vergebung in diesen Fällen hält er die Umkehr bzw. die Bitte um Vergebung, die vorgetragen wird. Außer dem Tempelweihegebet des Salomo 1 Kön 8, das er an erster Stelle nennt, seien diesem theologischen Denken Klgl 3,42, Neh 9 und Dan 9 zuzurechnen. Die Texte, die eine Grenze der Vergebung kennen, wie Am 7–9, Jer 5 und Dtn 29 seien zwar auch von dem Bundesgedanken geprägt, betonten aber, dass Gott nicht verpflichtet ist zu vergeben, wenn der Israel gegen die Bundesbestimmungen verstößt. Allerdings seien diese Texte älter als diejenigen, die Vergebung als eine Möglichkeit sogar nach einem Bundesbruch sehen.

Die theologische Linie, die die Vergebungsbereitschaft Gottes betont, ist nach A. Schüle in allen theologischen Richtungen zu finden. Er sieht sie sowohl in der deuteronomistisch geprägten Theologie von 1 Kön 8 wie auch in Jes 55, Jer 21–33 sowie Ex 34,9 vertreten. Innerhalb dieser sieht er allerdings eine Entwicklung, die von den Texten, die der Vergebung eine Grenze setzen bis zu Jer, wo „Israel gar keiner Vergebung bedürfen wird, weil Sünde eine Realität nur noch der Vergangenheit ist.“³⁷⁵

3. Die Wurzel סלה („vergeben“) im Alten Testament

Den Ausgang der folgenden Untersuchung sollen Texte bilden, in denen „vergeben“ bzw. „Vergebung“ mit der Wurzel סלה zum Ausdruck gebracht wird. סלה kommt im Alten Testament 46mal als Verb und dreimal als Substantiv vor. Die Verbformen begegnen im Qal (33mal) und Nifal (13mal). Subjekt der Vergebung ist immer JHWH oder das Verb wird passiv gebraucht.

³⁷⁵ A. Schüle, Grenze 328.

3.1 Grammatikalische Form

Die grammatikalische Form, in der diese Wurzel gebraucht wird, zeigt an, in welcher Bedeutung von Vergebung vorwiegend gesprochen wird. Am häufigsten, 13mal, begegnet die Wurzel in dritter Person Singular Nifal (passiven Stamm). Alle diese Belege befinden sich innerhalb der priesterschriftlichen Teile des Pentateuch. Zweithäufigster Gebrauch ist als Affirmativkonjugation in 2. Person Singular Qal. Die sieben so formulierten Stellen bringen alle eine an JHWH gerichtete Hoffnung bzw. Bitte zum Ausdruck. In Klgl 3,42, wird der Vergebungswille in einer Anrede an JHWH in 2. Person verneint. Einen besonderen Nachdruck verschafft der Bitte um Vergebung in drei Fällen die Formulierung im Imperativ Qal, einmal sogar mit der Betonung durch adhortativ angehängtes ה. In erster Person als Zusage JHWHs begegnet סלה viermal als Preformativkonjugation und dreimal als Affirmativkonjugation. Davon befinden sich fünf Belege bei Jer, einer in 2 Chr 7 und einer in Num 14,20. Über JHWH, der vergibt, wird an drei Stellen in Num 30 in dritter Person Singular gesprochen. Die Formulierung in 3. Person Singular, die als Bitte eines Untertanen an seinen Herren formuliert wird, kommt in 2 Kön 5,19 vor. Der Infinitiv Constructus verbindet die Aussage über Vergebung an zwei Stellen mit dem Verb אבה (wollen) und der Verneinung לא, an einer Stelle mit dem Verb רבה (reich sein an). Die Psalmen 86, 103 und 130 kennen סלה entweder als Adjektiv, als Partizip oder als Nomen. Der nominale Gebrauch kommt auch in Neh 9,17 und Dan 9,9 vor. Diese Stellen legen ein Verständnis der vergebungsbereitschaft JHWHs als eine dauerhafte Eigenschaft nahe.

Tabelle 1: Grammatikalischer Gebrauch von סלה

Nifal	
3. Person Sg. AK	Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.26.28
Qal	
3. Person Sg. AK	–
3. Person Sg. PK	Num 30,6.9.13; 2 Kön 5,19 (2x, einmal + נא)
2. Person Sg. AK	Ex 34,9; 1 Kön 8,30.34.36.39.50; 2 Chr 6,21.25.27.30.39; Ps 25,11, Klgl 3,42 (+ לא)
2. Person Sg. PK	–

1. Person Sg. AK	Num 14,20; Jer 33,8; 36,3
1. Person Sg. PK	2 Chr 7; Jer 5,1.7; Jer 31,34; 50,20
Imperativ Sg. m.	Num 14,19 (+ נא); Dan 9,19 (+ ה); Am 7,2 (+ נא)
Inf. cs.	+ לא אבה Dtn 29,19; 2 Kön 24,4 + רבה Jes 55,7
Partizip	Ps 103,3
Adjektiv	Ps 86,5
Nomen feminin	Neh 9,17; Ps 130,4; Dan 9,9

Schon diese erste Zusammenstellung zeigt, dass die Bitte um Vergebung (als Imperativ oder in 2. Ps. Sg. formuliert) einen Großteil der Belege, nämlich fünfzehn, bildet. Die Inszenierung der Vergebungszusage als direkte Gottesrede in 1. Person Singular kommt seltener – insgesamt siebenmal, davon sechsmal bei Jeremia – vor. Eine Beschreibung der Vergebungssicherheit in 3. Person Singular wird vorwiegend zurückhaltender, nämlich passiv im Nifal formuliert. Eine Ausnahme bilden hier die Textstellen in Num 30, die sich insgesamt inhaltlich von allen anderen Belegen unterscheiden. Die Vergebung wird nur in drei Fällen verneint. Von der Vergebung wird meistens als von einem Akt, verbal formuliert, gesprochen. Eine Verschiebung zu einem statischen Verständnis lässt sich an dem partizipialen, adjektivischen und nominalen Gebrauch in Ps, Neh und Dan ablesen.

3.2 Subjekt der Vergebung

Wie schon erwähnt, wird סלח immer mit Gott als Subjekt oder passiv gebraucht. Im Umfeld der Rede von Vergebung werden allerdings unterschiedliche Gottesbezeichnungen gebraucht und damit wird auch die Beziehung zwischen dem vergebenden Gott und dem Menschen, der um Vergebung bittet oder dem sie gewährt wird, unterschiedlich dargestellt. Am häufigsten kommt Vergebung in Verbindung mit dem Gottesnamen JHWH vor. Die Betonung des Tetragramms stellt die besondere Beziehung zwischen Israel und JHWH in den Vordergrund und konnotiert außerdem die „Namensauslegung“ JHWHs in Ex 34,6–7. Die Anrede Adonaj, die später genauer in den Blick kommt, wird im Kontext der Vergebung an fünf Stellen gebraucht, allerdings in Ex 34,9 in doppelter Verwendung und in Dan 9,19 sogar dreimal innerhalb einer Bitte. Einmal kommt im Kontext der Vergebung

die Kurzform des Gottesnamens JH vor, einmal wird die besondere Beziehung durch das personale Suffix „unser Gott“ betont und einmal wird nur von „Gott“ allgemein gesprochen. Die folgende Tabelle versucht möglichst genau den Bezug der Vergebung zu unterschiedlichen Gottesbezeichnungen zu dokumentieren. Die Stellen, an denen die Beziehung zu einer bestimmten Gottesbezeichnung nur aus dem Kontext zu erschließen ist, werden in Klammern aufgeführt.

Tabelle 2: Subjekt der Vergebung

יהוה	Num 14,19; Num 30,6.9.13; Dtn 29,19; 1 Kön 8,28; 2 Kön 5,18 (2x); Ps 25,11; Ps 103,3; Jes 55,7; (Jer 31,34; 50,20); Klgl 3,42
יה	Ps 130,4
אדני	Ex 34,9 (2x); Num 14,18; Ps 86,5; Ps 130,4; Dan 9,9.19 (3x); Am 7,2;
אלהים	Neh 9,17
אלהנו	Jes 55,7

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass die Bezeichnung Adonaj vor allem da vorkommt, wo Vergebung als eine Bitte vorgetragen wird (zu dem besonderen Fall von Ps 130,4 s.u.). Der Gottesname JHWH wird sowohl bei der Bitte um Vergebung wie auch bei der Verneinung derselben gebraucht. In Ex 34 und Num 14 wird ein Bezug zwischen dem Gottesnamen JHWH und seiner Vergebungsbereitschaft hergestellt.

3.3 Was wird vergeben?

Der Gegenstand der Vergebung, wird vor allem als עון und חטאת bezeichnet, es begeben auber auch die Ausdrücke פשע, מרה und שגג. Schon *G. von Rad* hat auf die Unterscheidung zwischen den einzelnen Begriffen hingewiesen:³⁷⁶ חטאת bedeute einzelne Verfehlung,³⁷⁷ עון dagegen schließe das Bewusstsein der Schuld mit ein³⁷⁸, während פשע aus der politischen Sprache stamme und „Auflehnung/Rebellion“

³⁷⁶ Vgl. *G. von Rad*, Theologie I 276, vgl. auch *L. Köhler*, Theologie 158–159.

³⁷⁷ Vgl. *K. Koch*, Art. חטא 860.

³⁷⁸ *K. Koch* versteht unter עון auch die strafliche Folge: „In der Mehrzahl der Fälle bezieht er sich auf das Vergehen von Menschen an Menschen, das seine unabwendbaren schlimmen Folgen nach sich zieht.“ *K. Koch*, Art. עון 1163.

bedeute.³⁷⁹ Hier wird diese Unterscheidung durch die Übersetzung „Sünde“ für *הטאת*, „Schuld“ für *עון* und „Frevel“ für *פשע* deutlich gemacht.

Die beiden Bezeichnungen *עון* und *הטאת* in Kombination findet sich in Ex 34,9 und bei Jeremia; die Vergebung von *עון* wird in Num 14,19, Ps 25,11; 103,3 und 130,4 erwähnt. Die Verindung zwischen *סלה* und dem Gegenstand der Vergebung wird in Lev 4–5 und Num 15 indirekt hergestellt. Hier ist entweder *הטאת* oder *שגג* der Gegenstand der Sühne, die ein Priester herbeiführt. Die Vergebung bleibt im strengen Sinne ohne Nennung des Gegenstandes.

Tabelle 3: Gegenstand der Vergebung

<i>עון</i>	Ex 34,9; Num 14,19; Ps 25,11; 103,3; Jer 31,34; 33,8; 36,3; 50,20
<i>הטאת</i>	Ex 34,9; Lev 19,22; 1 Kön 8,34.36.50; 2 Chr 6,25.27.39; 7,14; Jer 31,34; (33,8: Verbal); 36,3; 50,20 (Lev 4,26.35; 5,10.13; Num 15,28)
<i>שגג</i>	(Lev 5,18; Num 15,25.28 [2x])
<i>פשע</i>	1 Kön 8,50; Jer 33,8 (Verbal); (Klgl 3,42)
<i>מרה</i>	(Klgl 3,42)
Ohne Subjekt	Dtn 29,19; Num 30,6.9.13; 1 Kön 8,30.39; 2 Kön 24,4; 2 Chr 6,21; 6,30; Neh 9,17; Ps 86,5; 130,4; Jes 55,7; Jer 5,1; Klgl 3,42; Dan 9,19; Am 7,2

Konkrete Beschreibung des zu 2 Kön 5,18
Vergebenden

Aus diesem Überblick geht hervor, dass die Rede von Vergebung, auch wenn sie in Erzählungen über konkrete Situationen eingebettet ist, immer allgemein gehalten wird und sich auf „Sünden“ und „Schuld“ bezieht.³⁸⁰ Besonders eindrücklich sind in

³⁷⁹ H. Seebass, Art. *פשע* kommt zum ähnlichen Ergebnis: „Nach den bisherigen Erhebungen kann man davon ausgehen, daß das Nomen ‚Rechtsbruch‘ heißt und einen Oberbegriff für verschiedene Delikte darstellt, für die typisch zu sein scheint, daß sie besonders empörten oder erregten.“

³⁸⁰ Zu einer semantischen Unterscheidung zwischen *הטאת* und *עון* vergleiche G. von Rad, Theologie I 276: „*הטאת* bedeutet die ‚Verfehlung‘, das Verbum *הטא* ist noch wenige Male in dem ganz direkten Sinn des Verfehlens [...] zu belegen. [...] Etwas anders verhält es sich mit *עון*. Das Verbum ‚verdreh

diesem Zusammenhang die Stellen, die Vergebung ohne Objekt nennen: Sei es als eine Bitte (1 Kön 8,30.39//2 Chr 6,21.30; Dan 9,19 und Am 7,2) oder als eine allgemeine Aussage über Gott (Neh 9,17; Ps 86,5; 130,4). Auch die Aussagen, in denen die Verweigerung der Vergebung zum Ausdruck gebracht wird, kennen keinen Gegenstand (Dtn 29,19; 2 Kön 24,4; Klgl 3,42).

3.4 Wem wird vergeben?

Die Adressaten der Vergebung werden entweder als direktes Objekt angegeben oder die Bestimmung der Vergebung ergibt sich aus dem Kontext. Zu den am häufigsten Genannten gehört das Volk Israel. Als direktes Objekt kommt es siebenmal vor, im Kontext erwähnt wird es allerdings neunmal. Weitere Adressaten der Vergebung sind: Die Einzelnen des Volkes, die ein bestimmtes Vergehen begangen haben, der Fremde, die Stadt Jerusalem und Naaman der sich in seiner Bitte um Vergebung „dein Knecht“ nennt. Die Vergebung, die sich auf den Einzelnen, der gesündigt hat, bezieht, wie sie in Lev 4–5 zugesagt wird, gilt in dieser Form auch dem ganzen Volk Israel. Das macht der einführende Satz in Lev 4,1 klar. Lev 4,20 fügt ein Pluralsuffix an, die anderen Stellen Singular. Num 15,26 erwähnt Vergebung, die der ganzen Versammlung Israels und sogar dem Fremden, der sich dort aufhält, gilt.

Tabelle 4: Adressaten der Vergebung

Das Volk – als Objekt genannt	Num 14,19; 1 Kön 8,34.36.50; 2 Chr 6,25.27.39
– aus dem Kontext zu erschließen	Ex 34,9; Lev 4,20; Num 15,25, 2 Chr 7,14 („mein Volk“) Jer 31,34 („Haus Israel und Haus Juda“); Jer 33,8 („Häuser dieser Stadt und Häuser der Könige Juda“); Jer 36,3 („Haus Juda“); Am 7,2 („Jaakob“)
– der Fremde	Num 15,26
– die Übriggelassenen	Jer 50,20
– ein Einzelner oder eine Gruppe	Lev 4,32.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,28; 30,6.9.13; 1 Kön 8,36

sein‘, ‚verkehrt handeln‘, ‚sich vergehen‘ spielt gegenüber dem Nomen עון eine ganz untergeordnete Rolle. עון bedeutet ‚Vergehen‘, ‚Sünde‘, wobei der Begriff immer das Bewußtsein von dem Schuldhaften einschließt; עון hat seine Wurzel in der bösen Gesinnung.“

	(עבדיך); 2 Chr 6,27 (עבדיך); 2 Kön 5,18 (עבדך 2x); Ps 25,11; 103,3
– Jerusalem	Jer 5,1

3.5 Semantische Verbindungen von סלח

Besonders auffällig auf der sprachlichen Ebene ist, dass Vergebung wiederholt in Verbindung mit anderen Lexemen auftritt. Zusammen mit der Vergebung werden Eigenschaften oder Handeln Gottes erwähnt, das mit den Wurzeln חנן (gnädig sein), רחם (barmherzig sein) und חסד (Gnade/Güte) beschrieben werden kann. Vergebung wird aber auch zusammen mit dem Zorn (אף) Gottes genannt. Die Nähe der Vergebung zur Sühne (כפר) wird nicht nur in den Texten der Priesterschrift vorausgesetzt, sondern auch an anderen Stellen thematisiert. Außerdem kommt Vergebung oft zusammen mit שמע (hören) und שוב (umkehren) vor. Die Besonderheit dieser zwei Wurzeln in Verbindung mit Vergebung ist, dass sowohl das Hören wie auch die Umkehr von JHWH wie auch von den Menschen erwartet werden. Da diese Verbindungen in unterschiedlichen Kontexten genauer untersucht werden müssen, werden sie im Zusammenhang mit ihrem Kontext im weiteren Verlauf dieser Arbeit behandelt.

Tabelle 5: Semantische Verbindungen von סלח

רחם	(Ex 34,6); Neh 9,17, 1 Kön 8,50 (2x); Jes 55,7; Ps 103,8; Dan 9,9; Neh 9,17
חנן	(Ex 34,6); Neh 9,17; Ps 103,8; Neh 9,17
חסד	(Ex 34,7), Num 14,19, Ps 25,10, Ps 86,5; Ps 103,8; 130,7; Neh 9,17
חן	Ex 34,9, Ps 86,6; 130,2; Dan 9,18
אף	(Ex 34,6; Num 14,18); Dtn 29,19; Klgl 3,43; Ps 103,8; Neh 9,17
כפר	Lev 4,20.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.28
שוב	1 Kön 8,33.34.35 (JHWH).47.48; 2 Chr 6,24.25 (JHWH).26.37.38; 7,14; Jes 55,7, Jer 33,7 (JHWH); 36,3; Neh 9,17
שמע	1 Kön 8,30 (3x).33.36.39.49; 22 Chr 6,21

	(3x).25.27.30.39; 7,14; Jer 36,3; Dan 9,19; Neh 9,17
--	--

4. סלח in der kanonischen Lektüre

Es zeichnen sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten ab, wie man den Umgang des Alten Testaments mit der Wurzel סלח untersuchen kann. Entweder folgt man dem Aufbau des Alten Testaments und beobachtet, wie sich das Verständnis des Begriffes bei einer synchronen Lektüre der Texte entwickelt, oder man folgt der diachronen Struktur und beschreibt die Entwicklung des Verständnisses von סלח abhängig von der zeitgeschichtlichen Einordnung der einzelnen Schriften. Beide Vorgänge haben Vor- und Nachteile: Eine synchrone Lektüre lässt die Texte in ihrer Reihenfolge sprechen; die offenen Fragen, die sich am Ende einer Texteinheit ergeben, können mithilfe des folgenden Textes beantwortet werden; manchmal stehen Texte auch im Widerstreit und weigern sich die Überzeugung des anderen Textes zu übernehmen. Auf jeden Fall ergibt sich eine Bewegung durch die Erzählstruktur des Alten Testaments hindurch, die in ihrer Einzigartigkeit nicht übersehen werden soll. Weil diese Herangehensweise aber die Antworten der alttestamentlichen Theologie auf die zeitgeschichtlichen Fragestellungen nicht berücksichtigt und die Zuordnung der einzelnen Auslegungen des Begriffes סלח einzelnen theologischen Richtungen nicht erlaubt, scheint der diachrone Schritt ebenfalls sinnvoll.³⁸¹ Daher wird hier ein doppelter Durchgang durch die alttestamentlichen Texte vorgenommen: Der erste soll die Denklinien auf der synchronen Ebene nachzeichnen, der zweite wagt ein Versuch der zeitgeschichtlichen Zuordnung.

In einem synchronen Durchgang durch die Texte, in denen סלח vorkommt, soll nachgezeichnet werden, wie sich die Vorstellung der Vergebung bei der kanonischen Lektüre der alttestamentlichen Texte nach dem christlichen Kanon aufbaut. סלח kommt in allen Teilen der Hebräischen Bibel vor: In der Tora, in den geschichtlichen Texten, in den poetischen Texten – Psalmen und Klageliedern – und bei den Propheten. In der folgenden Untersuchung soll סלח nicht isoliert betrachtet werden, sondern es soll eine besondere Aufmerksamkeit dem Kontext der Vergebungsaussagen gewidmet werden. Das Ziel ist es, für die einzelnen Texte zu

³⁸¹ Zu diesem Thema vgl. U. Berges, Synchronie und P.C. Counet/ders. (Hg.), One Text.

ermitteln, was „vergeben“ in diesen bedeutet, mit welchen anderen Vorgängen (wie Sühne, Versöhnung, Neuanfang, Reue etc.) es verbunden ist, wem es unter welchen Bedingungen gewährt wird und auf welche Art von Vergehen es reagiert. Um die Vielfalt der „Theologien der Vergebung“ darzustellen, werden hier alle AT-Texte berücksichtigt. Da es allerdings nicht möglich ist, alle mit derselben Sorgfalt zu behandeln, werden hier vier Texte herausgegriffen und einer ausführlichen Analyse unterworfen. An erster Stelle steht Ex 32–34, in dem die „Urszene“ der Sünde gegen JHWH in der Bundesbeziehung des Volkes und der Umgang mit dieser dargestellt wird und in dem auch das erste Mal die Wurzel סלה vorkommt.

Als zweites kommt das Verständnis der Vergebung in den Psalmen genauer in Blick. Die Psalmen verstehen in ihrer Gattung als Gebete Vergebung als eine Eigenschaft JHWHs, die dem einzelnen Beter (der aber auch immer ein Teil der Gemeinschaft Israels bleibt) zugute kommt. Wegen des besonderen Bezugs zum Alltagsleben soll hier als Beispiel einer der Wallfahrtspsalmen, der Ps 130, dienen.

Der nächste Text, der durch seine zentrale Stellung und theologische Aussage besticht, ist die Zusage des neuen Bundes und der Vergebung in Jer 31,31–34. Dieser Text ist vor allem wegen der Verbindung bedeutend, die er zwischen einem neuen Bund und der Vergebung sieht.

Der letzte Text, der eine ausführlichere Analyse erfährt, ist Am 7–9. In diesem Textabschnitt ist die entscheidende Frage aufgeworfen, ob Vergebung geschieht oder verweigert wird, welche Grenzen der Vergebung gesetzt werden und wie Vergebung mit Strafe zusammenhängt. Außerdem ist es nach dem christlichen Kanon der letzte Text, in dem die Wurzel סלה vorkommt.

Alle anderen Stellen, in denen סלה Erwähnung findet, werden kürzer abgehandelt und zwar vor allem mit einem geschärften Blick im Bezug auf die zu Anfang ausgearbeiteten Fragen.

4.1 Ex 32–34: Die „Urszene“ der Vergebung

4.1.1 Übersetzung

32,1 Und es sah das Volk,
dass Mose säumt vom Berg herunterzusteigen.
Und es versammelte sich das Volk gegen Aaron
und sie sagten ihm:
„Steh auf,
mach uns Götter,
die vor uns gehen,
denn dieser Mose, der Mann,

- der uns aus dem Land Ägypten hinaufgeführt hatte,
wir wissen nicht,
was mit ihm ist.“
Und Aaron sagte ihnen:
„Reißt ab goldene Ringe,
die in den Ohren eurer Frauen, Söhne und Töchter (sind),
und bringt sie zu mir.“
- 3 Und das ganze Volk nahm die Ringe ab,
die in ihren Ohren (waren),
und brachten (sie) zu Aaron.
- 4 Und er nahm es aus ihren Händen
und bearbeitete es mit dem Griffel
und machte es zu einem Kalb, einem Gussbild.
Und sie sagten:
„Dies (sind) deine Götter, Israel,
die dich hinaufgeführt haben aus dem Land Ägypten!“
- 5 Und Aaron sah (es)
und er baute davor einen Altar.
Und Aaron rief (aus)
und sagte:
„Ein Fest für JHWH ist morgen!“
- 6 Und sie machten sich auf am nächsten Morgen
und opferten Brandopfer
und brachten Mahlopfere
und das Volk setzte sich
um zu essen
und zu trinken
und sie machten sich auf um sich zu amüsieren.
- 7 Und JHWH redete zu Mose:
„Geh,
steig hinab,
denn es handelt schlecht/verdirbt sich dein Volk,
das du hinaufgeführt hast aus dem Land Ägypten.
Schnell wichen sie ab von dem Weg,
den ich ihnen geboten hatte.
Sie machten sich ein Kalb, ein Gussbild
und warfen sich vor ihm nieder
und opferten ihm
und sagten:
„Das sind deine Götter, Israel,
die dich hinaufgeführt haben aus dem Land Ägypten!“
- 9 Und JHWH sagte zu Mose:
„Gesehen habe ich dieses Volk
und siehe: Ein Volk mit starrem Nacken ist es.
10 Und jetzt verschaff mir Ruhe
und mein Zorn wird gegen sie entbrennen
und sie verschlingen.
Und dich werde ich zu einem großen Volk machen.“
- 11 Und Mose besänftigte das Angesicht JHWHs, seines Gottes,
und sagte:
„Warum lässt du, JHWH, deinen Zorn gegen dein Volk entbrennen,
das du herausgeführt hast aus dem Land Ägypten mit großer Kraft und starker
Hand?
12 Warum sollen die Ägypter sagen:
„Zum Bösen hat er sie herausgeführt,
um sie in den Bergen zu erschlagen
und um sie zu vertilgen vom Angesicht der Erde.’
Kehr ab vom Entbrennen deines Zornes
und lass dich das Böse für dein Volk reuen.
13 Gedenke Abrahams, Isaaks und Israels, deiner Knechte,
denen du bei dir geschworen hast
und zu denen du geredet hast:

- ,Eure Nachkommen werde ich zahlreich machen wie die Sterne des
Himmels
und dieses ganze Land,
von dem ich gesprochen habe,
werde ich euren Nachkommen geben
und sie werden mein Erbe sein für die Ewigkeit.’“
- 14 Und JHWH ließ sich das Böse reuen,
von dem er geredet hatte,
seinem Volk zu tun.
- 15 Und er wandte sich um
und es stieg hinab Mose von dem Berg
und die zwei Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand,
Tafeln von ihren beiden Seiten beschrieben,
von vorne und von hinten waren sie beschrieben.
- 16 Und die Tafeln, sie waren Werk Gottes
und die Schrift, Schrift Gottes war sie,
geritzt auf die Tafeln.
- 17 Und Josua hörte die Stimme des Volkes in seinem Lärm
und er sagte zu Mose:
- „Kriegesgeschrei ist im Lager!“
- 18 Und er sagte:
„Es ist kein Klang von Siegesgesängen,
und es ist kein Klang von Gesang der Niederlage,
Klang von Gesang höre ich!“
- 19 Und es war,
als er sich dem Lager näherte,
und er sah das Kalb, ein Gussbild,
da entbrannte der Zorn des Mose.
Und er ließ fallen aus seiner Hand die Tafeln
und zerbrach sie unter dem Berg.
- 20 Und er nahm das Kalb,
das sie gemacht hatten
und verbrannte es im Feuer
und zermalmte es bis zum Pulver
und er streute es auf das Wasser
und gab es den Söhnen Israels zu trinken.
- 21 Und Mose sagte zu Aaron:
„Was hat dir dieses Volk angetan?
Ja, du hast große Sünde über es kommen lassen!“
- 22 Und Aaron sagte:
„Nicht entbrenne der Zorn meines Herrn!
Du kennst das Volk,
dass es im Bösen ist.
- 23 Und sie sagten mir:
„Mach uns Götter,
die vor uns gehen!
Denn dieser Mose, der Mann,
der uns aus dem Land Ägypten hinausgeführt hat,
wir wissen nicht,
was mit ihm ist.’
- 24 Und ich sagte zu ihnen:
„Wer Gold hat,
nehme es ab!’
Und sie gaben es mir
und ich habe es im Feuer gegossen
und dieses Kalb kam heraus.
- 25 Und Mose sah das Volk,
dass es nachlässig war,
dass Aaron es nachlässig werden ließ,
um es für seine Widersacher zur Schande zu machen.
- 26 Und Mose stellte sich in das Tor des Lagers
und sagte:

- „Wer für JHWH ist,
zu mir!“
- 27 Und es versammelten sich bei ihm alle Söhne Levis.
Und er sagte ihnen:
„So spricht JHWH, der Gott Israels:
Jeder soll sein Schwert umbinden:
Geht durch
und durchquert das Lager vom Tor zum Tor
und erschlagt jeder seinen Bruder und jeder seinen Nächsten und jeder seinen
Verwandten.“
- 28 Und die Söhne Levis taten nach dem Wort des Mose.
Und es fielen aus dem Volk an dem Tag an die 3000 Mann.
- 29 Und Mose sagte:
„Füllt eure Hände heute für JHWH,
weil jeder gegen seinen Sohn und seinen Bruder (war),
um euch heute Segen zu geben.“
- 30 Und es war am folgenden Tag
und Mose sagte zum Volk:
„Du hast eine große Sünde (חטאת) gesündigt.
Und jetzt werde ich zu JHWH hinaufsteigen,
vielleicht möchte ich eure Sünde von euch sühnen (כפר).“
- 31 Und Mose kehrte zurück zu JHWH
und sagte:
„Ach, dieses Volk hat eine große Sünde gesündigt
und hat für sich goldene Götter gemacht.
- 32 Und nun, wenn du ihre Sünde tragen möchtest,
und wenn nicht,
tilge mich doch aus deinem Buch,
das du geschrieben hast.“
- 33 Und JHWH sagte zu Mose:
„Nur wer gegen mich gesündigt hat,
den werde ich aus meinem Buch tilgen.
- 34 Und jetzt geh
und führe das Volk,
wohin ich dir gesagt habe.
Siehe, mein Bote geht vor deinem Angesicht.
Und am Tag meiner Heimsuchung werde ich ihre Sünde an ihnen heimsuchen.“
- 35 Und JHWH schlug das Volk dafür,
dass sie das Kalb gemacht hatten,
das Aaron gemacht hatte.
- 33,1 Und JHWH redete zu Mose:
„Geh,
ziehe hinauf von hier, du und das Volk,
das du heraufgeführt hast aus dem Land Ägypten in das Land,
von dem ich geschworen habe Abraham, Isaak und Jaakob:
„Euren Nachkommen werde ich es sicher geben.“
- 2 Und ich sende vor dir einen Boten,
und ich vertreibe die Kanaaniter und Amoriter und Hetiter und Perisiter und Hiwiter
und Jebusiter,
- 3 bis in das Land fließend von Milch und Honig.
Denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen,
denn du bist ein Volk mit starrem Nacken,
damit ich dich nicht auf dem Weg verzehre.“
- 4 Und das Volk hörte diese schlechte Nachricht
und sie trauerten
und keiner legte seinen Schmuck an.
- 5 Und JHWH sagte zu Mose
„Sage den Söhnen Israels:
„Ihr (seid) ein Volk mit starrem Nacken;
wenn ich einen Augenblick hinaufziehe in deiner Mitte,
dann werde ich dir ein Ende machen.
Und nun lege deinen Schmuck ab von dir

- und ich werde erkennen,
was ich mit dir machen soll.’“
- 6 Und die Söhne Israels legten ihren Schmuck ab vom Berg Horeb.
7 Und Mose nahm das Zelt
und schlug es auf außerhalb des Lagers, fernab vom Lager,
und nannte es das Zelt der Begegnung.
Und es war:
Jeder, der JHWH suchte,
ging hinaus zum Zelt der Begegnung,
das außerhalb des Lagers (war).
- 8 Und es war:
Immer wenn Mose zum Zelt hinausging,
standen alle aus dem Volk auf
und jeder stellte sich an den Eingang seines Zelts
und sie schauten,
bis er zum Zelt kam.
- 9 Und es war:
Immer wenn Mose zum Zelt kam,
stieg eine Wolkensäule hinab und blieb am Eingang des Zelts stehen
und er redete mit Mose.
- 10 Und das ganze Volk sah die Wolkensäule stehend am Eingang des Zeltes
und das ganze Volk stand auf
und warf sich nieder, jeder am Eingang seines Zelts.
- 11 Und JHWH redete zu Mose von Angesicht zu Angesicht
so wie ein Mensch mit seinem Nächsten redet
und er kehrte zurück ins Lager.
Und sein Diener Josua, der Sohn Nuns, der junge Mann, soll nicht fortgehen aus der Mitte
des Zeltes.
- 12 Und Mose sagte zu JHWH:
„Siehe,
du sagtest zu mir:
„Führe dieses Volk hinauf!’
Aber du hast mich nicht wissen lassen,
wen du mit mir schickst.
Du hast gesagt:
„Ich kenne dich beim Namen
und auch hast du Gnade gefunden in meinen Augen.’
13 Und nun, wenn ich doch Gnade gefunden habe in deinen Augen,
lass mich doch dein Wort erkennen
und ich werde dich erkennen,
denn ich habe Gnade gefunden in deinen Augen.
Und siehe,
ja, dieses Volk ist dein Volk.“
- 14 Und er sagte:
„Mein Angesicht wird gehen,
ich werde dir Ruhe gewähren.“
- 15 Und er sagte zu ihm:
„Wenn dein Angesicht nicht geht,
sollen wir nicht hinaufziehen von hier.
- 16 Und woran sollte man etwa erkennen,
dass ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, ich und dein Volk,
wenn nicht in deinem Gehen mit uns?
Und so werden wir unterschieden sein, ich und dein Volk, unter allen Völkern,
die auf der Erdoberfläche sind.“
- 17 Und JHWH sprach zu Mose:
„Auch dieses Wort,
das du geredet hast,
werde ich tun,
denn du hast Gnade gefunden in meinen Augen
und ich kenne dich beim Namen.“
- 18 Und er sagte:
„Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!“

- 19 Und er sagte:
 „Ich lasse meine ganze Güte (טוֹבִי) an deinem Angesicht vorbeiziehen
 und ich werde vor dir den Namen JHWH ausrufen:
 „Ich bin gnädig, wem ich gnädig sein werde
 und ich erbarme mich, wem ich mich erbarmen werde.““
- 20 Und er sagte:
 „Du kannst nicht mein Angesicht sehen.
 Denn nicht sieht mich ein Mensch/Erdling
 und lebt.“
- 21 Und JHWH sagte:
 „Siehe, ein Platz bei mir,
 auf den Felsen sollst du dich hinstellen.
- 22 Und es wird sein beim Vorüberzug meiner Herrlichkeit:
 Ich werde dich in den Felsenspalt stellen
 und werde meine Hand über dich decken bis zu meinem Vorüberzug.
- 23 Und ich werde meine Hand fort tun
 und du siehst mein Nachher.
 Und mein Angesicht wird nicht sichtbar sein.“
- 34,1 Und JHWH sagte zu Mose:
 „Hau dir zwei Stentafeln zu so wie die ersten,
 und ich schreibe auf die Tafeln die Worte,
 die auf den ersten Tafeln waren,
 die du zerbrochen hast.
- 2 Und sei bereit für den Morgen
 und steige am Morgen auf den Berg Sinai
 und warte auf mich dort auf dem Gipfel des Berges.
- 3 Und keiner soll mit dir hinaufsteigen
 und es soll auch keiner auf dem ganzen Berg erscheinen
 Und auch das Kleinvieh und das Großvieh soll nicht weiden auf dem Fuße dieses
 Berges.“
- 4 Und er haute zwei Steintafeln zu wie die ersten.
 Und es stand Mose am Morgen auf
 und stieg hinauf auf den Berg Sinai,
 wie ihm JHWH befohlen hatte,
 und er nahm in seine Hand zwei Steintafeln.
- 5 Und JHWH stieg hinab in einer Wolke
 und stellte sich dort mit ihm hin
 und er rief den Namen JHWH aus.
- 6 Und JHWH zog an seinem Angesicht worüber
 und er rief aus:
 „JHWH, JHWH,
 ein barmherziger und gnädiger El,
 langsam zum Zorn und reich an Güte (חסד) und Treue.
 Bewahrend Güte (חסד) Tausenden,
 tragend Schuld (עון) und Frevel (פֶּשַׁע) und Sünde (הַטָּאָה),
 aber er lässt gewiss nicht ungestraft,
 prüfend die Schuld der Väter an Söhnen, und Sohnessöhnen bis zu den Dritten und
 Vierten.“
- 8 Und Mose beeilte sich
 und neigte sich zur Erde
 und warf sich nieder.
- 9 Und er sagte:
 „Wenn ich doch Gnade gefunden habe in deinen Augen, mein Herr,
 gehe doch, mein Herr, in unserer Mitte.
 Denn ein Volk mit starrem Nacken ist es,
 und du vergibst unsere Schuld und unsere Sünde
 und lässt uns dein Eigentum sein.“
- 10 Und er sagte:
 „Siehe, ich schließend einen Bund vor deinem ganzen Volk,
 ich werde Wundertaten tun,
 die nicht geschaffen wurden auf der ganzen Erde und unter allen Völkern.
 Und es wird sehen das ganze Volk,

- in dessen Mitte du bist,
 die Werke JHWHs.
 Ja, es wird furchtbar,
 was ich mit dir mache.
- 11 Bewahre für dich,
 was ich dir heute gebiete.
 Siehe, ich vertreibend vor dir die Ammoriter und Kanaaniter und Hetiter und
 Perisiter und Hiwiter und Jebusiter.
- 12 Hüte dich,
 dass du keinen Vertrag schließt mit den Anwohnern der Landes,
 in das du kommst,
 damit er nicht zum Stolperstein in deiner Mitte wird.“
- [...]
- 27 Und JHWH sagte zu Mose.
 „Schreibe für dich diese Worte auf,
 denn aufgrund dieser Worte schließe ich mit dir einen Bund und mit Israel.“
- 28 Und er war dort mit JHWH vierzig Tage und vierzig Nächte,
 Brot hat er nicht gegessen
 und Wasser hat er nicht getrunken.
 Und er schrieb auf die Tafel die Worte des Bundes, die zehn Worte.
- 29 Und es war,
 als Mose hinabstieg vom Berg Sinai,
 und die zwei Tafel des Zeugnisses (waren) in Moses Hand,
 und als er hinabstieg von dem Berg,
 wusste Mose nicht,
 dass sein Gesicht mit Licht strahlte,
 wenn er mit ihm redete.
- 30 Und es sah Aaron und alle Söhne Israels Mose
 und siehe, sein Gesicht strahlt mit Licht
 und sie fürchteten sich ihm zu nähern.
- 31 Und Mose rief sie
 und Aaron und alle Fürsten in der Gemeinde kehrten sich ihm zu
 und Mose redete zu ihnen.
- 32 Danach näherten sich alle Söhne Israels
 und er wies ihnen alles an,
 was JHWH mit ihm auf dem Berg Sinai geredet hatte.
- 33 Und Mose beendete die Rede mit ihnen
 und legte eine Bedeckung auf sein Angesicht.
- 34 Und wann immer Mose vor das Angesicht JHWHs ging
 um mit ihm zu reden,
 entfernte er die Bedeckung bis zu seinem Hinausgehen.
 Und er ging hinaus
 und redete zu den Söhnen Israels,
 was er angewiesen hatte.
- 35 Und die Söhne Israels sahen das Gesicht des Mose,
 dass das Gesicht des Mose mit Licht strahlt,
 und Mose legte die Bedeckung auf sein Angesicht zurück,
 bis er ging um mit ihm zu reden.

4.1.2 Die Bedeutung des Textes

Die Kapitel 32–34 des Exodusbuches wurden in der literarkritisch ausgerichteten Forschung über Jahrzehnte vernachlässigt. Das Interesse an der ältesten Überlieferung und die gleichzeitige Beurteilung der Sinai-Perikope als einen

Einschub³⁸² haben dazu geführt, dass sie nur am Rande wahrgenommen wurde. Die Einschätzung *G. von Rads* zu diesem Thema kann als repräsentativ für die ältere Forschung gelten:

„An diesen, wie gesagt geschlossenen Erzählblock sind in Kapiteln 32–34 mehrere kleinere Erzählungsstücke angefügt, die zwar zum Sinai gehören, aber mit der eigentlichen Sinaioffenbarung nur im losen Bezug stehen.“³⁸³

Demgegenüber schätzen die kompositionsorientierten Forschungsansätze der letzten Jahre eben diese Kapitel genau gegenteilig ein. Die Sünde Israels und die Auseinandersetzung des Mose mit JHWH um eine Fortsetzung der Beziehung nach der Sünde rücken – vor allem wegen ihres theologisch höchst brisanten Inhalts – immer mehr ins Zentrum der Forschung. Das zeigen nicht zuletzt die zwei in den letzten Jahren erschienen Monografien, die sich ausschließlich mit den Gottesprädikationen in Ex 34,6ff beschäftigen und sie als einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis weiterer Texte des Esten Testaments deuten,³⁸⁴ und auch die im letzten Jahr erschienene Arbeit, die sich mit dem Zusammenhang von Sünde und Vergebung in Ex 32–34 beschäftigt.³⁸⁵

Für das Verständnis der Vergebung – und somit auch für diese Arbeit – spielt Ex 32–34 eine besondere Rolle. Der Text Ex 32–34 bildet das Herzstück der Geschichte Israels mit JHWH. Wenn die Sinai-Erzählung als ganze die Konstituierung dieser Geschichte beschreibt und in sie alle grundlegenden Verheißungen aber auch Konflikte hineinlegt, dann reflektieren die Kap. 32–34 vor allem die Situation der ersten „großen Sünde“ und den Umgang Gottes mit dieser.³⁸⁶ Die Sünde, die in dieser Erzählung als die Erschaffung des Goldenen Kalbes beschrieben wird, stellt eine grundlegende Störung der Beziehung zwischen JHWH und Israel dar. Der Bruch ereignet sich vor allem auf zwei Ebenen. Zum einen wird die bisherige Geschichte mit JHWH, die sich im Exodus als sein rettendes Handeln an Israel zeigt, in Abwesenheit des Mose, der bisher für die Vermittlung zwischen dem Volk und JHWH zuständig war und das Geschehen deutete, ohne ihn nicht mehr erinnert und der Exodus wird stattdessen der von Aaron hergestellten Statue zugeschrieben. Weil der Bund mit Israel in der Exodusperspektive geschlossen wurde, stellt die

³⁸² „Es scheint, als ob die Wallfahrt zum Sinai in der ältesten Sage überhaupt keine Stelle gehabt habe.“ *J. Wellhausen*, *Israelitische und jüdische Geschichte* 12; vgl. auch *K. Schmid*, *Israel* 10–11.

³⁸³ *G. von Rad*, *Theologie I* 202.

³⁸⁴ *R. Scoralick*, *Gottes Güte und M. Franz*, *Der barmherzige Gott*.

³⁸⁵ *M. Konkel*, *Sünde*.

³⁸⁶ *J.C. Gertz* formuliert folgendermaßen: „Die Affäre um das goldene Kalb und das, was daran hängt, also die Auseinandersetzung um Jahwes Gegenwart bei seinem Volk und Jahwes Vergebung, steht im Gesamtaufriß der Sinaiperikope an exponierter Stelle.“ (*Beobachtungen* 88)

Zuschreibung der Rettung an das Goldene Kalb einen Bundesbruch dar.³⁸⁷ Zum anderen versucht das Volk die Unverfügbarkeit JHWHs zu durchbrechen. Auch wenn der Ausruf Aarons in Ex 32,5 darauf hindeutet, dass das Kalb nicht als eine fremde Gottheit, sondern als ein JHWH-Bild verstanden wurde,³⁸⁸ ist die Richtung, in die sich die Beziehung zwischen dem Volk und JHWH entwickelt, verfehlt. Das Volk erträgt die Abwesenheit des Mose und das Nicht-Wissen um sein Schicksal nicht und stellt eine sichtbare und verfügbare Gottheit her, statt sich an das „Sehen“ des Exodus-Geschehens zu erinnern (vgl. Ex 19,4). Somit kann die Sünde als Geschichtsvergessenheit und ein Versuch, Gott sichtbar und verfügbar zu machen, gedeutet werden.³⁸⁹ Das Ringen JHWHs um eine weitere Beziehung mit Israel, die Entdeckung seiner Barmherzigkeit und Gnade und die Vergebung sind die Elemente, die das weitere Geschehen zwischen JHWH und dem Volk konstituieren.

In Ex 34,9 wird zum ersten Mal im Pentateuch³⁹⁰ die Wurzel סלל gebraucht. Wie schon beobachtet, wird die Problematik der Vergebung in den meisten Texten auf dem Hintergrund der Problematik des Bundes zwischen Israel als Volk und JHWH gezeigt. Der (fast) direkte Anschluss von Ex 32–34 an die Erzählung des Bundesschlusses in Ex 19–24 möchte auch diesen Text in der Bundesperspektive gelesen wissen. Die Sinai-Perikope ist mit der Darstellung des Erschaffens des Goldenen Kalbes auf dem Hintergrund des Bundesschlusses somit ein Paradigma des Umgangs mit der Schuld in der Beziehung Israel – JHWH.³⁹¹

Die Auseinandersetzung mit der Schuld des Volkes wird freilich nicht nur in Ex 34,9 ausgetragen, wo die Wurzel סלל vielmehr das Ende der Auseinandersetzung zwischen Mose als Fürbitter für das Volk und JHWH markiert. Der ganze Text ist ein fiktiver Durchgang durch viele Möglichkeiten von JHWHs Reaktion auf die Schuld des Volkes. Die Gestalt des Textes (in seiner Endfassung) bietet eine Mischung aus Erzählung und Dialogen, wobei die Dialoge zwischen Mose und

³⁸⁷ Zu diesem Verständnis s. Ex 19,4, wo der Bund mit folgender Einleitung vorbereitet wird: „Ihr selbst habt gesehen, was ich Ägypten angetan habe. Dann habe ich euch auf Geiersflügeln getragen und euch zu mir gebracht.“ Auch der Zusammenhang zwischen Kap. 19 und dem Anfang des Dekalogs rückt die Exodusperspektive ins Zentrum des Bundesschlusses, vor allem wenn Ex 20 als Inhalt dessen gelesen wird, was Mose zum Volk sagt: „Und dann stieg Mose hinab zum Volk und sagte ihnen: Da sprach Gott all diese Worte: Ich bin JHWH, dein Gott, der dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus.“ (Ex 19,25–20,2, Übersetzung *Ch. Dohmen*)

³⁸⁸ Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 198–299.

³⁸⁹ Zu weiteren Komponenten des Vergehens s.u.

³⁹⁰ Zum ersten Mal bezieht sich hier auf eine Lektüre der Endgestalt des Textes, es soll keine diachrone Angabe sein.

³⁹¹ *W. Groß* beschreibt die Dynamik dieser Perikope mit der Abfolge Berit – „große Sünde“ – Fürbitte – Berit. (Zukunft 13)

JHWH den Weg der Wiederherstellung der Beziehung Israel – JHWH rekonstruieren. Die Dynamik der Dialoge zeigt eine innere Entwicklung in JHWH selbst von dem Wunsch nach der Vernichtung des Volkes (אכל: Ex 32,10) bis zum Tragen seiner Schuld (נשא עון ופשע וחטאה: Ex 34,7) und einem Bundesschluss (Ex 34,10). Diese Dynamik des Textes sowie die Bedeutung der Vergebung im Kontext der Wiederherstellung der Beziehung zwischen JHWH und Israel sollen hier näher beleuchtet werden.

Der Blick auf den Text soll in zwei Schritten erfolgen. Eine synchrone Einordnung des Textes soll seine innere Dynamik darlegen und den Weg der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk an diesem paradigmatischen Beispiel nachzeichnen: Mit dem Blick auf die Konstituierung dieser Beziehung v.A. in Ex 3 soll die Störung der Beziehung und die Reflexion auf diese in Ex 32 untersucht werden sowie die erneute Konstituierung in Ex 33 und 34. Nur so scheint es möglich zu sein, die Bedeutung der Vergebung zu ermitteln. Eine diachrone Einordnung soll danach die theologische Reflexion des Textes einer bestimmten geschichtlichen Situation zuordnen und somit der Frage nach dem vergebenden Gott einen theologiegeschichtlichen Kontext geben. Die synchronen sowie die diachronen Schritte, in denen dieser Text untersucht wird, erheben angesichts der Forschungslage, v.A. im Hinblick auf die diachrone Untersuchung, keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Die Analysen sowie die Rezeption der bisherigen Forschung sind der Fragestellung nach der Rolle der Vergebung im jeweiligen Kontext unterordnet. Der Text wird im Folgenden in vier Schritten untersucht: Sein Kontext (4.1.3), seine Gliederung (4.1.4), die innere Dynamik (4.1.5) und die diachrone Einordnung (4.1.6). Zum Schluss werden diese Schritte in einem Fazit (4.1.7) im Hinblick auf die von Derridas Philosophie her formulierten Fragen ausgewertet.

4.1.3 Kontext

Die Einordnung der Bitte um Vergebung, wie sie in Ex 34,9 vorgetragen wird, in den Kontext der vorausgehenden und nachfolgenden Textpassagen soll an dieser Stelle keine reine exegetische Übung sein. Das Ziel dieser Untersuchung ist die Ermittlung dessen, was „vergeben“ (סלח) im Alten Testament bedeutet. Das systematisch-theologische Interesse steht dabei im Vordergrund. Vergebung wird zu Anfang dieser Untersuchung als ein Vorgang verstanden, der zwischen dem Vergebenden und dem

Schuldigen geschieht, der die Beziehung zwischen den beiden Parteien verändert und gleichzeitig die Schuld nicht aus den Augen verliert. Die Frage, wie sich die Parteien aufeinander beziehen, wie sich ihre Beziehung in den durch die Schuld und Vergebung markierten Abschnitten (vor der Schuld – nach der Schuld – nach der Vergebung) verändert und was mit der Schuld durch die Vergebung geschieht, soll am Beispiel von Ex 32–34 paradigmatisch untersucht werden. Deswegen ist der Kontext der Vergebungsbitte von großer Bedeutung. Vor allem die Abschnitte, die die Beziehung vor der Schuld beschreiben, die Störung durch die Schuld und die Neugestaltung nach der Schuld und Vergebung müssen mitbeachtet werden, wenn Vergebung nicht nur ein leerer Begriff bleiben soll.

Die grobe Einordnung der Texteinheit Ex 32–34 in ihren Kontext soll hier der Einfachheit halber dem Kommentar von *Ch. Dohmen* folgen, der weniger die diachrone Einordnung der Einzelteile in den Vordergrund stellt, sondern Ex 32–34 in seinem jetzigen Kontext liest und auslegt. Diese Lektüre bringt dann die Dynamik des Endtextes besonders gut zum Ausdruck. Vor allem die Einbettung des Textes in sein Umfeld, in dem es um den Bau des Heiligtums geht, ermöglicht es, die Auseinandersetzung um Schuld und Vergebung auch als ein Thema von Kultvorschriften zu verstehen.

Ex 32–34 ist ein Teil der Erzählung Ex 19–40, die sich am Sinai abspielt. In diesen Kapiteln kommen zwei – auf den ersten Blick unterschiedliche – Themen zur Sprache. Das erste ist der Bundesschluss zwischen JHWH und seinem Volk, die darauf folgende Theophanie, der erste Bruch des Bundes, Moses Auseinandersetzung mit JHWH und schließlich ein erneuerter Bundesschluss. Das zweite Thema ist das Heiligtum: Mose erhält in diesen Kapiteln genaue Anweisungen für den Bau und diese werden auch ausgeführt. Diese zwei Themen stehen nicht einfach nebeneinander, sondern der Erzählzusammenhang von Bundesschluss – Sünde – Fürbitte – Bundesschluss, in dem das Geschehen zwischen Volk und JHWH im Vordergrund steht, wird nach dem ersten Bundesschluss (Ex 24) unterbrochen; der Leser wird in die Mose-Perspektive allein auf dem Berg mit JHWH versetzt und über den Bau des Heiligtums angewiesen. In Kap. 32 kehrt die Perspektive zurück zum Volk, seiner Sünde und dem Kampf um das Weiterbestehen der Beziehung zu JHWH. Ab Kap. 35 wird dann das Heiligtum nach den vorigen Anweisungen errichtet. Wie *Ch. Dohmen* in seinem Kommentar betont, ist die „Unterbrechung“ durch die Anweisungen für das Heiligtum kontextuell kein Fremdkörper: Nach dem

Bundesschluss geht es vorwiegend um die Frage der Anwesenheit Gottes bei seinem Volk; das Heiligtum steht nun für diese.³⁹² So ist es auch nur konsequent, dass, nachdem die Frage der Anwesenheit Gottes bei seinem Volk nach der Sünde geklärt und eine Perspektive für das weitere Mitgehen JHWHs mit dem Volk entwickelt wurde, die Erzählung den Bau des Heiligtums folgen lässt. *J.C. Gertz* weist auf die Kontrastierungen hin, die die Anfertigung des Goldenen Kalbs als eine Gegenhandlung zu dem Bau des Heiligtums erscheinen lässt.³⁹³ Die Kapitel 32–34 sind zudem nicht ohne den Kontext des Bundesschlusses in 19–24 zu verstehen. Die Perspektive der Sünde ist nur auf dem Hintergrund des Bundes deutlich, wie noch im weiteren Verlauf zu zeigen sein wird.

4.1.3.1 Inhaltliche Verknüpfung mit dem Kontext: Einige Leitwörter der Perikope

Einige Leitwörter, die die Beziehung zwischen dem Volk und JHWH im Laufe des Buches Exodus beschreiben, kommen auch in Kap. 32–34 vor. Der Wandel in ihrem Gebrauch weist auch auf die Entwicklung der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk hin, die über die Kap. 32–34 hinausgeht. Am deutlichsten kann man dies an den Leitwörtern „sehen“ und „mein Volk“/„dein Volk“ nachvollziehen.

4.1.3.1.1 „Sehen“ (ראה)

Die ganze Perikope wird durch das Motiv des Sehens geprägt. „Sehen“ ist in diesem Kontext ein Lexem, das Beziehung zum Ausdruck bringt. Das „Sehen“ wird allen Aktanten des Textes an unterschiedlichen Stellen zugeschrieben. Die wechselnde Perspektive dieses Wortes deutet *M. Konkel* folgendermaßen:

„ראה wird sich innerhalb von Ex 32 zum Schlüsselwort entwickeln, das die jeweilige *subjektive* Wahrnehmung bezeichnet.“³⁹⁴

Beim Volk führt das Sehen der Abwesenheit des Mose in Ex 32,1 zu einem Wunsch nach sichtbaren Zeichen der Anwesenheit eines Schutzes. An dieser Stelle erinnert sich das Volk weder an das Sehen bei der Theophanie in Ex 20,18.22 noch an das Sehen des Exodus, das in Ex 19,4 als Grundlage des Bundes von JHWH angeführt wurde. Das Sehen Aarons (Ex 32,5), der das Goldene Kalb und die Aussage des Volkes „dies sind deine Götter Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten“ wahrnimmt, führt ihn zur Gründung eines Anti-Kultes. Das Sehen ist auch

³⁹² Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 38–39.281–282.

³⁹³ *J.C. Gertz*, Beobachtungen 88–91.

³⁹⁴ *M. Konkel*, Sünde 51.

die Wahrnehmung, die bei JHWH eine Reaktion hervorruft, die sich in einem deutlichen Kontrast zu Ex 3 befindet: War es dort der Anblick des Elends des Volkes, der JHWH als Motivation zum Exodus diente, begründet hier das Sehen des Volkes und seiner Widerspenstigkeit die Vernichtungsabsicht JHWHs.

Der Anblick des Kalbes und des Volkes führt Mose zu einer doppelten Zornesreaktion.

Das Volk, das unbedingt etwas sehen wollte, bekommt nun die Unmöglichkeit einer Anwesenheit JHWHs im Lager zu sehen, indem es die Wolke am Eingang des Zeltes der Begegnung sieht. Mose mahnt JHWH an, zu sehen: Zum einen soll er seine Rolle beim Auszug sehen, den er initiiert hatte, zum anderen die Tatsache, dass Israel sein Volk ist.

Das Motiv des Sehens wird in der Theophanie konzentriert: Auch Mose will das, was das Volk wollte, nämlich „sehen“, und zwar die „Herrlichkeit JHWHs“. Hier kann man an dem Motiv des Sehens eine Entwicklung gegenüber Ex 3 ablesen: Reichte dort Mose die „Erscheinung“ des brennenden und nicht verbrennenden Dornbusches, die er gesehen hatte, dazu, sein Gesicht zu verbergen, möchte er jetzt unverhüllt das Innerste JHWHs, nämlich seine Herrlichkeit sehen. JHWH besteht aber auf der Unmöglichkeit des Sehens des Angesichts, alles, was Mose bei der Epiphanie wahrnehmen soll, wird nicht mit dem Wort „sehen“ verbunden: bis auf das „Hinterher“ JHWHs.

In 34,10 sagt JHWH dem Volk das Sehen der Wundertaten zu, die alles bisher Dagewesene übertreffen. Und nachdem Mose alle Anweisungen aufschreibt, aufgrund derer JHWH mit ihm und mit dem Volk den (neuen/erneuerten) Bund schließt, und er mit den Tafeln vom Berge herabsteigt, sehen Aaron und das Volk, „dass die Haut seines Gesichtes strahlte, dass er mit ihm gesprochen hatte“ (Ex 34,29, Übersetzung *Ch. Dohmen*). Somit wird in dem Motiv des Sehens immer wieder zum Ausdruck gebracht, dass das einzige, was es zu sehen gibt, die Geschichte mit JHWH, nicht aber sein Bild oder Antlitz sein kann. JHWHs Sehen des Volkes wird vom Sehen des Elends zum „realistischen“ Sehen seiner „Halsstarrigkeit“. Mose wächst durch das Sehen bis zum Verständnis der Vergebungsbereitschaft JHWHs. Das Volk wird in seinem Sehen immer wieder auf Mose als Mittler hingewiesen.

4.1.3.1.2 „Mein Volk“ (עמי)

Die Bezeichnung „mein Volk“ in Bezug auf JHWH ist ein fester Bestandteil der Exodus-Geschichte. Sowohl bei der Berufung des Mose (Ex 3,7.10) wie auch durch die ganze Auseinandersetzung mit dem Pharao zieht sich die Beziehung JHWHs zu „seinem“ Volk hindurch. Dagegen bringt der Dialog in Ex 32,7–14 eine deutliche Verschiebung dieses besonderen Besitzverhältnisses: JHWH ordnet das Volk dem Mose zu („dein Volk“ in Ex 32,7) und bezeichnet es als „dieses Volk“ (Ex 32,9). Demgegenüber versucht Mose diese Perspektive umzukehren und beharrt auf der Bezeichnung „dein Volk“ in Bezug auf JHWH (Ex 32,11.12). Der narrative Ausgang der Auseinandersetzung lässt das Volk auch JHWH zugehören („sein Volk“ in Ex 32,14). Aber auch Mose ändert seine Einschätzung des Volkes und in Ex 32,21 und 31 bezeichnet er selbst das Volk als „dieses Volk“.³⁹⁵ In der weiteren Auseinandersetzung zwischen Mose und JHWH ab Ex 32,31 wird das Volk weder JHWH noch Mose zugeordnet, sondern wird einfach als „das Volk“ bezeichnet. Im dritten Dialogteil in Ex 33,12–13 bemüht sich Mose eben diese Perspektive zu ändern und das Volk von „diesem Volk“ (Ex 33,12)/„dieser Nation“ (Ex 33,13) zu „deinem Volk“ (Ex 33,13) in Bezug auf JHWH werden zu lassen. Auch im weiteren Verlauf des Dialogs beharrt Mose auf der Zuordnung des Volkes zu JHWH (Ex 33,16) und betont dessen Sonderstellung unter anderen Völkern (Ex 33,16). Auf diese Rede bekommt Mose auch eine allgemein-zustimmende Antwort („Auch diese Worte, die du geredet hast, werde ich tun.“ Ex 33,17), die aber die Zuordnung „mein Volk“ nicht mehr sprachlich aufnimmt. Auch wenn die besondere Beziehung zum Volk auch noch in Ex 34,9 zum Thema wird, wird sie in Ex 34,10 von JHWH nicht aufgenommen (das Volk wird sogar weiterhin Mose zugeschrieben) und die Bezeichnung „mein Volk“ kommt im ganzen Rest des Pentateuchs im Mund JHWHs nicht mehr vor. Das Volk scheint somit am Ende von Ex 34 in einer anderen Beziehung zu JHWH zu stehen als beim Exodus-Geschehen. Die Geschichte ist nicht ohne Spuren an beiden Teilnehmenden vorbeigegangen und nicht mal Moses Bitte um Vergebung erzielte eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes.

4.1.3.2 Der Bruch der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk im Kontext der vorausgehenden Erzählung

Die Beziehung zwischen Israel und JHWH, die in Ex 32–34 als selbstverständlich vorausgesetzt wird, wurde in den vorangegangenen Kapiteln narrativ konstituiert.

³⁹⁵ Diese auf den ersten Blick neutrale Bezeichnung kann in ihrem jetzigen Kontext als eine klare Abschwächung der Beziehungskomponente gelesen werden.

Als die entscheidenden Eckpunkte dieser Beziehung können die Ankündigung JHWHs, Israel aus der Gefangenschaft Ägyptens befreien zu wollen, in Ex 3–4 und die tatsächliche Befreiung in Ex 14–15 gelten. Diesen Ereignissen schließt sich die Ankündigung des Bundes zwischen Israel und JHWH in Ex 19 an, die die Besonderheit dieser Beziehung unterstreicht. Der Bund wird sodann in Ex 24 feierlich geschlossen.

Wenn die Kapitel 32–34 den ersten Bruch dieser Beziehung beschreiben, ist es nur selbstverständlich, dass sie die Vorgeschichte im Blick behalten. Die sprachliche Gestaltung der Erzählung von der Abwendung scheint sich auf die sprachliche Gestalt der Erzählungen von der Konstituierung zu beziehen und mit ihr zu kontrastieren. Am markantesten sind die Bezüge zu Ex 3 und 24.

4.1.3.2.1 Bezug zu Ex 3

Die ganze Dekonstruktion der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk wird auf der Hintergrundfolie ihrer erstmaligen Stiftung beschrieben. Das Leitwort „sehen“ zieht sich durch beide Perikopen hindurch. In Ex 3 ist ein Teil der ersten Selbstvorstellung Gottes an Mose durch das Motiv des Sehens geprägt: JHWH hat das Elend seines Volkes gesehen und dies war die Motivation für sein rettendes Handeln. In 32,9 ruft dagegen das Ansehen des Volkes eine gegenteilige Reaktion auf: JHWH sieht nicht das Elend, sondern die Halsstarrigkeit des Volkes, das er nicht mehr „sein“ Volk nennt. Die Reaktion auf dieses Sehen, die in beiden Fällen durch ועתה eingeleitet wird, ist in Ex 32,9 nicht mehr JHWHs Rettungshandeln, sondern sein Vernichtungswille („Und jetzt verschaff mir Ruhe und mein Zorn wird gegen sie entbrennen und sie verschlingen“).

Nicht nur der Blick JHWHs auf das Volk wird in Ex 32 mit Ex 3 kontrastiert, sondern auch der Rückblick auf die Väter wird umgewandelt. Ist es in Ex 3,15 JHWH, der die Beziehung zu den Vätern als sein Gedenken (זכרי) von Generation zu Generation proklamiert, ist es in Ex 32,13 Mose, der JHWH mit dem Erinnern der Väter zum Umdenken motiviert (זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך: Ex 32,13). Und genauso wandelt sich das „heimsuchen, ansehen“ (פקד) JHWHs, das sowohl in Ex 3,16 wie auch in 32,34 vorkommt, von einem helfenden zu einem strafenden Blick. Die Wandlung der Beziehung zu seinem Volk kann auch an der Pronominalisierung des „Volkes“ abgelesen werden (s.o.).

An diesem Vergleich wird nicht nur die umgekehrte Bewegung zwischen der Konstituierung und Störung der Beziehung zwischen JHWH und dem Volk ablesbar, sondern auch der Wandel der Rolle des Mose. Während JHWH in Ex 3 Mose zur Verantwortung für das Volk ruft, ist es Mose, der JHWH in Ex 32–34 an seine Verantwortung erinnert. Die Bitte um Vergebung, die Mose dann in Ex 34,9 ausspricht, ist ein Bestandteil seiner neuen Rolle als Fürbitter für Israel. Diese Dimension der Rede von Vergebung als eine an JHWH gerichtete Bitte für das ganze Volk wiederholt sich in Num 14,19, 1 Kön 8 (// 2 Chr 6), Dan 8 und Am 7,2.

4.1.3.2.2 Bezug zu Ex 24

Die Dekonstruktion der gerade feierlich bestätigten Beziehung zeigt sich auch im Vergleich mit Ex 24 (und Ex 19). Die Intention JHWHs, durch Bundesschluss Israel zu seinem besonderen Volk unter allen Völkern zu machen, wie sie in Ex 19,5–6 proklamiert wird, findet ihre Bestätigung im feierlichen Bundesschluss in Ex 24. Das Tun des Volkes in Ex 32 ist aber als eine deutliche Abkehr von diesen beiden Ereignissen zu lesen: Während sie in Ex 24 JHWH ein Mahlopfers und ein Schlachtopfer opferten, tun sie es in Ex 32 vor dem Kalb. Und während die Ältesten nach dem Bundesschluss während einer Gottesschau gegessen und getrunken haben, tun sie das jetzt ebenfalls bei dem Fest vor dem von Aaron gemachten Bild.

Hiermit ist auch die Unverfügbarkeit JHWHs in Frage gestellt: Wurden die Ereignisse in Ex 24 von JHWH initiiert, ist es in Ex 32 Aaron und das Volk, die sie selbst „machen“ möchten.³⁹⁶ Der Kontrast zwischen Ex 24 und 32 zeigt die Tiefe des Bruches an, für den Mose um Vergebung bittet.

4.1.4 Die Gliederung

Die Gliederung des Textes Ex 32–34 wurde oft und in unterschiedlichen Weisen vorgenommen. In der früheren Forschung haben literarkritische Kriterien die Gliederung der Perikope bestimmt, so dass der Zusammenhang des Endtextes nur bedingt zur Geltung kam.³⁹⁷ In dieser Arbeit sollen die synchronen Kriterien über die Zuordnung der einzelnen Textteile entscheiden, vor allem aber sind die Dekonstruktion und der Wiederaufbau der Beziehung zwischen JHWH und seinem

³⁹⁶ Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 219.

³⁹⁷ Ein Überblick über die Forschungsgeschichte und literarkritische Theorien zu Ex 32–34 liefert *K. Schmid* (Etappen). Ein Beispiel für eine neuere Auslegung des Textes, die die Endgestalt weitgehend außer Acht lässt, ist auch die Arbeit von *M. Franz*, *Der barmherzige und gnädige Gott*, v.A. 154–193.

Volk von Interesse. Auch in dieser Perspektive können mehrere Kriterien eine Rolle spielen. *Ch. Dohmen* gliedert den Text thematisch in drei Abschnitte: Ex 1–32 deutet er als „Abwendung von Gott“, Ex 32,30–34,9 beinhaltet dann die „Fürbitte des Mose und die Vergebung Gottes“, während in 34,10–35 der Bund erneuert wird.³⁹⁸

Die Perikope Ex 32–34 wechselt mehrmals die Perspektive. Die zwei Hauptorte der Auseinandersetzung sind das Lager der Israeliten am Berg Sinai und der Berg Sinai selbst. Diese Orte sind auch festen Gruppen zugewiesen.³⁹⁹ Während Israel sich nur im unteren Bereich befindet, ist JHWH nur auf dem Berg bzw. später nur im Zelt der Begegnung anzutreffen. Die Mittlerfunktion des Mose wird schon in der räumlichen Dimension sichtbar; er ist derjenige, der zwischen den beiden fest zugewiesenen Bereichen hin- und hergeht. Während der Ebene des Lagers mehr Handlung zugewiesen ist, ist es das Gesprochene, das auf dem Berg von größter Bedeutung ist. Hier erfolgt auch die Deutung des Geschehens im Lager und die Auseinandersetzung um die weitere Beziehung JHWHs zu seinem Volk.

Die zentralen theologischen Inhalte dieser Perikope werden in den Dialogteilen dargeboten. *N. Lohfink* teilt den Dialog entsprechend dem örtlichen Wechsel Mose in drei Teile: Den ersten Teil bildet Ex 32,11–14 mit dem ersten Bergaufenthalt und der ersten Fürbitte Mose, die nur der „Besänftigung des unmittelbaren Gotteszornes“⁴⁰⁰ dienen soll und kein Sündenbekenntnis beinhaltet. Der zweite Teil ist der Dialog in Ex 32,30–35, in dem die zweite Fürbitte des Mose ausgesprochen wird. An dieser Stelle folgt auch das Sündenbekenntnis. Die dritte Fürbitte des Mose bei seinem dritten Bergaufenthalt situiert *N. Lohfink* in den Textabschnitt 34,9.⁴⁰¹ Da eine genaue Zuordnung der Dialogteile auf die einzelnen Bergaufenthalte schwierig bleibt, soll dieser Gliederung hier nicht gefolgt werden.⁴⁰²

Die hier vorgeschlagene Gliederung soll in der Entsprechung mit dem Schwerpunkt der Untersuchung vor allem einzelne Schritte in der Zerstörung und Wiederherstellung der Beziehung zwischen JHWH und Mose und dem Volk darstellen. Nur so kann die Schlüsselrolle der Vergebungsbitte in 34,9 verdeutlicht werden.

Teil I: Ex 32,1–29: Der Bruch der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk und die doppelte Reaktion des Mose

³⁹⁸ *Ch. Dohmen*, Exodus 282.

³⁹⁹ Vgl. auch *Ch. Dohmen*, Exodus 283.

⁴⁰⁰ *N. Lohfink*, Deuteronomium 57.

⁴⁰¹ Vgl. *N. Lohfink*, Deuteronomium 57.

⁴⁰² Vgl. *N. Lohfink*, Deuteronomium 56.

1. 32,1–6 Das Kalb: Volk und Aaron unter dem Berg (vorwiegend Erzählung)
2. 32,7–14 Auf dem Berg:
 - a. 32,7–8 Deutung des Geschehens durch JHWH (Dialog)
 - b. 32,9–10 JHWHs Reaktion auf die entstandene Situation: Zorn JHWHs (Dialog)
 - c. 32,11–13: Erste Fürbitte des Mose und ihr Erfolg (Dialog)
 - d. 32,14: Erfolg der ersten Fürbitte (Erzählung)

Intermezzo 32,15–18: Moses Abstieg und Josuas Deutung des Geschehens

3. 32,19–29 Mose im Lager: Zorn des Mose
 - a. 32,19–20 Moses Zorn
 - b. 32,21–24 Deutung Aarons
 - c. 32,25–29 Moses Aufruf zur Strafe für diejenigen, die keine Beziehung zu JHWH mehr haben

Teil II: Ex 32,30–34,10: Wiederherstellung der Beziehung JHWH – Volk. Von der Ablehnung zur Vergebung

Intermezzo 32,30: Mose kündigt seine Absicht an, zu JHWH hinaufzusteigen

1. 32,31–35: Sündenbekenntnis: Keine Stellvertretung, sondern Verantwortung
2. 33,1–6: Geleit ohne Gemeinschaft, Aufforderung zur Reue
3. 33,7–11: Anwesenheit in Trennung (Erzählung)
4. 33,12–17: Bitte des Mose um Annahme des Volkes
5. 33,18–34,3: Bitte des Mose um das Sehen-Dürfen
 - a. 33,18–23: Das Sehen JHWHs
 - b. 33,1–3: Die Tafeln
6. 34,4–10: Offenbarung des Namens, Vergebung und Ankündigung der Bundeserneuerung
 - a. 34,4: Aufstieg des Mose
 - b. 34,5–7: Offenbarung des Namens
 - c. 34,8–9: Die Reaktion des Mose (Proskynese + Fürbitte)
 - d. 34,10: Reaktion JHWHs, Ankündigung des Bundes und der Machttaten

Teil III: Ex 34,11–25: Nach dem Bruch: Bundschluss und die Rückkehr des Mose

1. 34,11–27: Der Bund
 - a. 34,11a Einleitende Aufforderung

b. 34,11b–26: Bundesbestimmungen

c. 34,27: Bundesschluss

2. 34,28: Moses Aufenthalt auf dem Berg (Erzählung)

3. 34,29–35: „Epiphanie“ des Mose beim Volk (Erzählung)

4.1.5 Innere Dynamik

4.1.5.1 Ex 32,1–6: Das Tun des Volkes als Sünde?

Die synchrone Betrachtung des Textes als ein Erzählszusammenhang von einem Beziehungsbruch zu einem erneuerten Bundesschluss soll nun für die einzelnen Textteile, wie sie in oben begründet wurden, durchgeführt werden. Der erste exemplarische Bruch der Beziehung wird in der Erzählung Ex 32,1–6 geschildert. Die Frage, die sich aufgrund dieses Textes stellt, ist die Frage nach dem Tatbestand des Vergehens, das einen so grundsätzlichen Bruch verursachen konnte.

Die Ausgangsproblematik wird mit den zwei Wurzeln *ראה* und *ידע* beschrieben. Das Volk „sieht“ die Abwesenheit des Mose und „weiß nicht“, was mit ihm geschah. Aus dieser Situation erwächst ein Bedürfnis nach einer Absicherung der Zukunft durch eine sichtbare Gottheit, die das Tun des Mose weiterführt. Mose ist hier als die einzige Vermittlung zu dem Exodusgeschehen präsentiert. Das Volk rekurriert nicht auf das selbst Gesehene und Erlebte, sondern einzig die Anwesenheit des Mose scheint eine Verbindung zum rettenden Handeln JHWHs zu garantieren. Das Goldene Kalb soll zuerst eine zukünftige Führung des Volkes garantieren, in V 4 dreht Aaron aber die Blickrichtung und schreibt der Skulptur auch das vergangene Geschehen zu. Nach *Ch. Dohmen*⁴⁰³ und *B. Jacob*⁴⁰⁴ besteht eben in dieser Umkehrung das Vergehen, denn ein lebloses Bild wird für die rettende Handlung der Vergangenheit verantwortlich gemacht. Die Feier des (eigens ausgerufenen) Festes vor dem Kalb steht nicht nur im Kontrast zu Ex 24, sondern bedeutet auch eine Annahme der Deutung des Volkes durch Aaron. Die Unverfügbarkeit JHWHs wird somit in Frage gestellt und sein Handeln in der Geschichte wird in einer Abbildung greifbar gemacht. Dadurch scheint die Grundlage der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk grundlegend erschüttert zu sein.

⁴⁰³ Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 298.

⁴⁰⁴ Vgl. *B. Jacob*, Exodus 927: „Im Handumdrehen machen sie aus dem Futurum ein Perfektum und beschenken den Götzen mit ihrer ganzen ruhmvollen Vergangenheit.“

4.1.5.2 Ex 32,7–14: Der erste Dialog

Der erste Dialog spiegelt die Reaktion JHWHs auf das Anfertigen des Kalbes wider.⁴⁰⁵ Er lässt sich in drei Redeabläufe V 7–8.9–10.11–13, die jeweils durch die Nennung des Sprechers (zweimal JHWH, einmal Mose) markiert sind, und eine Schilderung der Reaktion JHWHs in V 14 gliedern. Die Redesituation wird durch JHWH eröffnet. Die Aufmerksamkeit wird auf das Volk gerichtet, nach der Redeeröffnung wird Mose mit einem doppelten Imperativ aufgefordert vom Sinai herunterzusteigen; diese Aufforderung wird durch das Verhalten des Volkes begründet (כי). Dieses wird erst mit dem Wort שחט als schlecht handelnd bewertet, in einem zweiten Schritt beurteilt JHWH das Verhalten des Volkes als Abweichung von dem vorgegebenen Weg. Erst danach folgt die Schilderung des Geschehens im Lager, das auf das Wesentliche reduziert wird: Sich ein Gussbild machen – sich davor niederwerfen – diesem opfern – und davon behaupten, es sei eine Gottheit (אלהים). Diese Trias zeigt auch eindeutig an, dass bei der Anbetung das Kalb nicht nur als ein Abbild, sondern als eine Gottheit aufgefasst wurde. Sich niederwerfen kommt sonst noch in Ex 23,24 in Bezug auf JHWH und in Ex 20,5 in Bezug auf andere Götter vor, Ex 22,19 verbietet dagegen das Opfern gegenüber fremden Göttern, so dass sich die Handlung des Volkes im Lager in seiner Deutung als ein klarer Bruch des Fremdgötterverbotes liest.⁴⁰⁶

Der zweite Redeablauf schildert die Reaktion JHWHs: Er möchte sich selbst Ruhe verschaffen, seinen Zorn gegen das Volk entbrennen lassen und es verschlingen. Dieser totalen Vernichtung des Volkes stellt er eine neue Zukunft mit Mose entgegen.

Der dritte Redegang ist die Antwort des Mose auf das Vorhaben JHWHs. Sie fängt mit einer doppelten Anfrage an, die nach dem „Wozu“ des Zorns JHWHs fragt. Beide Fragen sollen die Vergeblichkeit des bisherigen Handelns JHWHs vor Augen führen, wenn sein Handeln mitten in der Wüste endet. Die erste hat die Perspektive JHWHs selbst im Blick, die zweite nimmt die der Zuschauer an: Wie sollen die Feinde das Handeln JHWHs anders deuten als „Böses“? Das böse (רעה) Handeln ist eins der Leitwörter der ganzen Perikope und beschreibt zuerst das Handeln Gottes. Mit drei Imperativen versucht Mose JHWH umzustimmen: Er fordert ihn dazu auf, vom Zorn umzukehren, sich das Böse für das Volk zu reuen zu lassen und des Schwures an die Vorfahren Israels zu gedenken.

⁴⁰⁵ Vgl. die Überschrift bei *B. Jacob*, Exodus 929: „Der Gotteszorn“.

⁴⁰⁶ Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 302.

Der letzte Satz schildert die Reaktion JHWHs, die – auf der Ebene der Erzählung – auf die Bitte des Mose eingeht: Er lässt sich das Böse reuen. Somit markiert der erste Abschnitt den ersten Schritt von Schuld hin zu einer neuen Beziehung. Im Folgenden wird zu klären sein, wie diese neue Beziehung aussehen kann.

4.1.5.3 Ex 32,15–29: Nach der ersten Fürbitte im Lager

Das Geschehen im Lager nach der ersten Fürbitte des Mose kontrastiert das Handeln Moses mit seiner Fürbitte. Während er JHWH vom Entbrennen seines Zornes gerade abhielt, entbrennt beim „Sehen“ der Situation im Lager sein eigener Zorn und er zerbricht die „Tafeln des Zeugnisses“⁴⁰⁷ (auf denen laut Ex 24 die Worte geschrieben sein sollten, die als Belehrung für das Volk dienten; in Ex 34 beinhalten sie dagegen die Worte des Bundes).

Auch der Dialog mit Aaron lässt Mose anders erscheinen als auf dem Berg. Er deutet das Tun Aarons als „große Sünde“ (חַטָּאת גְּדוּלָה), die er über das Volk kommen ließ, obwohl im Dialog mit JHWH das Handeln des Volkes als „schlecht handelnd“ (שָׁחָת) beschrieben wird und die Sündenterminologie noch nicht vorhanden ist. Auch von einer Verantwortung Aarons ist auf dem Berg keine Rede. In diesem Abschnitt kommt somit der Gegenstand der Vergebung, die „Sünde“, zum ersten Mal in Blick. Das Handeln des Mose kann man als konsequentes Verlangen nach einer Umkehr des Handelns des Volkes deuten: Das Kalb wird zerstört und den Staub bekommt das Volk zu trinken (Ex 32,20) und eine neue Entscheidung im Bezug auf JHWH wird gefordert (Ex 32,26: מִי לִיהוָה אֵלַי: Wer ist für JHWH, zu mir!). Die Deutung der schwierigen Stelle 32,25–29 soll nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein. Es kann nur auf die Literatur hingewiesen werden.⁴⁰⁸

4.1.5.4 Ex 32,30–33,6: Der zweite Dialog

Der zweite große Dialog zwischen Mose und JHWH wird erzählerisch in einen anderen Kontext eingebunden als der erste: Mose hat selbst die Situation im Lager gesehen und auch wenn er den Zorn JHWHs besänftigte, hatte er sich von seinem eigenen Zorn nicht abbringen lassen. Nach der Tötung im Lager ändert sich die Terminologie der Perikope: Mose gebraucht – wie schon Aaron gegenüber – auch

⁴⁰⁷ Zur Bedeutung der Tafeln vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 211–214.

⁴⁰⁸ *Ch. Dohmen* meint, hier sei die Sünde des Volkes als Entweihen des Heiligen gedeutet und somit nach Ex 19,20–25 strafbar, vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 312–314. *B. Jacob* deutet das Geschehen als eine Strafe gegen „Götzendiener“, vgl. *B. Jacob*, Exodus 941–942.

JHWH gegenüber den Terminus „große Sünde“. *Ch. Dohmen* deutet diesen Ausdruck als von der Ehemetaphorik abgeleitet,⁴⁰⁹ was die Deutung des Geschehens als Beziehungsbruch noch verdeutlicht. Diese „große Sünde“ soll nun gesühnt (כפר) werden – so zumindest das Vorhaben des Mose in V 30. Das Angebot, das er in V 31–32 an JHWH richtet, ist von der Logik eines Tausches zwischen Mose und JHWH bestimmt: Mose bietet sein „ausgelöscht sein“ aus dem Buch JHWHs, im Gegenzug soll JHWH die Sünde des Volkes wegtragen. JHWH lehnt diesen Tausch ab und verweist auf die persönliche Verantwortung, die jeder einzelne trägt. Die erzählerische Anmerkung in V 35 betont eigens, dass das Volk diese Verantwortung tatsächlich auf sich nehmen musste: In diesem Kontext verstanden, erübrigt sich m.E. auch die häufig gestellte Frage nach der Funktion von V 35.

Wie *Ch. Dohmen* anmerkt, bringt der schwierige Satz V 30 die Unsicherheit in Bezug auf eine Möglichkeit der Versöhnung in Blick:

„Wenn aber die Wendung ‚zu JHWH aufsteigen‘ Gottesbegegnung bedeutet, dann kann man das nachfolgende ‚vielleicht‘ als Signal – ohne dass der Satz fortgeführt würde – für einen nicht berechenbaren und nicht erwartbaren Wandel im Geschehen auffassen, weil mit dem ‚vielleicht‘ eine mögliche Konsequenz aus der neuen Begegnung Mose – JHWH anvisiert wird. In welche Richtung sie inhaltlich geht, formuliert dann der vom nachfolgenden Kohortativ eröffnete Satz.“⁴¹⁰

Nach *Ch. Dohmen* soll hier das Geschehen das Heiligtum assoziieren. Sowohl die Erwähnung der Sühne als auch die Wendung „zurückkehren“ beziehen sich auf den vierzigstägigen Aufenthalt Moses auf dem Berg, in dem das Heiligtum mit der Kapporet, dem Ort der Sühne beschrieben wurde. Somit wird hier der kultische Aspekt der Beziehung JHWH – Mose in Blick genommen.⁴¹¹ Dass hier die stellvertretende Sühne abgelehnt wird, deutet schon den Unterschied zwischen einer Vergebung, die an kultische Sühne gebunden ist und nur eine geringe Reichweite hat,⁴¹² und einer, die nach einem grundlegenden Beziehungsbruch möglich ist.

Das Thema der persönlichen Verantwortung, die für das folgende Vergebungsgeschehen von besonderer Bedeutung ist, wird in schon in V 31–35 mit dem Thema der Beständigkeit der Verheißung JHWHs für eine Zukunft des Volkes verwoben. Auch hier hat schon *Ch. Dohmen* nachgewiesen, dass die Funktion des Angebotes, das Mose an JHWH richtet, darin besteht, diese Alternative im weiteren

⁴⁰⁹ Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 309.

⁴¹⁰ *Ch. Dohmen*, Exodus 323, vgl. auch den Hinweis, dass dieselbe Formulierung schon bei der Begegnung Esau – Jakob in Gen 32,21 verwendet wurde. Somit ist die Unsicherheit im Hinblick auf Versöhnung auch auf die zwischenmenschliche Ebene zu übertragen.

⁴¹¹ *Ch. Dohmen*, Exodus 323–324.

⁴¹² Vgl. Lev 4–5.

Gesprächsverlauf abzulehnen und den Zusammenhang zwischen Sünde und Täter gelten zu lassen.⁴¹³ V 34a–c richtet mit dem וַעֲתָה den Blick von der Vergangenheit in die Zukunft und wiederholen die Auszugsaufforderung, die das ganze Buch Exodus durchzieht. Die Situation zwischen dem Volk Israel und JHWH, die nach diesem doppelten Ausgang des Dialogs gespalten ist, wird im nächsten Gesprächsanlauf wieder aufgenommen. Ex 33,1–3 geben eine Rede JHWHs wieder, die eben diese klare Spaltung der Beziehung zwischen der Treue zur Verheißung des Landes und der Unmöglichkeit der Anwesenheit schildert. Allerdings zeigt sich hier, dass eine Treue JHWHs der Väter-Verheißung gegenüber noch keine enge Gemeinschaft bedeuten muss. Die Ausrichtung auf das vorgegebene Ziel und die Unmöglichkeit der Anwesenheit werden in einem engen Zusammenhang genannt.

V 4 schildert die Reaktion des Volkes, das trauert. Ob diese Trauer als ein Zeichen der Reue zu verstehen ist, bleibt offen. Im Ablauf des Endtextes kann dies als Voraussetzung für eine weitere Rede JHWHs gelesen werden. Die weitere Rede JHWHs wiederholt fast wörtlich die Unmöglichkeit der engen Beziehung, die schon in V 3 zum Ausdruck kam. Mit einem וַעֲתָה wird aber das Volk zu einer Trauerhandlung aufgefordert, die es auch vollzieht, V 5g–h bringt dann einen Ausblick auf eine mögliche, wenn auch gänzlich offene Zukunft: Sogar JHWH lässt die Unbestimmtheit dessen, was nach der Sünde kommen kann, bestehen. Mit dem Satz „ich werde erkennen, wie ich an dir handeln soll/kann“ stehen alle Möglichkeiten offen.

Für eine intendierte Unterbrechung eines kausalen Zusammenhangs spricht auch die Tatsache, dass der logische Ablauf dieses Abschnittes gestört zu sein scheint. Im Hinblick auf den Schmuck des Volkes ergibt sich die Abfolge: nicht anlegen – Aufforderung zum Ablegen – ablegen.⁴¹⁴ Unter Umständen kann hiermit ein Kausalzusammenhang zwischen Aufforderung – Erfüllung – Vergebung gestört werden, denn auf der Ebene des Endtextes ist die Reihenfolge eher Trauer – Aufforderung zur Trauer – Erfüllung – offene, unbestimmte Zukunft.

⁴¹³ Ch. Dohmen, Exodus 325–326.

⁴¹⁴ Vgl. dazu auch die Erklärung bei B. Jacob, Exodus 946–947, der ich hier aber nicht folge, anders Ch. Dohmen, Exodus 334–335, der in dem Ablegen des Schmuckes in V 4 eine Initiative des Volkes sieht, die Umkehr bedeutet: „Die Umkehr und Reue des Volkes, die sich in diesem Ablegen des Schmuckes als Trennung von dem vorausgegangenen Geschehen zeigt, geschieht nicht im Gehorsam auf eine Anordnung, wie sie V 5 enthält, sondern als selbständige Reaktion des Volkes auf die Ankündigung, dass Gott das Volk auf dem Weg vernichten müsse.“

4.1.5.5 Ex 33,7–17: Anwesenheit in Trennung und die Bitte des Mose um die Annahme des Volkes

Der Erzählteil Ex 33,7–11 nimmt die Problematik des Dialogs, die unmögliche Anwesenheit JHWHs, auf und schildert den Bau des „Zeltes der Begegnung“, das die gleichzeitige Anwesenheit und Abwesenheit JHWHs bei seinem Volk zum Ausdruck bringt: Nur Mose ist es gestattet, mit JHWH in ein Verhältnis zu treten, das Volk darf sich dem Zelt nicht nähern.⁴¹⁵ Die Situation wird zugespitzt als belastend für das Volk geschildert: Sie sehen Mose, wenn er zum Zelt der Begegnung geht, dürfen aber selbst die Nähe JHWHs nicht wahrnehmen.

Deswegen scheint es in der Erzählabfolge konsequent zu sein, dass Mose eben diese Situation zur Sprache bringt und der dritte Dialogteil (Ex 33,12–17) durch eine Rede des Mose eingeleitet wird. Mose lenkt die Aufmerksamkeit auf die Beziehung zwischen sich und JHWH und beschreibt sie als das „Kennen des Namens“ und „Gnade finden“ in den Augen JHWHs. Mose bittet um eine Einsicht in das Wort Gottes und um Einblick in die Beziehung zwischen ihm und JHWH. Von dieser engen Beziehung (die von Anfang an als Auftrag für das Volk Israel konstituiert war) ausgehend fordert er JHWH auf einzusehen, dass auch das Volk Israel „sein Volk ist“.⁴¹⁶ Die Reaktion JHWHs ist die Gewährung der Gemeinschaft auf dem Weg, die besondere Beziehung zu „seinem Volk“ wird allerdings nicht eigens erwähnt.

4.1.5.6 Ex 33,18–34,7: Die Bitte um das „Sehen-Dürfen“ und die Reaktion JHWHs

Nach dieser erfolgreichen Intervention wagt Mose aber noch eine weitergehende Bitte: „Lass mich dein Angesicht sehen!“ Diese Bitte wird für Mose nicht in Erfüllung gehen, anstelle einer „Vision“ wird ihm aber eine Audition gewährt, die den Gottesnamen weiter auslegt. Die theologische Tragweite dieser Gottesprädikation kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden,⁴¹⁷ so dass hier nur das zusammengefasst werden soll, was für diese Arbeit von Bedeutung ist: Die Prädikationen, die die (bleibende) Barmherzigkeit und Gnade Gottes als Deutung seines Namens in den Vordergrund stellen, lassen gleichzeitig keinen Zweifel daran, dass die Verantwortung für die Tat den Tätern von JHWH nicht abgenommen wird,

⁴¹⁵ *Ch. Dohmen* versteht diesen Abschnitt als Hinweis auf die Rolle des Mose: „Er behandelt die Mittlerrolle des Mose, näher die des Offenbarungsmittlers.“ (Exodus 339)

⁴¹⁶ Zu „mein Volk“ und „dein Volk“ s.o. 4.1.3.1.2.

⁴¹⁷ Es sei hier auf *R. Scoralick*, Gottes Güte und *M. Franz*, Der barmherzige Gott hingewiesen sowie auf die entsprechenden Passagen bei *R. Rendtorff*, Theologie und *W. Brueggemann*, Theology.

sondern bei ihnen (bis zu der Generationengemeinschaft der vier Generationen) bleibt.

4.1.5.7 Ex 34,8–9: Moses Deutung der JHWH-Epitheta als Vergebung

Die Reaktion des Mose auf diese Selbstoffenbarung JHWHs kann unterschiedlich verstanden werden: Die Bitte um Vergebung der Schuld in V 9 und um eine nochmals engere Beziehung als Eigentum JHWHs kann entweder als eine Bestätigung des eben Gehörten, d.h. eine Interpretation der Epitheta JHWHs, oder als eine Bitte um Steigerung des Geschehens gelesen werden. Es ist der Zusammenhang zwischen V 6–7.8–9.10, der für die Deutung dieses Ausrufes des Mose von Bedeutung ist: 1. Wenn Mose das Vorgehende als Vergebung und Zusage einer engen Gemeinschaft deutet, dann fällt das Vergabungsgeschehen zusammen mit der Offenbarung der Barmherzigkeit und Gnade Gottes. Auch wenn die Schuld beachtet bleibt (vgl. קָפַח) und von JHWH getragen wird, bedeutet die so verstandene Selbstoffenbarung Gottes Vergebung und Anfang einer neuen Beziehung. Das „Tragen der Schuld, des Frevels und der Sünde“ wird durch Mose durch die Aufnahme der Objekte „Schuld und Sünde“ als Vergebung gedeutet. Es ist aber auffallend, dass es eben Mose ist, der diesen Bezug herstellt und dass auf der Ebene der Wiederaufnahme der Schlüsselbegriffe nur „Schuld und Sünde“ von V 6–7 wiederholt werden. 2. Der Ausruf Moses kann aber auch als Bitte um eine Steigerung und Intensivierung der Eigenschaften JHWHs im Hinblick auf das Volk verstanden werden.⁴¹⁸ Die Gottesprädikationen wären in diesem Fall zwar der Antrieb für das fürbittende Eingreifen des Mose, sie gäben aber an sich keine Sicherheit der Vergebung im konkreten Geschehen. Für diese Deutung spricht, dass das Volk in V 6–7 an keiner Stelle erwähnt wird und auch ein pronominaler Bezug völlig fehlt, und es ist nur Mose, der eine Beziehung zu sich und dem Volk in V 9 herstellt. Somit könnte der Ausruf in V 9 als Konkretisierung der JHWH-Epitheta auf die im Vorigen dargestellte Situation und Vergebung somit als eine Steigerung der Barmherzigkeit JHWHs verstanden werden.

Die erste Deutung würde die Vergabungssicherheit in den Eigenschaften Gottes suchen, die zweite versteht die Bitte des Mose als ein offenes Geschehen, dessen Ausgang sich erst im Folgenden erschließen muss.

⁴¹⁸ Dafür spricht auch die Tatsache, dass es im bisherigen Geschehen immer Mose war, der einen weiteren Schritt von JHWH auf das Volk zu verlangte.

4.1.5.8 Ex 34,10: Die Reaktion JHWHs

Vor allem wenn Ex 34,9 als offene Bitte verstanden wird, ist der Fortgang des Textes von großer Bedeutung. Besonders die Anbindung von V 9 und 10 spielt dabei eine Schlüsselrolle. Da unter diachronen Gesichtspunkten mit der Schließung des Bundes und dessen Inhalt eine theologiegeschichtlich andere Tradition dargestellt wird, stellt sich die Frage, ob V 10 im Zusammenhang mit V 9 gelesen werden kann. *M. Konkel*⁴¹⁹ und *W. Groß*⁴²⁰ deuten V 10 als eine zustimmende Antwort Gottes auf die Bitte des Mose in V 9.⁴²¹ Diese Deutung findet sich auch bei *R. Rendtorff* in seiner Theologie des Alten Testaments; er versteht die Bitte um Vergebung aus V 9 hierin als positiv beantwortet.⁴²² *Ch. Dohmen*⁴²³ sieht hier dagegen den Übergang zu einem neuen Thema, so dass die Bitte um Vergebung, die Mose in V 9 ausspricht, ohne jegliche Reaktion seitens JHWHs bleibt. Der Zusammenhang der zwei aufeinanderfolgenden Texte erlaubt es freilich, im Bundeshandeln Gottes ab Ex 34,10 eine Reaktion auf Moses Bitte zu sehen. Sie ist aber keine einfache Bejahung: In dem Übergang von V 9 zu V 10 fällt das fast völlige Fehlen jedes wörtlichen Bezuges auf; den einzigen Bezug bildet das Volk. So wird die Einbeziehung des Volkes in die Aussagen über die Barmherzigkeit JHWHs V 6–7, die Mose in V 9 hineinbringt, hier fortgeführt. Die Deutung des Epithetons als Vergebung wird aber nicht bestätigt und der besonderen Beziehung JHWHs zum Volk mit der wiederholten Zuschreibung des Volkes an Mose („dein Volk“) fast widersprochen. Daher ist es von Bedeutung, die Gestaltung der Beziehung zwischen JHWH und dem Volk nach der Fürbitte des Mose genauer zu betrachten: Wie oben bereits beobachtet, kehrt die Bezeichnung „mein Volk“ nicht wieder. Auch werden sprachlich kaum Elemente der v.A. in Ex 3-4 gestifteten Beziehung zwischen JHWH und dem Volk aufgenommen. Das Versprechen des Bundes und der Wundertaten erinnert zwar an schon Geschehenes, trotzdem wird keine Verbindung zwischen dem Vergangenen und Aktuellen hergestellt (anders Jer 31,31–34). Dadurch wird das Gefühl eines Geschehens vermittelt, das die Vergangenheit nicht einfach wiederherstellt. Im weiteren Kontext wird die Mittlerrolle des Mose in der

⁴¹⁹ *M. Konkel*, Sünde 293: „Zwar gibt JHWH der Bitte um Vergebung nicht explizit statt (vgl. jedoch Num 14,19), aber die daran anschließende Berit kann vom Leser nur als Erfüllung der von Mose vorgetragenen Bitte verstanden werden.“

⁴²⁰ Vgl. *W. Groß*, Zukunft 129.

⁴²¹ Vgl. auch *R. Scoralick*, Gottes Güte 108 und die Auflistung dort.

⁴²² „Auch die Wiederherstellung des Bundes wird als unmittelbare Antwort Gottes auf eine erneute Bitte Moses um Vergebung dargestellt (34,8–10).“, *R. Rendtorff*, Theologie 130.

⁴²³ Vgl. *Ch. Dohmen*, Exodus 364ff.

Beziehung zwischen JHWH und dem Volk betont, da für das Volk nicht einmal die Wolkensäule als Hinweis auf die Anwesenheit JHWHs im Zelt zum Gegenstand des Sehens wird, sondern das strahlende Gesicht des Mose, das Spuren des Redens mit JHWH auf sich trägt. Moses Bitte um Vergebung hatte zwar eine Zukunft zwischen JHWH und seinem Volk eröffnet, diese unterscheidet sich aber von der Vergangenheit. Auch in der Ankündigung einer weitergehenden Gemeinschaft mit dem Volk im Bund bleibt die Distanz zwischen JHWH und dem Volk erhalten.

4.1.5.9 Ex 34,11–27: Der Bundschluss

In den Anweisungen des Bundes 34,11–26 kommt die Besonderheit der Beziehung zwischen JHWH und Israel sowohl in der Exklusivität des Kultes als auch in den besonderen Zeiten der Begegnung an Festtagen zum Ausdruck. Auf die Schuld und ihre Überwindung wird aber kein Bezug mehr genommen, trotzdem bildet diese Anweisung einen klaren Kontrast zu der geschilderten Sünde in Ex 32,1–6.

4.1.5.10 Ex 34,28–35: Moses Abstieg vom Berg und seine Mittlerrolle

Als Überwindung der Krise kann 34,29 gelesen werden. Während der Abstieg des Mose in 32,15–16.19 mit dem Zerschlagen der Tafeln und dem Entbrennen des Zornes des Mose endet, ist es hier die „strahlende“ Haut des Mose, die das Hinuntertragen der Tafeln begleitet. Aber auch in diesem letzten Abschnitt fehlt jeglicher sprachlicher Bezug zu dem Geschehen in 32,1–34,9. Auch in der Inszenierung des erneuerten Bundes zwischen JHWH und seinem Volk sind sichtbare Folgen der Vergebung schwer zu identifizieren.

4.1.6 Diachrone Situierung

Eine sichere Einordnung der Perikope Ex 32–34 als ganze sowie ihrer Teile in einen zeitgeschichtlichen Kontext stellt eine fast unlösbare Aufgabe dar. *W. Groß* bemerkt zu Recht:

„Wenn es trotz oder gar wegen einer über hundertjährigen Forschungsbemühung möglich ist, mit ernsthaft diskutierten Argumenten ein und dasselbe Textstück im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. bald nach dem Ende des Nordstaates Israel, im 7. Jh. unter König Joschia in Juda, im Exil des 6. Jh.s und in verschiedenen nachexilischen Phasen der Perserzeit bis zum ausgehenden 4. Jh. zu verorten, so fällt es schwer, darin nicht eine Bankrotterklärung zu sehen.“⁴²⁴

Trotzdem ist es für diese Arbeit von Interesse, zumindest eine grobe zeitgeschichtliche Einordnung des Endtextes zu erzielen. Der geschichtliche Kontext

⁴²⁴ *W. Groß*, *Zukunft* 13.

der Rede von Vergebung, bzw. von einem Gott, der vergibt, verleiht der theologischen Aussage erst ihre Brisanz. Die Forschung der letzten Jahre⁴²⁵ bevorzugt eine spätere Einordnung der gesamten Perikope, zumindest aber des Zusammenhangs, in dem es um die Vergebung der Schuld geht. Eine Ausnahme bildet hier *F. Crüsemann*, der eben die Frage der Schuld und ihrer Vergebung als vordeutoronomistischen Erzählzusammenhang einordnet.⁴²⁶ Auch das Münsteraner Pentateuch-Modell ordnet sowohl die JHWH-Epitheta in Ex 34,6–7 wie auch den Bundschluss in 34,10ff dem Jerusalemer Geschichtswerk (nach 650 v. Chr.) zu.⁴²⁷ Es ist allerdings nicht klar, welche Rolle die Vergebungsbitte des Mose in 34,9 in diesem Kontext spielt. *E. Blum*⁴²⁸, *E. Otto*⁴²⁹, *H.-C. Schmidt*⁴³⁰ und *R.G. Kratz*⁴³¹ ordnen dagegen den Zusammenhang von Schuld und Vergebung eindeutig nachexilisch ein. Nachdem die diachronen Konzepte, die sich mit der Perikope Ex 32–34 auseinandersetzen, zuletzt bei *M. Konkel* (2007)⁴³² zusammengefasst worden sind, greift diese Arbeit nur zwei aktuelle auf: Das Konzept von *W. Groß* und das von *M. Konkel*, in denen jeweils die Zusage der Vergebung einen theologischen Gipfel der Auseinandersetzung mit der Frage der Schuld darstellt.

W. Groß weist die Auseinandersetzung zwischen Mose und JHWH zwei unterschiedlichen Entwicklungsstufen zu: Der Dialog 32,30–34 hat nur die Fürbitte des Mose im Blick, die eine Sühne erwirken möchte und nur den Aufschub der Strafe „bis zum Tage Heimsuchung“ erreicht. Der nächste Dialog 32,7–14 ist nach *W. Groß* von Dtn 9* abhängig, d.h. deuteronomistisch. Es zeigt die andere Möglichkeit des Umgangs Gottes mit der Schuld: Mose wird Stammvater eines neuen Volkes. Das Beharren Moses auf JHWHs Verantwortung für das Volk und seine Erinnerung an den Schwur der Väter erreicht bei JHWH die Reue über den Strafbeschluss, nicht aber Vergebung der Schuld oder das Wegtragen derselben.

Das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen JHWH und Mose wird auch zwei Konzepten der Zukunft nach der Katastrophe des Exils zugeteilt: Der erstere, auch dem Dtr zugeordnet und an den Dialog in Ex 32,7–14 anknüpfend, kennt die

⁴²⁵ Etwa ab 1990.

⁴²⁶ Vgl. *F. Crüsemann*, Tora 66–71, v.A. 67: „Da unser Fokus die Frage nach dem – zunächst literarischen – Ort von 34,11f ist, ist der Nachweis entscheidend, daß 32 und 34 eine unlösbare Einheit bilden, die von Sünde und Vergebung handelt.“

⁴²⁷ Vgl. *E. Zenger*, Einleitung 102.105.

⁴²⁸ *E. Blum*, Komposition des Pentateuchs.

⁴²⁹ *E. Otto*, Pentateuchredaktion.

⁴³⁰ *H.-C. Schmidt*, Erzählung.

⁴³¹ *R.G. Kratz*, Komposition.

⁴³² *M. Konkel*, Sünde 1–30.

Schließung des Bundes in Ex 34,11–27, der einen zweiten Bund nach dem in Kap. 19 und 24 abgeschlossenen darstellt. Der Unterschied dieser Bundeskonzeption zu der vorexilischen sieht *W. Groß* v.A. darin, dass dieser Bund mit Israel wegen Mose erneuert wird (so die Deutung der Formulierung 34,27). Die Krise wird dadurch nicht nur hinausgezögert wie in Ex 32,30–34, sondern überwunden. Dieses Konzept ist allerdings stark von der Person des Mose abhängig und ändert nichts an der Schuld des Volkes. Wegen der geringen Tragweite des Konzepts eines Bundes, das nachexilisch genauso wie vorexilisch konstituiert wurde, bestand nach *W. Groß* die Notwendigkeit einer neuen theologischen Konzeption, die im Blickfeld behält, dass sich die Sünde des Volkes immer wieder wiederholen kann:

„Dieser dtr Entwurf versucht, mit derselben (Art von) *Berit* vor und nach dem Exil (vor und nach der ‚großen Sünde‘ der Verehrung des goldenen Kalbes) auszukommen, die *Berit* im Wesentlichen unverändert zu lassen und dennoch nach 586 *Berit*-theologisch weiterzumachen. Diese Lösung impliziert vor allem drei Probleme:

- Weil die Mose-Fürbitter-Rolle nicht wiederholt werden kann, ist der Ansatz rückwärtsgewandt.
- Das Volk tut gar nichts. Es verhält sich in keiner Weise zu seinem eigenen Versagen, es trägt weder etwas zu dem Umschwung bei noch ändert es sich; es stimmt der *Berit* von Ex 34,27; diese wird ihm aufoktroziert.
- Auch YHWH verhält sich nicht zur Schuld Israels; er bereut lediglich seinen Strafbeschuß. Das erste Problem erledigt sich in der Folgezeit dadurch, daß die Mose-Rolle in dieser Weise nicht mehr aufgegriffen wird. Das zweite und dritte Problem werden in jüngeren *Berit*-Entwürfen bearbeitet.“⁴³³

Die nächste Entwicklung stellt daher Ex 34,9–10 dar. *W. Groß* ordnet diese Verse einer Redaktion zu, die er zwar als „spät“ bezeichnet, die aber dennoch nicht der Pentateuch-Redaktion angehört.⁴³⁴ Dieses Konzept bringt nach *W. Groß* eine entscheidende Neuerung gegenüber dem vorigen: Als Voraussetzung für den Schluss des Bundes in 34,11–27 wird die Vergebung JHWHs eingeschaltet. Diese ändert die Reihenfolge in der Entwicklung der Beziehung zwischen JHWH und Israel. *W. Groß* stellt diese folgendermaßen dar: „*Berit* als Verpflichtung Israels – ‚große Sünde‘ (= *Berit*-Bruch) – Fürbitte des Mose – Vergebung durch YHWH – *Berit*-Erneuerung: *Berit* als Verheißung und Verpflichtung.“⁴³⁵

Die Vergebung ändert die Perspektive der Beziehung zwischen JHWH und Israel weitgehend. Die Schuld Israels wird weder vor der Vergebung noch nach der Vergebung weggetragen: Sie bleibt und dient vielmehr als Begründung für die Notwendigkeit der Vergebung. Vergebung als Handeln Gottes wird durch die

⁴³³ *W. Groß*, Zukunft 26.

⁴³⁴ „Eben diese für die Pentateuchredaktion (oder noch spätere Texte) typischen Eigenheiten finden sich in Ex 34,9ef.10 aber nicht. [...] Die Sätze 34,9ef.10 gehören wahrscheinlich einen sehr jungen Redaktion, aber noch nicht der Pentateuchebene an.“ (*W. Groß*, Zukunft 132)

⁴³⁵ *W. Groß*, Zukunft 133.

Platzierung der Vergebungsbitte zur Voraussetzung des erneuerten Bundesschlusses in 34,11–27.⁴³⁶

Was *W. Groß* allerdings unbeachtet lässt, ist der Zusammenhang von Ex 34,6–8 mit Ex 34,9–10 und nachfolgend Ex 34,11–27. Die JHWH-Epitheta werden so für den Bundesschluss und die Bitte um Vergebung außer Acht gelassen und es wird kaum geklärt, welchen inhaltlichen Fortschritt der V 9 gegenüber V 6–8 darstellt.

Eine andere diachrone Situierung bietet zuletzt *M. Konkel*. Im Wesentlichen besteht seine innovative Leistung darin, dass er zwei vorexilische Entwicklungsstufen des Textes herausarbeitet, denen dann eine dritte Bearbeitung im Zuge der Zusammenfügung des Pentateuchs folgt.

Die erste Stufe siedelt er in der Zeit des Hiskija an. Die wichtigste theologische Leistung dieser Stufe besteht darin, dass sie die „Sünde“ des Goldenen Kalbes nicht nur dem Nordreich zuschreibt, sondern sie in die gemeinsame Geschichte beider Teile Israels verlegt.⁴³⁷ Aber auch die erfolgte Strafe bezieht sich in diesem Konzept auf beide Reiche. *M. Konkel* sieht diese nicht erst im Exil, sondern schon in der politischen Beschneidung des Südreichs durch die Assyrer während der Regierungszeit Hiskijas. Die theologische Aussage dieser Schicht begrenzt sich auf die Schuld, deren Feststellung durch Mose und den nur teilweise erfolgreichen Versuch, eine Sühne für das Geschehene zu erwirken: Die Stellvertretung wird abgelehnt, die Strafe auf „den Tag der Heimsuchung“ verschoben und das Volk macht sich auf den Weg ins Land; für diesen Weg wird auch das Zelt der Begegnung gebaut.

Die zweite Schicht stammt nach *M. Konkel* aus der Zeit Joschijas. Sie reflektiert den geschichtlichen Zusammenhang der Kultreform im Bilderverbot und das Scheitern der politischen Bündnisse im Bündnisverbot. Aber auch dem politischen Optimismus trägt sie in der Verheißung der Erweiterung der Grenzen Rechnung. Theologisch werden die Gnadenformel – als Moserede – und das Privilegrecht zugefügt.⁴³⁸ Diese Perspektive

„setzt die Überwindung der düsteren Gerichtsperspektive von Ex 32* voraus. Als Antwort auf die Gnadenrede wird nun eine Zukunftsperspektive in Form einer Berit auf Basis des Privilegrechts formuliert.“⁴³⁹

⁴³⁶ Vgl. *W. Groß*, Zukunft 133; er hält diese Entwicklung für einen „qualitativen Umschwung“.

⁴³⁷ Vgl. *M. Konkel*, Sünde 279–282.

⁴³⁸ Vgl. *M. Konkel*, Sünde 249.

⁴³⁹ *M. Konkel*, Sünde 283.

M. Konkel betont als theologische Neuerung die Akzentverschiebung zu einem barmherzigen und vergebenden Gott, auch wenn die Strafe keineswegs vergessen wird. Dieser Schicht schreibt er auch die erstmalige Fassung des Verhältnisses zwischen Israel und JHWH als „Berit“ zu. Aber auch diese Schicht greift für eine Situation, in der die Berit gebrochen wird, zu kurz:

„Die in der Gnadenrede inkorporierte Gerichtsperspektive arbeitet sich zwar am Problem des Strafaufschubs ab, die Möglichkeit einer vollständigen Vernichtung Israels aber steht weiterhin nicht im Hintergrund. Es bleibt im Unklaren, was konkret geschieht, wenn Israel die Berit bricht. Weder die Gesellschaft noch die Beziehung Israels zu seinem Gott sind in ihren Grundfesten erschüttert. Ganz im Gegenteil: Ex 32-34* atmet die Luft der Restauration und Zuversicht.“⁴⁴⁰

Die dritte Bearbeitung, die in mehreren Schritten erfolgte, sei in die Perserzeit zu datieren. Sie sei im Zuge der Gesamtgestaltung des Pentateuchs erfolgt. Die wichtigste theologische Neuerung, die sie den älteren Schichten gegenüber bringe, beschreibt *M. Konkel* mit der Überschrift „Die Reue Gottes und die Gerechtsprechung des Sünders“.⁴⁴¹ Die Bitte des Mose um Vergebung sieht er in dem folgenden Bundesschluss als positiv beantwortet an.⁴⁴² Das theologisch Originelle an diesem Konzept der Reue Gottes und seiner Vergebung sei vor allem die Abkoppelung dieser sowohl von der Umkehr Israels (die als deuteronomistisch gelten sollte) und auch der Verzicht auf jegliche Veränderung – wie auch immer bewirkt – auf der Seite Israels (darin unterscheidet sich der Text von Jer 31). „Nicht Israel wird verändert, sondern Gott wird auf der Ebene der Gesamtkomposition von Ex 32–34 ein anderer.“⁴⁴³

Was das Konzept von *M. Konkel* von dem von *W. Groß* unterscheidet, ist nicht nur die Datierung, sondern auch die Perspektive der einzelnen Schichten. Während nach *W. Groß* die Reue Gottes über sein Vernichtungsvorhaben schon vor der theologischen Entwicklung des Vergebungsgedankens erfolgt und somit Reue und Vergebung zwei unterschiedliche Vorgänge sind, sieht *M. Konkel* eben in der Zusammenbindung der beiden Aussagen, die er dann als Gesinnungsänderung JHWHs auffasst, die theologische Leistung der nachexilischen Theologie. Beiden Konzepten ist gemeinsam, dass sie das Konzept der Vergebung als nachexilisch ansehen und somit theologisch in eine Zeit situieren, die auf die grundlegende Krise zurückblickt und in der sich sowohl eine Zukunft nach der Sünde und Strafe

⁴⁴⁰ *M. Konkel*, Sünde 289.

⁴⁴¹ Vgl. *M. Konkel*, Sünde 293.

⁴⁴² Vgl. *M. Konkel*, Sünde 293, im Anschluss an *W. Groß*.

⁴⁴³ *M. Konkel*, Sünde 296.

abzeichnet als auch die bestehende Schuldfähigkeit des Volkes, die nicht einmal durchs Exil verändert wurde, zum theologischen Problem wird.

4.1.7 Fazit

Die Untersuchung hat im Hinblick auf die im Vordergrund stehenden Fragen ergeben, dass die Derridanische Fragestellung für den alttestamentlichen Text durchaus relevant ist. Die Frage nach der Beziehung zwischen Schuld – Bitte um Vergebung – Vergebung und die Frage nach der Beziehung zwischen den beteiligten Parteien erlaubt einen neuen Blick auf den Zusammenhang des Textes Ex 32–34 und lässt seine Dynamik besser erkennen.

Die im Vorfeld an den Text herangetragenen Fragen scheinen eine Resonanz in diesem zu finden.

1. Die Frage nach einer Vorleistung für die Vergebung ist im Kontext von Ex 32–34 nicht eindeutig zu beantworten. Es fällt auf, dass in der ganzen Perikope die Wurzel *שׁוּב* „umkehren“ nicht begegnet, die an anderen Stellen durchaus zum Gnadengeschehen zwischen JHWH und seinem Volk gehört und auch semantisch die Aussage von Gnade und Barmherzigkeit begleitet.⁴⁴⁴

Wenn man die Aufmerksamkeit auf das Verhalten *des Volkes* lenkt, scheint hier eine „Vorleistung“ oder Bitte um Vergebung nicht gegeben zu sein. Die einzige Handlung, die als eine Art „Buße“ gedeutet werden könnte, ist die Trauer des Volkes darüber, dass JHWH nicht in seiner Mitte hinaufzieht und das Nicht-Anlegen des Schmuckes. Allerdings stellt sich die erzählerische Reihenfolge dieses Abschnittes verwickelt dar. Der *Erzählung* von dem Nicht-Anlegen des Schmuckes folgt die *Aufforderung* JHWHs, den Schmuck abzulegen. Diese kausal verkehrte Reihenfolge kann noch einmal auf die Antikausalität des Handelns des Volkes hinweisen. Noch schwieriger einzustufen ist in diesem Zusammenhang die Notiz von einer Reaktion des Volkes auf die Forderung JHWHs: Das Volk legt den Schmuck (den es nicht angelegt hatte) ab. Diese Aufforderung wird aber nicht als eine Vorbedingung für eine neue Beziehung dargestellt, sondern JHWHs Aufforderung wird durch einen Ausblick auf eine nicht-bestimmte Zukunft begründet: „Und nun lege dein Schmuck ab und ich werde wissen/erkennen, was ich mit dir machen werde“ (Ex 33,5). Der weiteren Wiederherstellung der Beziehung zwischen JHWH und dem Volk (der

⁴⁴⁴ Vgl. vor Allem die Theologie des Zwölfprophetenbuches, die einerseits von der Gnadenformel abhängt, andererseits aber einen hohen Wert auf Umkehr legt. Vgl. dazu R. Scoralick, Gottes Güte 145–203.

Zusage des Mitgehens, der Offenbarung des Eigentlichen JHWHs als Barmherzigkeit, Gnade und Langmut, sowie der Ankündigung eines Bundesschlusses und der Wundertaten) geht keine weitere Handlung des Volkes voraus.⁴⁴⁵ Dass keine grundlegende Veränderung stattfand, kann auch an der Wiederholung der Vorwurfs aus Ex 32,9 in Ex 34,9 abgelesen werden: Das Volk ist ein Volk mit starrem Nacken, wie anfänglich von JHWH und schlussendlich auch von Mose konstatiert wird. Die Veränderung findet nicht beim Volk statt, sondern in der Besinnung JHWHs, der Vergebung als Reaktion auf eben diese Eigenschaft des Volkes gewähren soll.

Eine besondere Rolle spielt bei der Frage nach einer Vorleistung der Textabschnitt Ex 32,25–29. Die Vernichtung derer, die „nicht für JHWH“ sind, scheint die Beseitigung von Allem darzustellen, das an einer weitergehenden Beziehung zu JHWH nicht interessiert ist. Hiermit wäre eine Voraussetzung geschaffen, die es Mose erst ermöglicht um ein weiteres Mitgehen JHWHs mit seinem Volk zu bitten.

Es ist nämlich *Mose*, der durch sein Agieren die Umstimmung JHWHs voranzutreiben versucht. An zwei Stellen scheint es auch dieses Handeln des Mose zu sein, das für den „Fortschritt“ der Beziehung verantwortlich ist: In Ex 32,7–14 erreicht er die Reue Gottes über sein Vorhaben, das Volk zu vernichten, und in Ex 33,12–14 erreicht er das Mitgehen JHWHs mit dem Volk. Eine der Fürbitten wird von JHWH abgelehnt, nämlich die, in der Mose ein stellvertretendes „Streichen aus dem Buch JHWHs“ erbittet. Auch die Bitte um eine Steigerung der Beziehung zwischen Mose und JHWH durch eine Gottesschau wird abgelehnt. An dieser Stelle wird auch die Abfolge Fürbitte des Mose – Antwort Gottes durchbrochen. Die Reaktion Gottes lehnt einerseits die Bitte des Mose ab, andererseits übersteigt sie sie. Statt einer Gottesschau wird die Zusage der Barmherzigkeit und Gnade in einer Audition offenbart, sowie der Wille JHWHs, die Sünde zu tragen. So wird die Antwort auf die einzige Bitte des Mose, die sich nicht auf das Volk bezieht, doch auf das Volk erweitert und die Fortsetzung der Beziehung nochmals, diesmal nicht als direkte Antwort auf eine Bitte, intensiviert. Als eine Abweichung von der Bitte und eine gleichzeitige Steigerung kann die Zusage des Bundesschlusses in Ex 34,10 als Reaktion auf Ex 34,9 gedeutet werden, die als Antwort auf die Bitte um Vergebung und um ein einzigartiges Gottesverhältnis vorgetragen wird.

⁴⁴⁵ Die einzige Möglichkeit wäre die Deutung der Proskynese, während Mose das Zelt der Begegnung betritt, als Zeichen für ein Interesse an einem Fortbestehen der Beziehung zwischen dem Volk und JHWH.

Somit kann behauptet werden, dass die Erneuerung der Beziehung zwischen JHWH und dem Volk Israel in Ex 32–34 teils auf die Bitte des Mose reagiert, ihr aber an entscheidenden Stellen nicht einfach folgt, sondern sie transformiert und übersteigt. Aus der Sicht des Mose (und auch des Volkes) ist vor allem ein klares Interesse an einem weiteren Bestehen der Beziehung wahrnehmbar.

2. Die Vermittlung der Vergebung scheint hier eine entscheidende Frage zu sein. Es ist eindeutig Mose, der in der Rolle des Dolmetschers zwischen JHWH auf dem Berg und dem Volk am Berg agiert. Aber auch wenn sein Engagement für eine Wiederherstellung der Beziehung zwischen dem Volk und JHWH in jeder Zeile der Perikope klar zum Ausdruck kommt, bezieht sich die Vergebung JHWHs auf das Volk. Dieses trägt zu der Wiederherstellung der zerbrochenen Beziehung nur wenig bei – es trauert und legt den Schmuck ab und es sieht dem Mose hinterher, wenn er mit JHWH im Zelt der Begegnung spricht. Es hat trotzdem den Anschein, dass sich die Beziehung zwischen Mose und JHWH und die zwischen JHWH und seinem Volk voneinander unterscheiden. Während dem Volk die barmherzige und konsequente Anwesenheit Gottes zugesagt wird, kommt Mose an die äußerste Grenze, die ein Mensch „sehen kann, ohne zu sterben“. Die Mittler-Rolle des Mose, wie sie in diesem Text dargestellt wird, stellt auch das größte Problem bei der Übertragung des Paradigmas dieser Geschichte auf andere Situationen in der Geschichte Israels dar.⁴⁴⁶

Die Abhängigkeit der Vergebung an dem Volk von der Person des Mose ist in diesem Text stark. Mose ist derjenige, der die Initiative für eine Erneuerung ergreift, und er wird in Ex 34,28–35 als Mittler der Anwesenheit JHWHs stilisiert.

3. Der Text schildert ganz klar die Souveränität, mit der JHWH die Beziehung in allen Schritten von der Vernichtung bis zur Vergebung bestimmen kann. Die Namenstheologie gegen Ende des Textes scheint diese Souveränität einzugrenzen und sie in Richtung „Barmherzigkeit“ und „Gnade“ zu lenken. Trotzdem entsteht beim Lesen des Textes keineswegs der Eindruck, es handele sich dabei um einen „Automatismus“, mit dem Vergebung und Gnade qua festgelegte Regeln gewährt werden müssten. Der erzählerisch gestaltete Kontext sowie die Dialoge zwischen Mose und JHWH, in denen viele Alternativen des Handelns JHWHs dargelegt werden, lassen die Zusage des Tragens der Schuld zu einem nichtkausal bedingten Ereignis werden. Noch mehr gibt die nicht beantwortete Bitte um Vergebung ein

⁴⁴⁶ Vgl. *W. Groß*, *Zukunft* 25–26, v.A. 26: „Weil die Mose-Fürbitter-Rolle nicht wiederholt werden kann, ist der Ansatz rückwärts gewandt.“

Rätsel auf, dessen Lösung zwar erzählerisch im unmittelbaren Kontext und in folgenden Texten mit dem Rückgriff auf das Wort סלל versucht wird, die Ungreifbarkeit der Antwort auf die Bitte des Mose und somit auch die Ungreifbarkeit der Vergebung bleibt trotzdem bestehen.

4. Die Schuld, auf die sich die von Mose erbetene Vergebung beziehen soll, wird von Mose allgemein als „große Sünde“ (חטאת) bezeichnet. Die Einsicht des Mose in die Schuldverstricktheit des Volkes verändert sich allerdings im Laufe der Erzählung. Wollte er zu Anfang noch JHWHs Zorn besänftigen, ohne die Schuld einzugestehen, (Ex 32,11–13), folgt nach seiner Wahrnehmung der Lage am Berg ein Schuldbekenntnis (Ex 32,31–35), der Wunsch nach größerer Nähe zu JHWH (Ex 33,12–34,3), der sich bis zu einer Bitte um Vergebung steigert, die eine grundsätzliche Vergebungsbedürftigkeit anerkennt („es ist ein Volk mit starrem Nacken“, Ex 34,9).

5. Die Auswirkung der Zuwendung JHWHs und seiner Gnade auf die Tat gestaltet sich auch in diesem Text kompliziert. Ganz deutlich wird hier festgehalten, dass die Tat durch keine Stellvertretung weggetragen werden kann. Und auch selbst das Tragen/Wegtragen der Schuld durch JHWH schützt nicht gegen Konsequenzen: Dem Tragen (נשא) steht das Prüfen (פקד) und „Nicht-unbestraft-Lassen“ zur Seite.⁴⁴⁷ Demnach bedeuten das Tragen der Schuld durch JHWH und eine Weiterführung der Beziehung das Vergessen und Wegwischen der Vergangenheit. Die Beziehung scheint nach Ex 32–34 möglich zu sein, allerdings nicht unverändert, wie zum Beispiel das Fehlen des Ausdruckes עמי „mein Volk“ anzeigt.

Die Ambivalenz zwischen Vergebung und ihren Auswirkungen kommt damit schon in diesem Text, der ein Paradigma des Vergebungsgeschehens darstellt, zum Ausdruck. Die Wiederherstellung der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk durchläuft eine Entwicklung vom Wunsch nach Vernichtung bis zum Wagnis einer Fortsetzung der Beziehung. Die Schuld wird in diesem Vorgang einerseits durch JHWH (weg)getragen und bleibt trotzdem in der Verantwortung des Einzelnen und seiner unmittelbaren Gemeinschaft (= vier Generationen). Die Tatsache, dass Israel nicht mehr aus dem Munde JHWHs „mein Volk“ genannt wird, kann sogar auf bleibende Veränderungen in der Beziehung hindeuten.

6. Die Schwierigkeit einer eindeutigen Zuschreibung der geschehenen Vergebung zeigt auch dieser Text. Die Wiederherstellung der Beziehung, die als Thema der

⁴⁴⁷ Vgl. D.F. O’Kennedy, *Forgiven* 109.

ganzen Texteinheit bezeichnet werden kann, wird nun von Mose als „Vergebung“ bezeichnet. JHWH reagiert auf diese Zusicherung an keinem Punkt mit einer wörtlichen Bestätigung (anders als in Num 14).

7. Auch in diesem Text folgt die Vergebung anscheinend keinem Zwang, der Versöhnung zu dienen. Sie ist einerseits ganz klar in das Geschehen um die Wiederherstellung einer Zukunft zwischen dem Volk und JHWH eingebunden, andererseits wurden die entscheidenden Schritte auf diesem Weg schon vor Moses Bitte um Vergebung gemacht: Das Volk kann das Ziel der Verheißung an die Väter, das neue Land, erreichen und auch auf die Bitte ums Mitgehen mit dem Volk hat sich JHWH *vor* der Feststellung der Vergebung eingelassen. Die Vergebung scheint somit ein eindeutiges „Mehr“ in dem Beziehungsgeschehen zu bedeuten, das mit einer neuartigen Zukunft in Verbindung zu stehen scheint.⁴⁴⁸ Es ist nicht an eine Versöhnung gebunden und untersteht keiner Notwendigkeit.

4.2 Lev: Vergebung im Kult

4.2.1 Lev 4–5

Übersetzung

- 4,1 Und es redete JHWH zu Mose:
2 „Rede zu den Kindern Israels:
Eine Person,
falls sie sündigt,
indem sie im Irrtum von allen Geboten JHWHs,
die sie nicht tun sollte,
eines tut:
3 Falls der gesalbte Priester sündigt,
[...]
13 Und falls die ganze Gemeinde Israels sich irrt
und die Sache bleibt verborgen vor den Augen der Versammlung
und sie tun eines von allen Geboten JHWHs,
die nicht getan werden sollten,
und sie machen sich schuldig
14 und es wird bekannt die Sünde,
die sie dagegen gesündigt haben,
dann soll die ganze Versammlung einen Stier darbringen,
[...]
20 Und der Priester sühnt sie
und es wird ihnen vergeben werden.
[...]
22 Falls ein Fürst sündigt
und tut im Irrtum eines von allen Geboten JHWHs, seines Gottes,
die nicht getan werden sollten
und wird schuldig
oder es wird ihm seine Sünde bekannt gegeben,
durch die er sündigte,
dann soll er eine Opfertgabe bringen, einen männlichen, makellosen Ziegenbock.
[...]

⁴⁴⁸ Vgl. die Reaktion in Ex 34,10.

26 und es sühnt ihn der Priester von seiner Sünde
und es wird im vergeben werden.

27 Und falls eine Person aus dem Volk des Landes im Irrtum sündigt,
indem sie eines von den Geboten JHWHs tut,
die nicht getan werden sollten,
und sich schuldig macht

28 oder ihr wird ihre Sünde bewusst,
die sie sündigte,
dann soll sie ihre Opfertgabe bringen, eine makellose, weibliche Ziege, wegen ihrer
Schuld,
die sie gesündigt hatte,
[...]

31 Und der Priester sühnt sie
und es wird ihr vergeben werden.

32 Und falls sie ein Schaf als ihre Opfertgabe zum Sündopfer bringt,
[...]

35 Und der Priester sühnt sie
wegen ihrer Sünde,
die sie gesündigt hat,
und es wird ihr vergeben werden.

5,1 Und eine Person, falls sie sündigt,
und hört einen lauten Fluch,
und sie ist Zeuge:
Entweder sie sieht
oder sie weiß.
Falls sie nicht berichtet,
trägt sie ihre Schuld.

2 Oder eine Person,
die eine unreine Sache berührt,
entweder das Aas eines unreinen wilden Tieres
oder das Aas eines unreinen Haustieres
oder das Aas eines unreinen Kriechtieres,
und es ist ihr verborgen
und sie wird unrein
und macht sich schuldig.

3 Oder wenn sie die Unreinheit eines Menschen berührt
von allen seinen Unreinheiten,
durch die sie sich verunreinigt,
und es ist ihr verborgen
und sie erfährt es,
und sie macht sich schuldig.

4 Oder eine Person,
falls sie unbesonnen schwört mit ihren Lippen,
um gut zu handeln
oder um schlecht zu handeln
hinsichtlich aller Dinge,
die der Mensch unbesonnen schwört,
und es ist ihr verborgen
und sie erfährt es
und macht sich schuldig einer von diesen (Dingen):

5 Dann soll geschehen:
wenn sie sich einer von diesen schuldig gemacht hat,
und es wird bekannt gemacht,
welche von diesen sie sündigte,

6 und sie soll ein Schuldopfer für JHWH bringen wegen ihrer Sünde,
die sie gesündigt hatte,
ein weibliches Tier vom Kleinvieh,
[...]

7 Und der Priester soll ihn von ihrer Sünde sühnen.
Und falls sie nicht über genügend Kleinvieh verfügt,
dann soll sie als ihr Schuldopfer,
das sie gesündigt hat,

zwei Turteltauben oder zwei Tauben für JHWH bringen,
 [...]

10 Und der Priester soll sie von ihrer Sünde sühnen,
 die sie sündigte,
 und es wird ihr vergeben werden.

11 Falls ihre Hand aber nicht über zwei Turteltauben oder zwei Tauben verfügt,
 dann soll sie als seine Opfergabe,
 die sie gesündigt hat,
 zwei Zehntel Efa Mehl als Sündopfer bringen.
 [...]

13 Und der Priester soll sie von ihrer Sünde sühnen,
 die sie sündigte von einem von diesen,
 und es wird ihr vergeben werden,
 und das Speiseopfer ist für den Priester.“

14 Und es redete JHWH zu Mose:

15 „Eine Person,
 falls sie Untreue begeht
 und im Irrtum am Heiligen JHWHs sündigt,
 dann soll sie ihr Schuldopfer für JHWH bringen,
 einen makellosen Widder vom Kleinvieh,
 [...]

16 Und der Priester soll sie sühnen mit dem Widder des Schuldopfers,
 und es wird ihr vergeben werden.

17 Und wenn eine Person sündigt,
 indem sie eines von den Geboten JHWHs tut,
 die nicht getan werden sollten,
 und sie weiß es nicht,
 und sich schuldig macht,
 und trägt ihre Schuld,
 dann soll sie einem makellosen Widder vom Kleinvieh bringen,
 [...]

18 und der Priester sühnt sie von dem Irrtum,
 in dem sie sich irrte,
 und sie es nicht wusste,
 und es wird ihr vergeben werden.“

[...]

20 Und es redete JHWH zu Mose:

21 „Eine Person, falls sie sündigt
 und Untreue begeht gegen JHWH,
 und leugnet das von seinem Nächsten Anvertraute, oder das in seine Hand Gelegte
 oder etwas Geraubtes,
 oder sie behandelt seinen Nächsten ungerecht,
 oder sie hat Verlorenes gefunden
 und leugnet es,
 oder sie schwört falsch Eines von allem,
 was der Mensch tut
 um in diesem zu sündigen.

22 Und es geschieht:

23 Wenn sie sündigt
 und schuldig wird
 und sie bringt zurück das Geraubte,
 das sie geraubt hatte,
 oder das ungerecht Erworbene,
 das sie ungerecht erworben hatte,
 oder das ihr Anvertraute
 oder das Verlorene, was sie gefunden hatte
 oder von allem, von dem sie falsch geschworen hatte,
 und sie erstattet es zurück in seinem Wert
 und fügt noch ein Fünftel dazu für den,
 dem es gehörte,
 und gibt es ihm gewiss am Tag seines Schuldopfers.

24

25 Und als ihr Schuldopfer soll sie für JHWH einen makellosen Widder bringen vom
 Kleinvieh, nach deiner Einschätzung zum Schuldopfer für den Priester.
 26 Und der Priester sühnt sie vor dem Angesicht JHWHs
 und es wird ihr vergeben werden wegen einem von allem,
 was sie getan hatte,
 um sich darin schuldig zu machen.“

Die in Ex 34,9 vorgetragene Bitte des Mose um Vergebung blieb ohne eine eindeutige Antwort. Die offen gebliebene Frage, ob JHWH nach einem grundlegenden Beziehungsbruch Vergebung schenkt und wie dies geschieht, motiviert den Leser dazu, in der weiteren Lektüre des Pentateuchs auf Aussagen über die Vergebung durch JHWH zu achten. Die synchrone Lektüre des Textes, die davon ausgeht, dass nicht nur die einzelnen Texte des Pentateuchs, sondern auch ihre Abfolge eine planvolle Komposition darstellt, erlaubt es, die weiteren Belege von סלח im Fortgang des Pentateuchs als eine Fortführung der Grundlegung in Ex 34,9 zu verstehen.

Die Wurzel סלח begegnet nach Ex 34,9 zum ersten Mal im Kontext der Regelung des Opferwesens in Lev 4–5. Der narrative Zusammenhang ist immer noch von der Thematik der Möglichkeit einer Begegnung zwischen JHWH und seinem Volk nach der Sünde von Ex 32,1–6 bestimmt. Der Bau und die Ausstattung des Heiligtums werden nach der Erzählung von Ex 32–34 dargelegt. In der narrativen Komposition bedeutet das, dass das Heiligtum der Ort der Begegnung zwischen Israel und JHWH nach der Sünde ist. Nachdem diese Erzählung in Ex abgeschlossen wurde, geht es nun darum, die Ordnung der Opfer an diesem Heiligtum festzulegen. Die ersten drei Kapitel des Buches Levitikus befassen sich mit den Opferarten, in Kap. 4 werden dann erste Fälle der Anwendung dargelegt. In dem beobachteten Zusammenhang erscheint es als zwingend, dass die Sünd- (חטאת) und Schuldopfer (אשם) an erster Stelle behandelt werden.⁴⁴⁹ Und unter diesen werden als erste die Fälle genannt, in denen das Vergehen unbeabsichtigt/irrtümlich war und die damit gestörte Ordnung zwar wiederhergestellt werden muss, eine dauerhafte Intention zur weiteren Übertretungen aber nicht festzumachen ist.⁴⁵⁰ In allen diesen Fällen wird Vergebung (סלח) erwähnt. Sie ist jeweils das Ergebnis der kultischen Handlung, die der Priester

⁴⁴⁹ Vgl. E.S. Gerstenberger, Levitikus 49: „Jetzt tritt ein anderes Interesse in den Vordergrund: Welches Opfer muß einer bringen, der Schuld zu sühnen hat? Die Darbringung hat also erklärtermaßen therapeutische Funktion.“

⁴⁵⁰ Zu dieser Intention vgl. die Interpretation von B. Jürgens: „Die Heiligkeit ist jedoch nicht nur durch die chaotischen Mächte von außen bedroht. Auch die offensichtlich unvermeidbaren Sünden der Israeliten gefährden die Heiligkeit. Deshalb werden durch Sühneriten Vorkehrungen für den Fall einer Sünde getroffen. Einerseits wird dadurch die Realität der Sünde ernst genommen, andererseits jedoch der gute Wille vorausgesetzt. Mutwillige Verstöße können nicht gesühnt werden und bedrohen die Heiligkeit in ihren Fundamenten.“ (Heiligkeit 427)

durchführt; die grammatikalische Form des Nifals unterbricht aber die konsekutive Logik der Aussage und lässt Vergebung als eine zu dem Sühnehandeln hinzukommende Qualität erscheinen.

Syntaktisch wird die Aussage über Vergebung in allen Fällen gleich aufgebaut. Im Anschluss an die Beschreibung des Sühnerituals wird zusammenfassend ausgesagt: „Und der Priester sühnt ihn und es wird ihm vergeben werden/damit ihm vergeben wird.“⁴⁵¹ Diese grammatikalische Struktur bringt einige Schwierigkeiten mit sich. Die Verbindung der beiden Handlungen, des Sühnens und der Vergebung, mit einem ׀ lässt sowohl die Möglichkeit eines kausalen Zusammenhanges wie auch die zweier nebeneinander stehender Handlungen zu. Aber ob man eine einfache oder eine konsekutive Folge annimmt, mit dem Subjektwechsel zwischen כפר und סלח wird eindeutig klar, dass diese beiden Geschehen nicht dasselbe bedeuten. Für diese Texte könnte man die Behauptung aufstellen, dass hier Vergebung unterschieden von כפר ist, ohne sie aber unvorstellbar. Aus dem Gebrauch der Wurzel כפר ergibt sich umgekehrt, dass כפר nicht immer סלח nach sich zieht.

Die Besonderheit der hier vorliegenden Fälle der Sühne ist durch die Art der Sünde, auf die sie folgt, bedingt. Kommt der Allgemeinbegriff „Sünde/sündigen“ (חטא), der in Ex 32–34 einen grundlegenden Beziehungsbruch bezeichnete, auch hier vor, und zwar schon in der Einleitung zu den Anweisungen in Lev 4,2, wird diese „Sünde“ in Kap. 4 eingeschränkt und schon in dem einführenden Satz Lev 4,2 als שגג bezeichnet, was am Ehesten als „ohne Absicht/im Irrtum“ übersetzt werden kann. Auch solches Verhalten sehen diese Texte als Sünde (חטא) an, die die Ordnung JHWHs stört, aber nach einer entsprechenden kultischen Handlung, die diese Ordnung wiederherstellt, kann sie vergeben werden. In Kap. 5 werden dann unterschiedliche Fälle geschildert, in denen entweder eine andere Person oder „das Heilige“ geschädigt ist. In allen diesen Fällen erfolgt aber der Schaden indirekt: Entweder ist der Schuldige nur Zeuge einer Tat oder seine Vergehen bezieht sich auf den Besitz des Anderen. Auch hier kann eine Vergebung auf die Sühnung des Priesters folgen, bei einem direkten Schaden an Eigentum ist aber erst eine

⁴⁵¹ Die Ausnahme bildet der erste Fall, in dem das versehentliche Vergehen vom Priester begangen wird. An dieser Stelle wird weder כפר noch סלח erwähnt. B. Jürgens deutet diesen Fall im Kontext von Lev folgendermaßen: „Darüber hinaus fällt jedoch auf, dass eine Funktionsangabe (כפר pi. und סלח ni.) bei der *hatta't* nach einer versehentlichen Sünde des gesalbten Priesters fehlt. Da es sich wohl kaum um ein Versehen handeln wird, kann dieses Fehlen nur so gedeutet werden, dass die in Lev 4 beschriebene *hatta't* im Fall einer Sünde des gesalbten Priesters offensichtlich nicht ausreicht, um für ihn Sühne zu erwirken und Vergebung für ihn zu erlangen. Diese Funktion könnte das in Lev 16 beschriebene Ritual übernehmen.“ (Heiligkeit 340).

Rückerstattung notwendig⁴⁵² und die Vergebung wird bei dem Schaden am Eigentum einer anderen Person nur auf einen Fall beschränkt (Lev 5,26).

In der fortlaufenden Lektüre des Pentateuchs können diese einschränkenden Aussagen über die Vergebung (סלל) in Lev 4–5 als eine Antwort auf die bisher offen gehaltene Bitte des Mose um die Vergebung aus Ex 34,9 klingen. Immer noch am Sinai, nach dem Bau des Heiligtums als Ort der Anwesenheit JHWHs, ist eine Vergebung durch Kult möglich: Allerdings nur in Fällen, in denen das Vergehen entweder als irrtümlich verstanden werden kann oder den Anderen (sowohl JHWH als auch den Menschen) nur in seinem Besitz beschädigt. Eine grundlegende Möglichkeit der Vergebung (סלל) im Falle eines Beziehungsbruches ist nicht gegeben.

4.2.2 Lev 19,22

Übersetzung

20 Und ein Mann, wenn er mit bei einer Frau zum Geschlechtsverkehr liegt,
und sie ist eine Sklavin,
einem Mann versprochen,
und sie ist weder losgekauft, noch ist ihr die Freiheit geschenkt,
dann soll Strafe folgen.
Sie sollen nicht getötet werden,
denn sie ist nicht frei gewesen.

21 Er soll für JHWH als sein Schuldopfer an den Eingang des Zeltens der Begegnung einen Widder als Schuldopfer bringen.

22 Und der Priester sühnt ihn mit dem Widder des Schuldopfers vor JHWH von seiner Sünde,
die er sündigte,
und es wird ihm vergeben werden seine Sünde,
die er sündigte.

Vergebung wird auch in der Mitte des Buches Lev erwähnt. Im Kap. 19, in dem unterschiedliche Gebote zur Heiligung des alltäglichen Lebens versammelt werden, wird auch ein Fall genannt, in dem ein Mann mit einer Sklavin schläft, die einem anderen Mann versprochen ist. Auch in diesem Fall wird ein Sündopfer gefordert und mit dem Sühnehandeln des Priesters wird Vergebung zugesagt.⁴⁵³ Vermutlich folgt auch dieser Fall der Logik einer geringen „Sachbeschädigung“, wie sie in Lev 5

⁴⁵² A. Schenker betont, dass auch wenn es sich hier um mit Absicht begangene Sünden handelt, Vergebung möglich ist. Allerdings muss eine Vorleistung vonseiten des Schuldigen kommen: „Die Versöhnung ist möglich unter der Bedingung, dass der Schuldige die Initiative ergreift. Er hat Interesse daran, sich von den unheilvollen Folgen des Meineids zu befreien.“ (Keine Versöhnung 120). Darin unterscheidet sich dieser Fall von dem im Num 15,30–31 genannten, wo das Vergehen „mit erhobener Hand“ geschieht, was A. Schenker als „öffentlich, demonstrativ“ übersetzt. (Vgl. ebd. 121) Somit sei in Num 15,30–31 auch keine Versöhnung möglich.

⁴⁵³ Auch E.S. Gerstenberger stellt Besonderheiten im Hinblick auf diesen Fall dar. Er deutet den, Verschiebung einer strafrechtlichen Frage in den kultischen Bereich. Vgl. Levitikus 241.

zur Geltung kam, und auch in diesem Fall einer geringen Verschuldung ist Vergebung möglich.

4.3 Num 14,19–20: JHWHs Zusage der Vergebung

Übersetzung

- 14,11 Und JHWH sprach zu Mose:
„Bis wann will mich dieses Volk verachten
und bis wann vertrauen sie mir nicht
bei all den Zeichen,
die ich in ihrer Mitte getan habe?
12 Ich werde es mit der Pest schlagen
und es austilgen;
und dich werde ich zu einer Nation machen, größer und stärker als sie.“
- 13 Und Mose sprach zu JHWH:
„Dann werden die Ägypter hören,
dass du mit deiner Stärke dieses Volk aus ihrer Mitte heraufgeführt hast;
14 und sie werden sprechen zu den Bewohnern dieses Landes.
Sie haben gehört, dass du, JHWH, in der Mitte dieses Volkes (bist)
der sich Auge ins Auge sehen lässt.
Du bist JHWH
und deine Wolke steht über ihnen
und du gehst vor ihnen in einer Wolkensäule bei Tag
und in einer Feuersäule bei Nacht.
15 Und wenn du dieses Volk wie einen Mann tötest,
werden die Nationen,
die die Kunde von dir gehört haben,
sagen:
16 ‚Weil JHWH dieses Volk nicht in das Land bringen konnte,
das er ihnen geschworen hatte,
darum hat er sie in der Wüste hingeschlachtet.‘
17 Und nun möge sich die Stärke meines Herrn groß erweisen,
so wie du geredet hast:
18 ‚JHWH (ist) langsam zum Zorn und groß an Güte (707),
tragend Schuld und Frevel,
aber er lässt bestimmt nicht ungestraft,
prüfend die Schuld der Väter an den Kindern, bis zu den Dritten und
Vierten.‘
19 Vergib doch die Schuld dieses Volkes entsprechend der Größe deiner Güte
und so wie du dieses Volk getragen hast von Ägypten bis hierher!“
- 20 Und es sprach JHWH:
„Ich habe vergeben/ich vergebe nach deinem Wort.
21 Jedoch, so wahr ich lebe
und die Herrlichkeit JHWHs die ganze Erde erfüllen soll:
22 Ja, alle Männer,
die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben,
die ich in Ägypten und in der Wüste getan habe,
und mich nun zehnmal geprüft
und nicht auf meine Stimme gehört haben,
23 sie werden das Land nicht sehen,
von dem ich ihren Vätern geschworen habe,
und alle,
die mich verachtet haben,
werden es nicht sehen.“

Die nächste Erwähnung der Wurzel סלל ist in den narrativen Kontext des Weitergehens des Volkes durch die Wüste eingebunden und markiert den

misslungenen Einzug ins Heilige Land. Der Text schildert eine erneute Fürbitte des Mose für das Volk. Diese erinnert ganz deutlich an die Erzählung Ex 32–34. Sowohl die Struktur der Fürbitte, die in ihrem ersten Anlauf JHWH von seinem Wunsch nach der Vernichtung des Volkes abbringen möchte und im zweiten Schritt um Vergebung (סלה) bittet, erinnert an Ex 32–34, wie auch das Zitat der Gnadeformel, mit dem Mose seine Bitte um Vergebung begründet. Dass im Vergleich zu Ex 32–34 eine neue Situation in Blick kommt, ist schon an der Begründung ablesbar, mit der Mose JHWH zum Ablassen von seinem Vorhaben motiviert: Nicht nur im Angesicht der Ägypter, sondern auch für die Völker des Landes, in das Israel zieht, wäre eine Vernichtung des Volkes JHWHs ein Erweis der Ohnmacht JHWHs selbst.⁴⁵⁴

Diesmal bleibt die Bitte um Vergebung nicht ohne Antwort. In diesem Text kommt somit zum ersten Mal das Verb סלה in erster Person Singular als eine Zusage JHWHs an Mose vor. Die grammatikalische Form der Affirmativkonjugation lässt allerdings die Frage offen, worauf sich diese Zusage bezieht. In der geläufigsten Bedeutung würde sich die Zeitstufe auf die Vergangenheit beziehen; in diesem Fall würde die Zusage JHWHs die Vergangenheit als Vergebung deuten, diese aber von der im nächsten Satz dargelegten Zukunft absetzen. Zu diesem Verständnis verleitet die augenscheinliche Diskrepanz zwischen einer Vergebungszusage in Num 14,19 und der Ankündigung der Konsequenzen für das Volk in Num 14,20f. Wenn man von dieser Diskrepanz absieht, kann die Zusage JHWHs so gedeutet werden, dass sie sich auf eine sichere Zukunft bezieht und somit Mose eine Vergebung zusagt. In diesem Fall stellt sich die Frage, wie die darauf folgende Ankündigung zu verstehen ist, das Volk nicht in das zugesprochene Land kommen zu lassen.⁴⁵⁵ Die Gleichzeitigkeit der

⁴⁵⁴ *D.T. Olson* beobachtet die Verschiebungen, die zwischen Ex 32–34 und Num 14 stattfinden und die eine neue Kontextualisierung der Auseinandersetzung zwischen JHWH und Mose um die Vergebung darstellen. Die Treue Gottes zu seinem Volk soll nicht nur ein Zeichen für die Ägypter, sondern auch für die Kanaanäer sein, die Erfahrung der Gnade und die Zusage seiner Präsenz bei dem Volk, auf die sich Mose berufen kann, gelten nicht nur den Vorfahren, sondern Mose selbst und genauso kann er sich auf die in der Vergangenheit gewährte Vergebung berufen: „The three arguments Moses uses with God in Numbers 14 are somewhat parallel to the arguments God (sic!) used in Exodus 32 when God was ready to destroy Israel for worshipping the golden calf. But the differences are noteworthy. In Exod. 32:12, Moses appeals to God’s reputation among the Egyptians only. In Num. 14:13–16, the appeal is to God’s reputation among the Egyptians *and* the Canaanites. Exodus 32:13 appeals to the promises God made with the ancestors in Genesis – Abraham, Isaac and Jacob/Israel. Numbers 14:18 appeals to the more recent promise of God’s exceptional mercy revealed to Moses in Exodus 34. The third appeal to the consistency and regularity of God’s acts of forgiveness in the past in Num 14:19 presumes a past track record that was not in place in the golden calf story in Exodus 32.“ (Numbers 83)

⁴⁵⁵ Die angekündigte Strafe für das Vergehen nimmt das Stichwort „sehen“ auf, das schon die Perikope Ex 32–34 bestimmt hatte. Weder das Sehen der Herrlichkeit JHWHs noch das Sehen der Herrlichkeit des Landes hat das Hören auf die Stimme JHWHs bewirkt, so dass die, die JHWH verachten, das gesehene Land nicht sehen werden.

Vergebung und das Tragen der Folge eigener Schuld gehörte allerdings auch zu der Logik der bereits beschriebenen Texte (Ex 32–34 und Lev 5). Somit ist es möglich auch hier die Zusage der Vergebung als eine auf Zukunft gerichtete zu sehen. Auf dem narrativen Hintergrund des Pentateuchs wird hier die Kluft zwischen Vergebung und unveränderter Zukunft gegenüber Ex 32–34 noch vergrößert. War es in Ex 34 noch möglich, dass Mose das Volk in das verheißene Land auch nach der Sünde führt, ist es hier nicht einmal nach der Vergebung möglich, mit den schuldig Gewordenen eine Zukunft zu gestalten und diese wird nun in Num 14,31 erst der nachfolgenden Generation zugesagt. Somit wird hier Vergebung von einer Wiederherstellung der vorherigen Beziehung völlig abgekoppelt.

Eine weitere Auffälligkeit bildet der Zusatz „nach deinem Wort“. Auf die unmittelbar vorangehende Rede des Mose bezogen würde dies bedeuten, dass die Vergebung den von Mose wiederholten Eigenschaften JHWHs entspricht und somit zu seinem Wesen dazugehört. In diesem Sinne interpretieren die Vergebungsbereitschaft auch Texte wie Neh 9, Ps 103 und Dan 9.

4.4 Num 15,17–28: Vergebung im Kult nach der Ankunft im verheißenen Land

Übersetzung

- 17 Und es redete JHWH zu Mose:
 „Rede zu den Söhnen Israels
 und sage ihnen:
 ‚Wenn ihr in das Land kommt,
 in das ich euch kommen lasse.‘
 [...]
- 22 Und falls ihr irrt
 und nicht alle diese Gebote tut,
 die JHWH zu Mose redete,
 23 und alles,
 was euch JHWH geboten hatte durch Mose bis zu diesem Tag,
 was JHWH euch geboten hatte und weiterhin für eure Generationen,
 24 und es geschieht:
 Falls es vor den Augen der Gemeinde verborgen im Irrtum geschehen ist,
 dann soll die ganze Gemeinde einen Jungstier zum Brandopfer vorbereiten,
 [...]
- 25 Und der Priester sühnt die ganze Gemeinde der Söhne Israels,
 und es wird ihnen vergeben werden;
 denn es war ein Irrtum,
 und sie brachten ihre Opfertgabe, ein Feueropfer für JHWH und ihr
 Sündopfer vor dem Angesicht JHWHs wegen ihres Irrtums.
- 26 Und es wird der ganzen Gemeinde der Söhne Israels vergeben werden
 und dem Fremden,
 der in ihrer Mitte wohnt,
 denn das ganze Volk irrte sich.
- 27 Und wenn eine Person im Irrtum sündigt
 und eine einjährige Ziege als Sündopfer bringt,
 28 und der Priester sühnt die Person,
 die sich irrte in einer Sünde im Irrtum vor JHWH,

um ihn zu sühnen,
und es wird ihm vergeben werden.“

Die nächste Erwähnung findet חָלַל in Num 15. In derselben Dynamik, in der die Problematik der Sünde und der Vergebung auf Ex 34,9 Lev 4–5 folgen ließ, folgt auch hier eine Einschränkung der in Num 14,19 zugesagten Vergebung auf bestimmte Fälle. Die grammatikalische Struktur der Aussagen ist dieselbe wie in Lev 4–5. Die Vergebung, die von JHWH zugesagt wurde, und die gleichzeitige Notwendigkeit des Tragens der Folgen der Schuld, wie sie in Num 14 dargestellt wurden, finden ihren Gegenpol in der Vergebung, die bei unbeabsichtigten Sünden dem Volk als Folge des sühnenden Handelns des Priesters zuteil wird. Dabei wird die Sünde „mit erhobener Hand“⁴⁵⁶ von der Möglichkeit der Vergebung ausgenommen und mit der Todesstrafe geahndet.

Eine narrative Verbindung zwischen Num 14 und Num 15 beobachtet auch *D.T. Olson*. Er beruft sich auf die jüdische Auslegung von Ibn Esra und Nachmanides und versteht Num 15 als eine Verstärkung der Verheißung, die „neue“ Generation werde sicher das verheißene Land erreichen um dort die in Num 15 festgelegten Anweisungen befolgen können. Auch im Bezug auf die „Sünde“ sieht *D.T. Olson* eine Kontinuität zwischen Num 14 und Num 15:

„Other associations between the laws in Numbers 15 and the rebellion in stories in chapters 11–14 may be mentioned. Examples of ‚high-handed‘ intentional sins and ‚despiting‘ the LORD discussed in Numbers 15:30–36 abound in the rebellion stories: Num 11:1; 11:4–6; 12:2, 13:32–33; 14:2–4; 14:11. With certain offerings and sacrifices, a priest could atone for unintentional sins (15:25, 28). But in the case of intentional rebellions by individuals or the community as in the spy story, only Moses could seek forgiveness in an extraordinary act of intercession. Even so, the community was severely punished (Num. 14:13–24).“⁴⁵⁷

Der narrative Kontext bestimmt auch den Inhalt der Aussagen. Obwohl sie auf den ersten Blick dieselben Situationen regeln wie Lev 4–5, sind hier einige Änderungen vorhanden. Vor allem das Einbeziehen des im Lande lebenden Fremden in das Vergebungsgeschehen nach der Sünde der ganzen Gemeinschaft zeigt deutlich, dass die Realität des Lebens im Lande stärker in den Blickfeld kommt. Die Wiederholung der Möglichkeit der Vergebung durch Sühne an dieser Schlüsselstelle betont aber gleichzeitig auch, dass auch nach der Ankunft im gelobten Land eine Möglichkeit besteht, die immer wieder auftretende Störung der Ordnung JHWHs zu sühnen. Dies stellt auch die Zeit nach dem Einzug ins verheißene Land andere Situation als die Wüstenwanderung: Während in der Wüste die Vergebung auf die Fürbitte des Mose

⁴⁵⁶ Siehe dazu die Deutung von A. Schenker, Keine Versöhnung 121.

⁴⁵⁷ *D.T. Olson*, Numbers 98.

möglich war, ist es der kultische Vorgang, der die Vergebung im verheißenen Land in den Fällen ermöglicht, die „nicht beabsichtigt/im Irrtum geschehen“ (לש) sind. Gegenüber Num 14 wird die Vergebung, die auf die Fürbitte des Mose als Antwort auf grundlegende Schuld erfolgte, eingeschränkt: Eine Vergebung, die auf eine Rebellion des ganzen Volkes folgt, ist von der Fürbitte des Mose abhängig und somit nur für die Wüstenzeit geltend.

4.5 Num 30,4–13: Vergebung beim Nicht-Einhalten eines Gelübdes

Übersetzung

- 30,4 Und wenn eine Frau ein Gelübde für JHWH ablegt
und sich mit einem Bund bindet im Haus ihres Vaters in ihrem jungen Alter
5 und ihr Vater hört ihr Gelübde und ihre Bindung,
die sie auf ihre Seele genommen hat,
und ihr Vater schweigt ihr gegenüber,
dann haben die Gelübde und Bindungen Bestand,
mit denen sie ihre Seele gebunden hatte.
6 Und falls es ihr ihr Vater verweigert an dem Tag,
wenn er es hört,
so haben alle ihre Gelübde und alle ihre Bindungen,
mit denen sie ihre Seele gebunden hatte,
keinen Bestand.
Und JHWH wird ihr vergeben,
denn ihr Vater hat es ihr verweigert.
7 Und wenn sie eines Mannes wird
und ihre Gelübde auf ihr sind
oder ein unbesonnener Ausspruch ihrer Lippen,
mit dem sie ihre Seele gebunden hat,
8 und ihr Mann hört an dem Tag,
wenn er es hört,
und er schweigt ihr gegenüber,
dann haben Bestand ihre Gelübde
und ihre Bindungen,
mit denen sie ihre Seele gebunden hatte,
haben Bestand.
9 Und falls am Tag,
wenn er es hört,
es ihr ihr Mann verweigert,
dann ist aufgelöst ihr Gelübde,
das auf ihr ist,
und das unbesonnen gesprochene,
mit dem sie ihre Seele gebunden hatte.
Und JHWH wird ihr vergeben.
10 Und das Gelübde einer Witwe und einer Vertriebenen,
alles, womit sie ihre Seele gebunden hat,
hat für sie Bestand.
11 Und falls eine Frau im Haus ihres Mannes ein Gelübde ablegt
und sich durch eine Bindung bindet auf ihre Seele mit einem Schwur
12 und ihr Mann hört es
und schweigt ihr gegenüber
und verweigert es ihr nicht,
dann haben Bestand alle ihre Gelübde
und alle ihre Bindungen,
mit denen sie ihre Seele gebunden hatte,
haben Bestand.

13 Falls ihr Mann sie aber bestimmt aufgehoben hatte an dem Tag,
als er es hörte,
dann hat alles,
was über ihre Lippen gegangen ist um ein Gelübde abzulegen und um zu binden ihre Seele,
keinen Bestand.
Ihr Mann hat sie aufgehoben
und JHWH wird ihr vergeben.

Dieser Text steht im Kontext der Kap. 28–30, die nach *D.T. Olson* die Rahmung dem Buch Numeri geben: Waren es in Num 2–4 die räumlichen Verhältnisse im Lager, die zu ordnen waren, sind es in Num 28–30 der Vollzug des Opfers und des Gelübdes, die das religiöse Leben ordnen.⁴⁵⁸

Einen Sonderfall des abgelegten Gelübdes ist das einer Frau, die bei dem Erfüllen des Versprochenen von der für sie zuständigen männlichen Person abhängig war.⁴⁵⁹

Warum gerade hier „vergeben“ erwähnt wird und welche Art der Verschuldung vorliegt, bleibt unklar. In der Logik der vorausgehenden Textes handelt es sich um ein Vergehen gegen den in Num 30,2–4 aufgestellten Grundsatz. Dieses Vergehen wird aber (ähnlich wie Vergehen in Lev 4–5) nicht als schwer eingeschätzt. In dem Fall, in dem eine Frau ein Gelübde ablegt, in der Erfüllung aber von ihrem Vater oder Mann gehindert wird, weil diese dem Gelübde nicht zustimmen, wird sie Fall von den Verpflichtungen des Gelübdes suspendiert und in einer einzigartigen Formulierung wird festgehalten, dass „JHWH ihr vergeben wird.“⁴⁶⁰

Es stellt sich die Frage, warum gerade an dieser Stelle JHWH als Subjekt ausdrücklich genannt wird. Einen möglichen Hinweis auf JHWH in V 4. Das bedeutet, dass es sich hier um eine direkte Verpflichtung JHWH gegenüber handelt. Demnach kann man diesen Fall als einen Loyalitätskonflikt zwischen zwei Verpflichtungen sehen: Die Verpflichtung dem Mann gegenüber und JHWH gegenüber. In diesem Fall, in dem JHWH der direkt Geschädigte ist, ist es auch notwendig, dass er selbst aktiv die Vergebung gewährt.

Im Anschluss an die vorigen Texte, die חלל beinhalten findet hier die Rede von Vergebung eine Steigerung: Die Vergebung wird hier persönlich von JHWH ohne

⁴⁵⁸ „The combination of the discipline of observing appointed times for offerings in chapter 28–29 and the more spontaneous making of vows in the context of dire need or petition in chapter 30 reflects the full rhythm of life before God. The life of prayer, of stewardship and offerings, of care of the poor, and of worship requires disciplined regularity as well as room for more spontaneous and unplanned expressions of our relationship to God.“ Numbers 175.

⁴⁵⁹ Zu dieser Abhängigkeit vgl. *B.A. Levine*, Numbers 435–437.

⁴⁶⁰ *D.T. Olson* hält fest, dass diese Regelung die Integrität der Frau schützt, vgl. Numbers 175. Auch *M. Noth* betont hier, dass hier das Recht der Frauen, Gelübde abzulegen, festgehalten wird (vgl. Numeri 195)

kultische Vermittlung den Frauen zugesagt, die in ihrem religiösen Vollzug durch ihre Väter und Männer gehindert werden.

4.6 Dtn 29,19: Keine Vergebung beim Bundesbruch

Übersetzung

- 29,15 Denn ihr wisst,
dass wir im Land Ägypten gewohnt haben
und dass wir mitten durch die Nationen gezogen sind,
durch die ihr gezogen seid.
- 16 Da habt ihr ihre Abscheulichkeiten und ihre Götzen aus Holz und Stein, Silber und Gold
gesehen,
die bei ihnen (sind).
- 17 Damit es unter euch nicht einen Mann oder eine Frau oder eine Sippe oder einen Stamm gibt,
dessen Herz sich heute von JHWH, unserem Gott, abwendet,
um hinzugehen,
den Göttern dieser Nationen zu dienen.
Damit es unter euch nicht eine Wurzel gibt,
die Gift und Wermut als Frucht bringt,
und es geschieht,
- 18 wenn er die Worte dieses Eidschwures hört,
dass er sich in seinem Herzen folgendermaßen lobt:
„Ich werde Frieden haben,
denn ich wandle in der Härte meines Herzens
um wegzunehmen das Getränkte mit dem Durstigen.“
- 19 Nicht wird JHWH ihm vergeben wollen,
ja, der Zorn JHWHs wird rauchen
und der Eifer JHWHs gegen den Mann
und es wird auf ihm ruhen der ganze Fluch,
der in diesem Buch aufgeschrieben ist,
und JHWH tilgt seinen Namen von unter dem Himmel.
- 20 Und JHWH wird ihn zum Bösen aus allen Stämmen Israels aussondern,
nach allen Flüchen des Bundes,
die in diesem Buch des Gesetzes geschrieben sind.

In Dtn 29,19 wird der Bundschluss am Ende der Rede des Mose erzählerisch inszeniert.⁴⁶¹ Als letzter Teil dieses Bundesschlusses werden gattungstypisch die Konsequenzen beim Nicht-Einhalten des Bundes dargelegt: Der grundlegende Bruch des Bundes wäre der Abfall von JHWH und die Zuwendung zu anderen Göttern. Über diese Störung des Bundes, der eben in der Ausschließlichkeit der Beziehung Israel – JHWH besteht, wird ausgesagt, dass JHWH sie nicht „vergeben wollen“ wird. Auf die „Nicht-Vergebung“ folgen zwei unterschiedliche Konsequenzen: Bei Einzelnen ist es der Ausschluss aus der Gemeinschaft, bricht allerdings die ganze Gemeinschaft die Beziehung zu JHWH, folgt als Konsequenz die Zerstörung und der Verlust des Landes.

Sprachlich fällt die Formulierung des Textes auf: Es ist nicht vom Nicht-Vergeben die Rede, sondern vom Nicht-Vergeben-Wollen (לא אבה יהוה סלה) aufseiten

⁴⁶¹ Vgl. *M. Rose*, 5. Mose 552–553.

JHWHs.⁴⁶² Somit ist die Möglichkeit der Vergebung nicht ausgeschlossen, die Souveränität JHWHs über diese Entscheidung ist aber deutlich dargelegt.⁴⁶³ Somit schildert das letzte Teil des Pentateuchs, der die Beziehung zwischen JHWH und Israel als „Bund“ deutet, dass die Vergebung selbst JHWH nicht selbstverständlich vorkommt.

4.7 1 Kön 8,22–53: Vergebung JHWHs als Erhören der Gebete am Tempel

Übersetzung

- 22 Und Salomo trat vor den Altar JHWHs vor die ganze Versammlung Israels
und breitete seine Hände zum Himmel aus.
- 23 Und er sprach:
[...]
- 27 „Denn: Wohnt Gott wirklich auf der Erde?
Siehe, die Himmel und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen;
wie weniger dieses Haus,
das ich gebaut habe!
- 28 Und wende dich zu dem Gebet deines Knechtes und zu seinem Flehen um Gnade,
JHWH, mein Gott,
damit du hörst auf das Rufen und auf das Gebet,
das dein Knecht heute vor dir betet,
damit deine Augen über diesem Haus nachts und tags geöffnet sind,
über der Stätte,
von der du gesagt hast:
„Mein Name soll dort sein“,
damit du hörst auf das Gebet,
das dein Knecht wegen dieser Stätte betet.
- 30 Und höre auf das Flehen um Gnade deines Knechtes und deines Volkes Israel,
das sie zu dieser Stätte hin beten werden.
Und du wirst/sollst/mögest es hören bis zu der Stätte,
wo du im Himmel thronst,
und du wirst/sollst/mögest hören
und du wirst/sollst/mögest vergeben!
- 31 Wenn jemand gegen seinen Nächsten sündigt
und der einen Fluch auf ihn legt,
um ihn unter einen Fluch zu stellen,
und der Fluch kommt vor deinen Altar in diesem Haus,
dann wirst du es im Himmel hören
und handeln
und richten deine Knechte,
indem du den Frevler als Frevler behandelst,
um seinen Weg auf sein Haupt zu bringen,
und indem du den Gerechten gerecht behandelst,
um ihm entsprechend seiner Gerechtigkeit zu geben!
- 33 Wenn dein Volk Israel vor dem Feind geschlagen wird,
weil sie gegen dich gesündigt haben,
und sie kehren zu dir um
und preisen deinen Namen
und beten

⁴⁶² M. Rose zieht hier den Vergleich zu 2 Kön 24,4 (5. Mose 554)

⁴⁶³ Diese auffällige Formulierung erinnert an die Logik, der Jankélévitch folgt. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, aber der Unwille zum Vergeben bei einer grundlegenden Zerstörung einer Beziehung ist nachvollziehbar.

34 und flehen zu dir um Gnade in diesem Haus,
 dann wirst du im Himmel hören
 und vergeben die Sünde deines Volkes Israel;
 und sie in das Land zurückbringen,
 das du ihren Vätern gegeben hast!

35 Wenn der Himmel verschlossen bleibt
 und es gibt keinen Regen,
 weil sie gegen dich gesündigt haben,
 und sie beten zu dieser Stätte hin
 und preisen deinen Namen
 und kehren um von ihrer Sünde,
 weil du sie demütigst,

36 dann wirst du es im Himmel hören
 und vergeben die Sünde deiner Knechte und deines Volkes Israel,
 denn du weist ihnen den guten Weg,
 auf dem sie gehen.
 Und gib Regen auf dein Land,
 das du deinem Volk zum Erbteil gegeben hast.

37 Und Hungersnot, wenn sie im Land ist,
 wenn Pest ist,
 wenn Getreidebrand, Welken des Getreides, Heuschrecken, Insektenplage ist,
 wenn sein Feind ihn im Land seiner Tore belagert,
 alle Plagen, alle Krankheiten.

38 Jedes Gebet, jedes Flehen um Gnade, das von einem der Menschen, von einem
 deines Volkes Israel geschieht,
 von denen jeder die Plage seines Herzens erkennen,
 und die Hände zu diesem Haus ausbreiten wird,
 39 und du hörst es im Himmel, der Stätte, wo du thronst,
 und vergibst
 und handelst
 und gibst jedem nach all seinen Wegen,
 die du in seinem Herzen erkennst,
 denn du, du allein kennst das Herz aller Menschenkinder,
 40 damit sie dich fürchten all die Tage,
 die sie leben auf dem Ackerboden,
 den du unsern Vätern gegeben hast!

41 Und auch auf den Ausländer,
 der nicht von deinem Volk Israel ist,
 und wegen deines Namens aus fernem Land kommt,
 42 denn sie werden von deinem großen Namen hören
 und von deiner starken Hand
 und deinem ausgestreckten Arm,
 und er kommt
 und betet zu diesem Haus hin,

43 dann wirst du hören im Himmel,
 der Stätte, wo du thronst,
 und handeln nach allem,
 was der Ausländer zu dir ruft,
 damit alle Völker der Erde deinen Namen erkennen,
 um dich zu fürchten wie dein Volk Israel,
 um zu erkennen,
 dass dein Name ausgerufen ist über diesem Haus, das ich gebaut habe!

44 Wenn dein Volk zum Krieg gegen seinen Feind auszieht
 auf dem Weg, den du sie sendest,
 und wenn sie dann zu JHWH beten
 auf dem Weg zu der Stadt, die du erwählt hast,
 und zu dem Haus, das ich deinem Namen gebaut habe,
 45 dann hörst du im Himmel ihr Gebet und ihr Flehen um Gnade

46 und tust ihnen nach ihrem Recht!
 Wenn sie gegen dich sündigen
 – denn es gibt keinen Menschen,
 der nicht sündigt –
 und du über sie erzürnst
 und sie vor dem Feind dahingibst
 und ihre Bezwingen sie gefangen wegführen in das Land des Feindes, in ein fernes
 oder ein nahes,
 47 und sie nehmen es sich zu Herzen (השיבו לבם) in dem Land,
 wohin sie gefangen weggeführt worden sind,
 und sie kehren um
 und flehen um Gnade zu dir im Land ihrer Bezwingen,
 indem sie sagen:
 ‚Wir haben gesündigt
 und haben uns schuldig gemacht,
 wir haben gefrevelt.‘
 48 Und sie kehren zu dir um mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen
 Seele im Land ihrer Feinde,
 die sie gefangen weggeführt haben,
 und sie beten zu dir auf dem Weg zu ihrem Land,
 das du ihren Vätern gegeben hast,
 zu der Stadt, die du erwählt hast,
 und zu dem Haus, das ich deinem Namen gebaut habe,
 49 Und du hörst im Himmel,
 der Stätte, wo du thronst,
 ihr Gebet und ihr Flehen um Gnade
 und gibst ihnen ihr Recht!
 50 Und vergibst deinem Volk,
 was sie gegen dich gesündigt haben,
 und alle ihre Frevel,
 mit denen sie gegen dich gefrevelt haben
 und gibst ihnen Erbarmen vor ihren Bezwingern,
 und sie erbarmen sich über sie!
 51 Denn sie sind dein Volk und dein Erbteil,
 das du aus Ägypten, mitten aus dem Eisenschmelzofen, herausgeführt hast.
 52 Damit deine Augen offen seien für das Flehen deines Knechtes und für das
 Flehen deines Volkes Israel,
 damit du sie hörst bei all ihrem Rufen zu dir.
 53 Denn du, du hast sie für dich zum Erbteil ausgesondert aus allen Völkern der Erde,
 so wie du durch deinen Knecht Mose geredet hast,
 als du unsere Väter aus Ägypten herausführtest,
 Herr, JHWH!

Eine ganz neue Konzeption der Vergebung zeigt sich in 1 Kön 8, im Tempelweihegebet des Salomo. Nach der letzten Erwähnung des „nicht-Vergeben-Wollens JHWHs“ in Dtn 29,19 wird hier ein neuer Anlauf genommen, über die Vergebung für die Sünde des Volkes zu sprechen. Weder die Vergebung einer bestimmten Situation der Vergangenheit noch eine kultisch vermittelte Vergebung steht im Vordergrund, sondern die Vergebung aller Sünde, die als Folge eine Strafe nach sich zieht, die das ganze Land betrifft.⁴⁶⁴ Solche Vergebung soll beim Gebet am Tempel – ohne eine gezielte Erwähnung eines Opfers und ohne die Mittlerschaft des

⁴⁶⁴ *M.J. Mulder* betont in diesem Zusammenhang, dass sich hier Vergebung eben nicht nur auf die Sünde bezieht, sondern auch auf ihre Folgen, vgl. 1 Kings 418–419.

Priesters – wiederholbar sein. Das Vergeben ist nicht von der Sühne des Priesters sondern vom Hören JHWHs abhängig.

Im Tempelweihegebet des Salomo kommt die Wurzel סלה fünfmal vor: Einmal in der Einleitung des Gebets und viermal ist sie Teil der Bitten um Hilfe in einzelnen Situationen. Diese Zahl entspricht nicht der Anzahl der Fürbitten, die im Tempelweihegebet vorgetragen werden. Auch wird die Abhängigkeit der Vergebung von Umkehr nicht in allen Fällen gleichermaßen angesprochen. Deswegen sollen die einzelnen Fälle näher beleuchtet werden.

Das Hören und Vergeben wird schon vor dem Vortrag der einzelnen konkreten Fälle als das Paradigma des Handeln JHWHs am Tempel dargelegt. Das Hören soll zum Vergeben gesteigert werden. Die erste Bitte 1 Kön 8,30, die das ganze Gebet einleitet, erbittet das Hören und Verzeihen ohne nähere Bestimmung als die Hauptgabe JHWHs am Tempel. Die weiteren Bitten, die unterschiedliche Situationen in der Geschichte des Volkes und im Leben der Einzelnen in den Vordergrund rücken, differenzieren die Vergebung.

Die erste Fürbitte 1 Kön 8,31–32 hat den Einzelnen im Blick. Die Situation, die das Zusammenleben zwischen zwei Menschen aus dem Gleichgewicht gebracht hatte, soll durch eine Wiederherstellung des Rechts und nicht durch Vergebung gelöst werden.⁴⁶⁵

Die zweite Fürbitte, 8,33–34 hat eine Niederlage des Volkes durch einen Feind im Blick. Da der Grund für die Niederlage in der Sünde (חטא) gesehen wird, zielt die Bitte des Salomo auf deren Vergebung. Die Bedingung für die Vergebung ist hier allerdings die Umkehr, der Preis des Namens JHWH und das Gebet am Tempel. Die Vergebung soll dann dazu führen, dass das Volk in sein Land zurückkommt. Hier ist das Spiel mit der Wurzel שוב hervorzuheben, die sowohl das Handeln der Menschen JHWH gegenüber wie auch das Handeln JHWHs an seinem Volk beschreibt.

Die dritte Fürbitte richtet sich an JHWH als den Bewahrer der Fruchtbarkeit im Lande. Salomo bittet um Vergebung für den Fall der Trockenheit im Lande, die – ähnlich wie der feindliche Überfall – letztlich durch die Sünde (חטא) des Volkes (hier nur pronominal erwähnt) verursacht wurde. Die Vergebung soll den Regen nach sich ziehen, der dem Land zugute kommt. Auch hier ist die Umkehr als Bedingung für die Vergebung genannt.

⁴⁶⁵ D.F. O’Kennedy sieht hier die Schwere der Schuld als Grund dafür an, dass Vergebung nicht erbeten wird. (Vgl. The Prayer 79)

Die vierte Fürbitte versammelt unterschiedliche Situationen, die das Leben der Gemeinschaft und eines Einzelnen beeinträchtigen: Hungersnot, Pest, Krankheiten, Bedrohung durch Feinde. JHWH soll das Gebet jedes Einzelnen sowie des ganzen Volkes erhören. Die Vergebung wird auch hier gefordert, obwohl nicht eigens ausgesagt wurde, ob die Notsituationen auf die Sünde des Einzelnen oder der Gemeinschaft zurückgehen. Die Vergebung soll mit der Wiederherstellung der Rechtssituation Hand in Hand gehen. Die Vergebung bewirkt in diesem Fall die Furcht, die das Leben im verheißenen Land begleitet. Auch wenn die Vergebung auf das Gebet antwortet und somit eine Zuwendung des Volkes zu JHWH fordert, wird die Umkehr als Bedingung nicht eigens genannt.

Die fünfte Fürbitte hat den Fremden im Blick, der im Tempel betet. Hier wird nur die Erhörung der Gebete gefordert, nicht aber die Vergebung.

Die sechste Fürbitte zielt auf militärische Unterstützung durch JHWH im Krieg. Da hier keine Sünde vorliegt, ist hier nicht die Vergebung gefordert.

Dafür beinhaltet die siebte Fürbitte den besonderen Fall der Exilierung. Die Sünde (חטא) wird hier als der Grund für die Preisgabe an fremde Völker genannt. Die Vergebung soll nach der Umkehr (zweimal genannt) erfolgen und hat „Erbarmen (רחם) bei den Unterdrückern“ zur Folge.

Die zusammenfassende Bitte in V 52–53 erwähnt סלה nicht mehr, betont aber, dass Israel JHWHs Erbe (נחל) ist, das er aus Ägypten herausgeführt hat. Die Formulierung ist dieselbe wie Ex 34,9, wo die Vergebung und die Anerkennung Israels als besonderes Eigentum JHWHs in einem Atemzug gefordert wird.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass im Tempelweihegebet die Vergebung da benötigt wird, wo die ganze Gemeinschaft Israels von einem Schlag betroffen ist – sei es eine militärische Niederlage oder eine Naturkatastrophe. Diese wird als von JHWH herbeigeführt und als Folge der eigenen Schuld angesehen. Die Vergebung, der eine Initiative des Volkes vorausgeht, hat eine Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Israel und JHWH zur Folge, die sich durch eine Ruhe des Landes sowohl vor Feinden wie auch vor Katastrophen äußert. Das Unrecht, das dem Einzelnen zukommt, fordert dagegen keine Vergebung, sondern Wiederherstellung der Rechtssituation.

4.8 2 Kön 5,18: Bitte eines Ausländers um Vergebung

Übersetzung

- 18 Entsprechend diesem Wort möge JHWH deinem Knecht vergeben:
Wenn mein Herr in das Haus des Rimmon geht
um sich dort niederzuwerfen
und er stützt sich auf meine Hand,
dann werfe ich mich nieder im Haus des Rimmon.
Wenn ich mich im Haus des Rimmon niederwerfe,
möge JHWH deinem Knecht doch vergeben entsprechend diesem Wort.

Diese Erwähnung der Vergebung bezieht sich auf zwei vorher erwähnte Fälle: Vergebung im Falle der Götzenverehrung und Vergebung, die einem Fremden gewährt wird. Dass diese zwei Themen oft zusammen vorkommen, bzw. dass der Fremde oft mit dem Götzenverehrer identifiziert wird, gehört zum festen Repertoire der deuteronomistischen Theologie. So wie die ganze Erzählung von der Bekehrung Naamans diese Sicht korrigiert und ihn zu einer beispielhaften Figur macht,⁴⁶⁶ so wird ihm sogar die Bitte um Vergebung in den Mund gelegt und so wird er in die Reihe der großen Gestalten Israels aufgenommen, die um Vergebung baten. Die Bitte um Vergebung, wie sie hier vorgetragen wird, stellt sich gegen Dtn 29 und korrigiert auch 1 Kön 8, wo dem Fremden keine Vergebung zugesagt wurde.⁴⁶⁷ Auch hier erhält die Bitte um die Vergebung keine eindeutige Antwort; die Antwort Elischas in V 5 „Gehe hin in Frieden“ wird unterschiedlich, entweder als offen⁴⁶⁸ oder als zustimmend⁴⁶⁹ interpretiert.

4.9 2 Kön 24,3–4: Grenze der Vergebung bei schweren Vergehen gegen Unschuldige

Übersetzung

- 3 Ja, nach dem Mund JHWHs geschah es an Juda,
um zu entfernen von seinem Angesicht die Sünden des Manasse
entsprechend allem, was er getan hatte.
4 Und auch das unschuldige Blut,
das er vergossen hatte,
und er füllte Jerusalem mit unschuldigem Blut,
wollte JHWH nicht vergeben.

Hier erhält die Vergebungsbereitschaft JHWHs eine weitere Einschränkung: Nicht nur der Götzendienst als ein grundlegender Bruch der Beziehung zu JHWH, sondern auch das Vergießen des unschuldigen Blutes als Paradigma für eine grundlegende

⁴⁶⁶ M. Cogan/H. Tadmor weisen auf die Tatsache hin, dass Naaman hier als Gegenfigur zum „König von Israel“ in V 8. Vgl. II Kings 67.

⁴⁶⁷ E. Würthwein sieht dagegen in dieser Geschichte nur ein Beispiel für den Umgang mit JHWH-Verehrung außerhalb Israels. Vgl. Könige 301–302.

⁴⁶⁸ V. Fritz, Könige 31.

⁴⁶⁹ E. Würthwein, Könige 302.

Störung der zwischenmenschlichen Beziehung *will* JHWH nicht vergeben. Diese Unwille zum Vergeben wird im Kontext dieser Darstellung von 2 Kön 24 auch der Grund für die Katastrophe des Exils und der Zerstörung des Tempels.

Die Schuld, die nicht vergeben werden kann, ist hier nicht auf die Beziehung JHWH – Manasse reduziert, sondern betont das ethische Verbot einer unrechtmäßigen Tötung. Der Unwille JHWHs zum Vergeben wird in Bezug auf das „unschuldige Blut“, das Manasse vergossen hatte, genannt. Das Motiv des unschuldigen Blutes kommt in diesem Vers zweimal vor: Einmal mit einem Artikel formuliert, was als „Blut des Unschuldigen“ gedeutet werden kann, und in einer Steigerung wird „unschuldiges Blut“ genannt, das Jerusalem gefüllt hatte. Das Motiv des „unschuldigen Blutes“ bezieht sich auf eine Tötung, die weder als Todesstrafe noch als Tötung im Krieg erfolgte. Solch eine unrechtmäßige Tötung zieht – nach dem Prinzip der Talio – eine Schuld nach sich, die ihrerseits nur durch Todesstrafe getilgt werden konnte. Die Verantwortung für das „unschuldige Blut“ trägt nicht nur der Einzelne, sondern die ganze mit ihm verbundene Gemeinschaft.⁴⁷⁰ Somit kann ein ganzes Volk in die Verantwortung für die Taten des Königs miteingebunden werden. Die Grausamkeit der Schuld des Manasse wird durch den Zusatz betont, dass ganz Jerusalem „voll mit unschuldigem Blut“ war. Diese Notiz steigert zum einen das Vergehen ins Unermessliche, zum anderen erklärt sie auch, wieso ganz Jerusalem zur Verantwortung gezogen wurde.

In Bezug auf den Vergebungsunwillen bringt 2 Kön 24,4 dieselbe Formulierung wie Dtn 29,19, nämlich לא אבה יהוה סלח.

Im Rahmen dieser Arbeit kann auf eine Ähnlichkeit mit der Problematik hingewiesen werden, die Jankélévitch im Hinblick auf Vergebung als zentral dargelegt hatte: Soll vergeben werden, wenn sich die Tat – ihres Ausmaßes und ihrer Brutalität wegen – dem menschlichen Ermessen entzieht? Auch dieser alttestamentliche Text betont mit der Formulierung „und er füllte Jerusalem mit unschuldigem Blut“ ein maßloses Töten. Nach der Logik dieses Textes *will* nicht einmal JHWH diese Taten vergeben.

4.10 2 Chr 6–7: Tempelweihegebet des Salomo und die Antwort JHWHs

Übersetzung

7,13 Wenn ich den Himmel verschließe
und es gibt keinen Regen,
oder wenn ich der Heuschrecke gebiete,
das Land zu fressen,

⁴⁷⁰ Vgl. G. Warmuth, Art. נקח 597.

14 und wenn ich eine Pest unter mein Volk sende,
 und es demütigt sich mein Volk,
 über die mein Name ausgerufen ist,
 und sie beten
 und suchen mein Angesicht
 und kehren um von ihren bösen Wegen,
 und ich werde hören vom Himmel
 und vergeben ihre Sünden
 und heilen ihr Land.

In der kanonischen Abfolge der Geschichtsbücher wird in 2 Chr das Tempelweihegebet des Salomo aus 1 Kön 8 wiederholt. Das eigentliche Gebet wird ohne bedeutende Unterschiede zu 1 Kön wiedergegeben, weshalb hier darauf nicht eigens eingegangen wird. Die folgende Erzählung weist allerdings einen bedeutenden Unterschied auf: Auf die Bitten des Salomo im Gebet folgt eine Zusage JHWHs, in Notsituationen, die das ganze Land betreffen, dem Volk zu vergeben und das Land zu heilen.⁴⁷¹ Die Bedingung für die Vergebung ist die Demütigung⁴⁷², die Umkehr und das Suchen nach dem Angesicht JHWHs. Damit wird die Vergebung nur in den Situationen gewährt, in denen das Volk intensiv an einer Fortsetzung der Beziehung mit JHWH interessiert ist und sein Verhalten ändert. Verwunderlich ist auch, dass sich die Antwort JHWHs nicht auf die letzte Fürbitte bezieht und die Exilierung anscheinend nicht im Blick hat. Damit wäre hier dieselbe Tendenz wie in Lev 4–5 und Num 15 zu beobachten: JHWH gewährt sicher seine Vergebung, grundlegender Beziehungsbruch ist aber von Vergebung ausgeschlossen.

4.11 Neh 9,17: JHWH als Gott der Vergebungen

Übersetzung

17 Und sie weigerten sich zu hören
 und erinnerten sich nicht an deine Wundertaten,
 die du an ihnen getan hattest.
 Sie verhärteten ihren Nacken
 und setzten sich in den Kopf
 zu ihrer Knechtschaft in Ägypten zurückzukehren.
 Du aber bist ein Gott der Vergebungen,
 gnädig und barmherzig,
 langsam zum Zorn und reich an Huld
 und du hast sie nicht verlassen.

Im Buch Nehemia blickt als erstes Buch auf der Ebene der Erzählung auf das Exil zurück. Die Vergebung wird hier mit der Wüstenwanderung des Volkes in Verbindung gebracht und diese Erfahrung eignet sich Nehemia für die aktuelle

⁴⁷¹ Sowohl S. Japhet wie auch J. Becker betonen die Einzigartigkeit der „Heilung des Landes“, bgl. S. Japhet, 2 Chronik 104 und J. Becker, 2 Chronik 32.

⁴⁷² Vgl. S. Japhet, 2 Chronik 103.

Situation des Volkes an. Hier ist die Erwähnung des vergebenden Gottes in ein Bußgebet eingebettet. Dieses ist ein Teil des Bußgottesdienstes, der als liturgischer Abschluss des von Nehemia durchgeführten Wiederaufbaus der Jerusalemer Stadtmauer inszeniert wird. Das Gebet blickt auf die Geschichte JHWHs mit Israel von der Schöpfung über den Bundschluss und die Wüstenzeit bis zum gelobten Land zurück. Die Staatszeit wird hier weitgehend als Zeit des Ungehorsams wahrgenommen, auf die fast notwendigerweise das Exil folgte. Ein Neuanfang nach dem Exil ist nur auf den „gnädigen und barmherzigen“ Gott (vgl. Neh 9,31) zurückzuführen.⁴⁷³

Das Gebet des Nehemia ist eine der drei Stellen, an denen eine Nominalbildung aus der Wurzel סלח begegnet. Die besondere Constructus-Verbindung אלוה סליחות („Gott der Vergebungen“) bringt durch den Plural zum Ausdruck, dass Vergebung wiederholt bei Gott gefunden werden kann. Der Kontext ist die erzählerische Erinnerung an JHWHs Taten in der Geschichte Israels und סלח kommt zusammen mit dem Zitat der Gnadenformel in dem Teil vor, der die Untreue der Väter mit der Treue JHWHs kontrastiert. Auch die Beschreibung der Untreue übernimmt wörtlich den Kontext Ex 32–34. Vor allem die Wurzeln ערף, נפלאה, שמע erinnern an die Beschreibung des Volkes in Ex 32–34.

Der neue Kontext und die Substantivierung der Vergebung zeigen an, dass hier die Gnadenformel erweitert um die Vergebungsbereitschaft JHWHs als Grundlage für die Hoffnung dient, dass die Erfahrung der Väter auch in der Gegenwart aktualisiert werden kann.

4.12 Ps 25,11: Vergebung wegen des Namens JHWH

Übersetzung

11 „Wegen deines Namens JHWH, vergibst du meine Schuld, denn zahlreich ist sie.“

Ps 25 lebt von der Darstellung der Dynamik der Sünden des Beters einerseits und der Gnade (חסד) JHWHs andererseits. Die Wurzel סלח kommt in diesem Kontext in 2. Person Singular vor als eine an JHWH gerichtete Bitte. Der Objekt der Vergebung ist die עון des Beters.

Auch hier ist der Hintergrundtext Ex 32–34 nicht zu übersehen. Sowohl die Berufung auf die Gnade Gottes wie auch auf seinen Namen sollen die Vergebung der Schuld erreichen und den Beter in Gerechtigkeit und befreit von jeder Bedrängnis leben

⁴⁷³ F.C. Holmgren zeigt, dass das ganze Gebet unter dem Thema Gottes Gebens zu lesen ist, da die Wurzel סלח dort 14 Mal begegnet, vgl. Israel 132–133.

lassen. Hier wird die Vergebung JHWHs, die eng mit seinen Eigenschaften verbunden ist, als Grundlage eines toratreuen Lebens angesehen.⁴⁷⁴

4.13 Ps 86,5: Vergebungsbereitschaft JHWHs als Grund für das Vertrauen auf seine Wirkmächtigkeit

Übersetzung

- 5 Denn du bist mein Herr,
 gut und bereit zum Vergeben,
 reich an Huld zu allen, die zu dir rufen.

In Ps 86 ist die Aussage über סלה JHWHs als Adjektiv in eine Kette der Aussagen über die Zuwendung JHWHs zu denen, die zu ihm rufen, eingebunden. Die Metaphorik des Psalmabschnittes V 3–5 ist die der Beziehung zwischen Herrn und Knecht.⁴⁷⁵ Dies kommt auch durch die Gottesbezeichnung „Adonaj“ = „mein Herr“ zum Ausdruck. Der Beter hofft als Knecht auf die Gnade (חַנּוּן in V 3) seines Herrn und erhofft sich von ihm das Erfreuen der Seele. In V 5 steht סלה als Adjektiv neben טוב und חסד und das Vertrauen des Beters in diese Eigenschaften JHWHs motiviert ihn zu seiner Anrufung. Hier setzt sich die theologische Tendenz fort, die schon bei Neh zu beobachten war: Die Erfahrung, die als Gottesprädikationen in Ex 34,6–7 beschrieben wurde ist zusammen mit Gottes Vergebungsbereitschaft ein Paradigma seines gegenwärtigen Handelns, an das ihn der Beter erinnert.

4.14 Ps 103,3: Vergebender JHWH als Grund für das Lob

Übersetzung

- 1 Lobe meine Seele JHWH
 und all mein Inneres seinen heiligen Namen:
 [...]
3 Vergebend alle meine Vergehen,
 heilend alle meine Gebrechen.

In Ps 103 ist es das Vergeben JHWHs, das zum Lob motiviert. Dass JHWH vergibt, wird an dieser Stelle mit dem Partizip zum Ausdruck gebracht. Somit liegt die Betonung auf einer wiederholten Tätigkeit.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ F.-L. Hossfeld/E. Zenger sehen zwischen der Erwähnung der Eigenschaften Gottes aus Ex 32–34 und der Bitte um Vergebung einen Schritt des Beters; die Vergebung gehört für sie offensichtlich nicht zu den in Ex 32–34 genannten Eigenschaften, auch wenn sie die Nähe beider für den Psalter herausstellen, vgl. Psalmen 1–50 165.

⁴⁷⁵ Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 51–100 541.

⁴⁷⁶ E. Zenger betont den Zusammenhang von „Krankheit – Vergebung – Heilung“ in diesem Psalm, vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 101–150 58.

Dass der gesamte Ps 103 stark auf Ex 32–34 zurückgreift, wurde mehrmals beobachtet, am markantesten ist dieser Bezug in V 8, wo die Gnadenformel vollständig zitiert wird. Die einzelnen Bezüge sollen hier nicht Gegenstand der Untersuchung werden, es kann nur mit *E. Zenger* festgehalten werden:

„Ps 103 greift damit auf das Herzstück des Erzählzusammenhangs Ex 32–34 zurück, nämlich auf die von Mose nach der Sünde des Volkes mit dem Goldenen Kalb erbetene und von JHWH in seiner Namensoffenbarung gewährte Sündenvergebung. Dieser zentrale Gedanke der Sinai-Theologie wird im Hauptteil des Psalms kunstvoll entfaltet – und zwar in seiner Allgemeingültigkeit für Israel, ja für alle, die JHWH als ihren Gott annehmen. Durch die beiden Abschnitte V.1–5 und V.22c wird dieses allgemeine Glaubenswissen für den einzelnen Psalmbeter aktualisiert. Der Abschnitt V. 19–22, der das Bild von dem im Himmel thronenden Weltkönig JHWH und seinem Hofstaat zeichnet, macht deutlich, dass die in V.6–18 hymnisch gefeierte Sündenvergebung des Sinaibundesgottes (vgl. V.18) das innerste Wesen seiner Königsherrschaft darstellt.“⁴⁷⁷

R. Rendtorff betont die Tatsache, dass die Vergebungsbereitschaft Gottes vor die Gnadenformel gestellt und somit besonders betont wird.⁴⁷⁸

4.15 Ps 130: Vergebung, die bei JHWH ist

4.15.1 Übersetzung

- 1 Ein Wallfahrtslied.
Aus den Tiefen rief ich dich, JHWH:
- 2 Mein Herr, höre auf meine Stimme,
deine Ohren seien doch aufmerksam für die Stimme meines Rufens um Gnade.
- 3 Wenn du Schuld bewahren solltest, JH,
mein Herr, wer wird bestehen?
- 4 Ja, bei dir ist die Vergebung,
damit du gefürchtet wirst.
- 5 Ich hoffe, JHWH,
es hofft meine Seele,
und auf sein Wort warte ich,
- 6 meine Seele auf meinen Herr,
mehr als die Wächter auf den Morgen, Wächter auf den Morgen.
- 7 Harre, Israel, auf JHWH:
Denn bei JHWH ist die Güte
und zahlreich ist bei ihm Erlösung.
- 8 Ja, er wird Israel erlösen aus all seiner Schuld.

Dieser Psalm markiert die Bewegung von einer Bitte um Vergebung in einem Einzelfall und einer spontanen Gewährung der Vergebung durch JHWH als Antwort auf eine konkrete Situation hin zu einem Verständnis von JHWH als einem „vergebenden“ Gott, d.h. zu einem Gott, bei dem Vergebung immer gefunden wird. Die Gattung des Psalms, sei sie als Klagegebet oder Bittgebet verstanden, wechselt die Perspektive des Adressaten der Vergebung vom Volk als Gemeinschaft zu einem Einzelnen, der zwar als Mitglied der Volkes gedacht wird, aber gleichzeitig als einzelner Beter sein Vertrauen zum Ausdruck bringt. Die Vergebung wird in Ps 130

⁴⁷⁷ *E. Zenger*, Psalmen 1153.

⁴⁷⁸ *R. Rendtorff*, Theologie 2 197.

als Antwort auf die Schuld des Menschen verstanden; die Schuld wird allerdings im Psalm nicht konkret genannt, sondern als allgemeine Beschaffenheit vorausgesetzt. Anders als in Ex 32–34 geht es auch nicht um die Sünde (חטא) sondern um Schuld (עון): Diese meint „die Sünde *und* das dadurch angerichtete Unheil *und* die damit drohenden Folgen“.⁴⁷⁹

Ps 130 ist eine der drei Stellen, an denen eine Nominalbildung aus der Wurzel סלח vorkommt.⁴⁸⁰ Die Nominalisierung des öfter gebräuchlichen Verbs lässt Vergebung als eine festgeprägte Vorstellung einer Eigenschaft erscheinen. Hinzu kommt noch die Tatsache, dass das Nomen in Ps 130,4 mit dem bestimmten Artikel gebraucht wird: Nach *E. Zenger* bedeutet dies, dass es sich „um eine Wirkweise, die in ihrer spezifischen Fülle von JHWH ausgeübt wird“,⁴⁸¹ handelt. Ob die Verbindung dieser Wirkweise mit den anderen Eigenschaften JHWHs, so wie sie in der Gnadenformel vorkommen, zur Entstehungszeit des Psalms eine festgeprägte Formel bildete, bei der der eine Teil den anderen ganz automatisch assoziierte, wird noch zu entscheiden sein. *F.-L. Hossfeld* nimmt diese Verbindung für die nachexilischen Texte an:

„In späten, nachexilischen Texten, v.A. in den genannten Psalmen, wird Ex 34 zum Hintergrund- und Bezugstext für zentrale Aussagen zum Wesen Gottes. Dabei rückt das Bekenntnis zum vergebenden Gott oder Gott der Vergebung mehr und mehr in den Vordergrund.“⁴⁸²

Die Verbindung zwischen der Gnadenformel und der Vergebung kommt sehr prägnant in Neh 9,17 vor (s.o.) und der vorangehende Kontext des Psalms 130 mit dem Vorkommen der Wurzel נח und der Berufung auf die „Güte“ (חסד) JHWHs weist in dieselbe Richtung.

4.15.2 Gliederung

Der Psalm lässt sich in vier Strophen gliedern, die jeweils zwei Verse umfassen. V 1–2 bilden die einleitende Bitte mit dem Thema des Hörens. Die zweite Strophe V 3–4 bringt das Thema der Sünde und Vergebung. Die dritte Strophe V 5–6 beschreibt das Hoffen und Warten des Beters und in der letzten Strophe V 7–8 erfährt der Psalm schließlich eine Erweiterung auf ganz Israel unter der Aufnahme der Themen des Wartens und der Sünde aus dem vorangehenden Psalm, dazu kommen zwei neue Themen, nämlich die „Gnade“ (חסד) und die „Erlösung“ (פדוּת).

⁴⁷⁹ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 583.

⁴⁸⁰ Die anderen beiden sind Dan 9,9 und Neh 9,17.

⁴⁸¹ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 585.

⁴⁸² *F.-L. Hossfeld*, Ps 130 54.

4.15.3 Kontext des Psalms: Der Wallfahrtspsalter

Der Psalm ist ein Teil des Wallfahrtspsalters. Diese Komposition beinhaltet 15 Psalmen, Ps 120–134. Die Besonderheit dieser Gruppe ist zum einen an der allen Psalmen gemeinsamen Überschrift שִׁיר הַמַּעְלוֹת,⁴⁸³ zum anderen an ihren sprachlichen, kompositionellen und theologischen Gemeinsamkeiten. Die theologische Ausrichtung dieser Psalmen setzt die Zionstheologie der Ps 42–48 fort, setzt aber andere Akzente. Die grundlegende Thematik der Psalmen besteht nicht in der Frage: Wie ist Gott? sondern: Wie wird er im Alltag erfahren?

„Die göttliche Wirkmächtigkeit JHWHs wird nun vor allem am alltäglichen, sehr konkreten Segen JHWHs erfahren, nämlich in der Lebenswelt der einzelnen Familie, im friedlichen und ‚brüderlichen‘ Zusammenleben, aber auch in der Gnade der Vergebungsbereitschaft des erlösenden Gottes und in der Geborgenheit der einzelnen ‚Seele‘ (נִפְשׁ) in JHWH als der liebenden Mutter.“⁴⁸⁴

Daraus ergibt sich auch der besondere Bezug zwischen Vergebung und einem Einzelnen, der den Ps 130 auszeichnet. Dass dieser Einzelne in der theologischen Perspektive immer ein Teil Israels ist, zeigt sich in zahlreichen Israel-Bezügen, die die ganze Komposition durchziehen (auch Ps 130,7). Somit gilt das von *E. Zenger* Festgestellte:

„Es ist nicht zu übersehen, dass der Wallfahrtspsalter den sog. kleinen Leuten (den Kleinbauern und Tagelöhnern) seine besondere Aufmerksamkeit schenkt. [...] Gerade ihnen gilt der Segen des Zionsgottes und an ihrem Wohlergehen entscheidet sich die Vitalität der theologischen (!) Größe Israels.“⁴⁸⁵

Somit erhält Vergebung im Kontext dieses Psalms neben einer persönlichen Dimension auch eine, die sich auf das ganze Volk bezieht (vgl. auch die Erweiterung des Gebetes des Einzelnen in Ps 130,7).

4.15.4 Innere Dynamik

Der Text des Psalms folgt einer leicht abgewandelten Dynamik eines Klageliedes bzw. eines Bittgebetes.⁴⁸⁶ Der Beter schildert in V 1 seine Situation und beschreibt sie kurz mit einem Bild „aus den Tiefen“. Der Kürze dieser Beschreibung steht die Fülle der Bedeutungen gegenüber, die die Psalmensprache mit dem Begriff der „Tiefe“ assoziiert. Die Tiefe kann die Vorstellung einer Grube oder Zisterne

⁴⁸³ Zu unterschiedlichen Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten dieser Überschrift vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 392–401.

⁴⁸⁴ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 404, vgl. auch die veränderte Sicht auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch: „Während Ps 44 die Bundestreue und die Schuldlosigkeit Israels mit der Treulosigkeit und Grausamkeit Gottes konfrontiert, betont Ps 130–131 die fundamentale Sündigkeit des Menschen und setzt voll auf die Treue und Barmherzigkeit JHWHs.“ Ebd. 404.

⁴⁸⁵ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 405.

⁴⁸⁶ Zu dieser Problematik vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 572.

hervorrufen und somit die Chaosmacht des Wassers mitmeinen, die Tiefe als den Ort, der vom Himmel als Ort der Anwesenheit Gottes am entferntesten ist; mit der Tiefe kann aber auch die Scheol als der Ort, an dem Leben (vor allem Leben in einer Beziehung zu Menschen und zu Gott) nicht mehr möglich ist, gemeint sein. An diesem Ort ruft der Beter und verlangt ein aufmerksames Hören JHWHs. Die poetische Technik der Wiederholung und Steigerung, wie sie in allen Wallfahrtspsalmen gebraucht wird, findet sich hier in der Wiederholung des Wortes „Stimme“ in V 2a und 2b. Die „Stimme“ wird bei ihrem zweiten Vorkommen als die „Stimme des Flehens um Gnade“ näher bestimmt und zeigt somit eine Steigerung gegenüber der ersten Aussage an. Auch das Hören JHWHs soll intensiviert werden: Er soll hören und aufmerksam sein.

Die zweite Strophe bringt die Thematik der Sünde und der Vergebung. Weil diese ohne lexikalische Anbindung an die erste Strophe steht, kann man diese Situationsbeschreibung als eine Deutung der „Tiefe“ aus V 1 lesen. Die Vergehen, die JHWH aufbewahren könnte, sind hier mit der Wurzel עָוָן bezeichnet. Die Vorstellung, dass JHWH die Vergehen aufbewahrt, kommt noch in Dtn 32,34 und Hos 13,12 vor. In Dtn wird ausdrücklich Bezug auf das ausstehende Talio-Prinzip genommen: Die Sünden der Feinde werden bis zum Tag der Strafe und des Ausgleichs aufbewahrt. Auch in Ps 130 hat das „Lagern der Sünde“ nach der Auffassung des Beters nur eine Folge, und zwar eine juristische. Das Verb עָמַד „bestehen“ meint ein Bestehen im Gericht.⁴⁸⁷ Die Form der rhetorischen Frage, in der die Aussage des Verses formuliert wird, wirkt eindringlicher als eine Feststellung: Sie fordert den Leser dazu auf, sie mit einem deutlichen „Keiner!“ zu beantworten. Die Vorstellung, dass kein Mensch ohne Sünden ist und somit vor der Gottheit nicht bestehen kann, ist eine genuin altorientalische Gebetseinstellung, wie zuletzt *E. Zenger* gezeigt hatte.⁴⁸⁸ Der Psalm stellt aber dieser Feststellung die Vergebung gegenüber, die bei JHWH ist. *E. Zenger* deutet diese im Gerichtskonzept des עָמַד folgendermaßen:

„Angesichts der fundamental und universal mit dem Mensch-Sein gegebenen Sündigkeit und Schuldverstrickung appelliert der Beter mit seinem allgemein formulierten Bekenntnis in V 4a an JHWH, seiner spezifischen Göttlichkeit gemäß nicht das verdiente Strafgericht zu vollziehen, sondern sich als ‚der vergabende Gott‘ (Ps 86,5) zu erweisen und dem ‚Todeskandidaten‘ Mensch durch Strafverzicht das eigentlich verwirkte Leben zurückzuschicken.“⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Vgl. die Belege bei *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 583–584.

⁴⁸⁸ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 580–583.

⁴⁸⁹ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 584.

Stehen die Verse 3 und 4 in diesem Text in einer klaren Gegenüberstellung zueinander, ist es von besonderem Interesse, dass im Hinblick auf die Vergebung vor allem das „Aufbewahren der Sünden“ und nicht das Gericht selbst vom Beter erwähnt wird. Damit scheint die Vergebung nicht nur dem Gericht entgegen zu stehen, sondern tiefer in die Vergangenheit zu reichen und eine Gegenbewegung zu der „Aufbewahrung der Vergehen“ zu sein.

Die Vergebung wird mit einer Zielangabe näher bestimmt: Sie soll die „Furcht“ vor JHWH hervorrufen. *E. Zenger* deutet das im vorliegenden Kontext folgendermaßen:

„Die ‚Furcht‘, die Gott allein gelten lässt, ist im Alten Testament zum Kennzeichen des Gottesverhältnisses überhaupt und damit zum Wechselbegriff für ‚Glaube‘ geworden. [...] Der Begriff impliziert ein Zweifaches: das Wissen um die Begrenztheit der menschlichen Existenz (vgl. V 3) und das hoffende Vertrauen, von Gott verstanden und angenommen zu sein (vgl. V 4).“⁴⁹⁰

Somit wird die Vergebung zu einer Bewegung, die sowohl auf die Vergangenheit zielt (nämlich die „Aufbewahrung der Sünden“ beendet) wie auch eine zukünftige Beziehung zu JHWH eröffnet.⁴⁹¹

V 5 bringt die Thematik des Hoffens. Diese Perspektive verändert noch einmal den Blick auf V 4: Die dort gemachte „theologische“ Aussage über den vergebenden Gott erscheint somit nicht als eine Anmaßung eines Wissen darüber, was Gott tut, sondern ist Gegenstand der Hoffnung des Beters.

V 6 nimmt die Wurzel שמר aus V 3 auf, diesmal in der Bedeutung „bewachen“. Sie ist diesmal auf das Handeln des Beters bezogen: Er wartet auf Adonaj mehr als die Wächter (שמרים) auf den Morgen.

Die letzte Strophe bringt eine Öffnung der Perspektive des Psalms von einem Einzelnen auf das ganze Volk Israel. Nicht nur der Einzelne, sondern die ganze Gemeinschaft soll auf JHWH „harren“ (יחל). Diese Wurzel zeigt eine Steigerung gegenüber V 6 an, reiht sich aber in die Bewegung, die V 5–6 angezeigt haben: „hoffen“ (zweimal) – „wachen“ (zweimal) – „harren“.

Die Begründung für diese Bewegung wird in Folgenden nachgestellt: Es ist die „Zuneigung/Güte“ (חסד) JHWHs und seine große „Erlösung“ (פדוּת). Diese Eigenschaften werden JHWH durch die Aussage zugeordnet, dass sie „mit ihm“ (עמו) sind. Diese Formulierung gleicht der in V 4, wo sie auf „Vergebung“ zielte. Somit werden „Güte“ und „Erlösung“ der Vergebung zur Seite gestellt. Vor allem Erlösung scheint hier eine parallele Wirkung zur Vergebung zu haben. Stand die Vergebung

⁴⁹⁰ *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 586.

⁴⁹¹ Vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 586.

der Aufbewahrung der „Vergehen“ in V 3 gegenüber als eine Gegenbewegung, wird in V 7

„Israel“ von „allen seinen Vergehen/Schuld“ (מכל עונותיו) „erlöst“ (פדה). Somit steht am Ende des Psalms die Vergebung neben der Erlösung: Beide tragen dazu bei, dass die „Vergehen“ nicht mehr aufbewahrt werden und sie sind neben der „Zuneigung“ „mit JHWH“ zu finden.

4.15.5 Die Anrede „Adonaj“ als Ausdruck einer intimen Beziehung des Beters zu JHWH

Die dreimalige Wiederholung der Anrede „Adonaj“ in Ps 130 bildet innerhalb der Psalmengruppe eine Besonderheit. Die neueste Studie zu dieser Gottesanrede hat für die Psalmen folgenden Gebrauch herausgearbeitet:

„Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß auch in den Psalmen zwei Grundmuster für die Verwendung des Titels Herr zur Benennung JHWHs gesehen werden können. Besonders אדני wird in Klagen und Bitten benutzt und ist dann durchgängig mit „mein Herr“ zu übersetzen. Wie in zwischenmenschlicher Kommunikation oder bei den Reaktionen der Propheten auf die Visionen wird אדני als höfliche Anrede an den Mächtigen benutzt, von dem der Beter sich Hilfe erwartet. Dementsprechend findet sich oft עבד „Knecht“ als Selbstbezeichnung des Sprechers. Außerhalb von direkten Ansprachen an Gott wird der Herrentitel beinahe ausschließlich in Zusammenhängen benutzt, die die Macht der Gottheit über irdische Herren oder die Schöpfung betonen.“⁴⁹²

Dass beide Konzepte nicht voneinander zu trennen sind, wird an dem Vertrauen, dass die Beter dem „Adonaj“ entgegenbringen, ablesbar.

„Gott wird in individueller Perspektive als אדני bezeichnet, wenn er entweder als Herr über die eigene Existenz erlebt wird, oder man sich ihm in Bitte und Klage zuwendet. Das bedingt die Hoffnung darauf, daß Gott tatsächlich die Macht zum Eingreifen hat, wie die mit אדני gebildeten Vertrauensaussagen belegen. In weitgreifender Perspektive ist es daher nur folgerichtig, wenn die Hoffnung oder Gewißheit auf die Macht Gottes ebenfalls durch die Verwendung des Herrentitels zum Ausdruck gebracht wird.“⁴⁹³

Diese Bewegung kann man auch innerhalb des Wallfahrtspsalters finden. Sie trägt zu einem besseren Verständnis von Ps 130 und der dort dargestellten Beziehung des Beters zu seinem Gott bei. Die Bezeichnung „Adon“ kommt im Kontext der Wallfahrtspsalmen nur noch in Ps 123 vor, in dem sie in der Metapher des vertrauensvollen Hoffens auf JHWH benutzt wird: Das Hoffen auf JHWH wird mit dem Schauen der Knechte verglichen, die auf Befehle und Gnade ihres Herren (Adon) warten. Auch Ps 123 endet mit der Bitte um „Gnade“ (חנן) an JHWH. Die Aufnahme sowohl der Wurzel חנן als auch der Anrede Adonaj ruft somit im Ps 130 das vertrauensvolle Verhältnis aus Ps 123 hervor.

⁴⁹² M. Rösel, Adonaj 201.

⁴⁹³ M. Rösel, Adonaj 197.

Öfter beobachtet wurde die Verbindung zwischen der Gottesanrede „Adonaj“ und der Wurzel סלל. Auch *M. Rösel* nimmt diese wahr und bemerkt zu Num 14,17 Folgendes:

„Inhaltlich ist bedeutsam, daß einmal mehr die Anrede Gottes als Herr des Beters im Zusammenhang mit einer Bitte um Vergebung begegnet. [...] Damit ist wenig für eine Datierung gewonnen; deutlich ist aber, daß auch hier die Verwendung des ידנא nicht auf bloßen Zufall, sondern auf geprägte Sprachmuster zurückzuführen ist.“⁴⁹⁴

An dieser Stelle kann diese Beobachtung so bewertet werden, dass von „Vergebung“ immer im Kontext einer besonderen Beziehung zwischen der schuldigen Partei (sei es das ganze Volk oder ein einzelner Beter) die Rede ist. Vergebung wird somit in einer Situation nötig, wo Schuld oder Sünde eine enge Beziehung stören.

4.15.6 Ps 130 und Ex 32–34

Die Verbindung der Anrede Adonaj mit der Vergebung so wie das Vorkommen der Wurzeln חנן (V 2) und חסד (V 7) in unmittelbarer Nachbarschaft der Vergebungsaussage erinnern stark an Ex 34,6–10. Gehört dort allerdings nur חסד zu JHWHs „Wirkweisen“ und wird Vergebung dort nur in der Bitte des Mose erwähnt, werden in Ps 130 die Aussagen über חסד und סליחה parallel formuliert: „Denn bei dir ist Vergebung“ in V 4 und „denn bei JHWH ist Gnade“ in V 7. Abweichend von Ex 34 trägt auch חסד einen Artikel, die Vergebungsaussage ist auch an diesem Punkt parallel formuliert. *F.-L. Hossfeld* beobachtet die Entwicklung in Ps 103; 86 sowie 25 und zeigt dort die Verbindung zwischen dem Rückgriff auf die Gnadenformel Ex 34,6–8 und der Rede von Vergebung. Er beobachtet in diesen Texten eine Bewegung, die eine immer engere Verbindung zwischen den Aussagen der Gnadenformel Ex 34,6–8 und der Vergebungsbereitschaft JHWHs schafft:

„In Num 14,18 wird die Gnadenrede von Ex 34,6f. wörtlich und verkürzt zitiert. Darauf folgt die Bitte um Vergebung in Num 14,19, die auf Ex 34,9 zurückgreift. In diesem späten Text werden also Gnadenrede und Mosebitte zusammengebracht. Im nachexilischen Bußgebet von Neh 9 steht der zentralen Gottesbeschreibung von V 17 der Titel ‚Gott der Vergebungen‘ der weiteren Übernahme aus der Gnadenrede voran. Das Bußgebet von Dan 9,3–14 nennt in V 9 JHWH ‚unseren Gott von Erbarmungen und Vergebungen‘.“⁴⁹⁵

Die Verbindung zwischen „Vergebung“ und „Zuneigung/Güte“ in Ps 130 kann somit auf die in Ex 34 entwickelte Theologie zurückgeführt werden. In Ps 130 wird allerdings diese Verbindung formalisiert: Die Vergebung ist nicht mehr die Kategorie, die die Gotteseigenschaften von Ex 34,6–8 deutete, sondern wird (durch

⁴⁹⁴ *M. Rösel*, Adonaj 173.

⁴⁹⁵ *F.-L. Hossfeld*, Ps 130 54.

die Substantivierung angezeigt) zu einer parallelen Eigenschaft *neben* „Zuneigung/Gnade“. Beide Wirkweisen JHWHs sind dann „mit JHWH“ zu finden.

4.15.7 Fazit

1. Die Vergebung ist als eine „Eigenschaft“ Gottes bei ihm präsent. Eine Vorleistung, um diese gewährt zu bekommen, wird nicht genannt. Allerdings ruft der Beter mit großer Intensität zu JHWH, was als eine Bitte (auch) um Vergebung gedeutet werden kann.
2. Die Vergebung beansprucht der Beter direkt für sich selbst. Diese Engführung auf den Einzelnen wird in V 7–8 auf ganz Israel hin geöffnet. Somit kann der Psalm als ein Gebetsformular verstanden werden, in dem sich jeder weitere Beter selbst wiederfinden kann.
3. „Bei dir“ (= bei JHWH) scheint der eigentliche Ort der Vergebung zu sein. Somit wäre JHWHs Souveränität im Bezug auf Vergebung gegeben. Die unterordnete Rolle des Beters in seinem Hoffen auf Vergebung wird noch durch die Anrede „Adonaj“ verstärkt. Allerdings ist dies Machtgefälle bei einer Bitte um Vergebung etwas, was sowohl Lévinas wie auch Derrida auch für zwischenmenschliche Beziehungen in Anspruch nehmen.⁴⁹⁶
4. Die Notwendigkeit der Vergebung und die Verstricktheit aller Menschen in den Schuldzusammenhang wird in V 3 mit der rhetorischen Frage eindrücklich geschildert. Diese theoretische Reflexion auf die Notwendigkeit der Vergebung begegnet sonst nur im Tempelweihegebet des Salomo 1 Kön 8, wo die „Sünde“ aller festgestellt wird.
5. Die Folgen der eigenen Schuld soll hier der Beter nicht tragen; im Gegenteil: Die Sünden sollen nicht aufbewahrt werden. Der Neuanfang ist in der Furcht JHWHs zu sehen, die als Folge der Vergebung geschildert wird.
6. Die Gewissheit der Vergebung wird in der Form des Gebetes vorgetragen. Genauso, wie er in V 7 auf JHWH, der Liebe und Erlösung ist, wartet, rechnet der Beter mit seiner Vergebung. Diese Hoffnung ist allerdings kein Ausdruck von absoluter Sicherheit, sondern eben von starker Hoffnung.

⁴⁹⁶ Vgl. oben, v.A. bei den Ausführungen zu *Hostipitality*.

7. Die Vergebung hat in diesem Psalm eine deutliche Auswirkung auf die Beziehung zwischen dem Beter und JHWH: Die Furcht JHWHs als eine neuartige Lebensweise⁴⁹⁷ soll eben durch Vergebung erreicht werden.

4.16 Jes 55,7: Vergebung als Motivation zur Umkehr

7 Der Frevler soll seinen Weg verlassen
und der Mensch der Lüge seine Pläne,
und er soll zu JHWH umkehren
und er wird sich seiner erbarmen
und zu unserem Gott,
denn reich ist er an Vergeben.

In Jes 55,7 begegnet die Vergebung als Infinitiv constructus mit dem Verb „zahlreich, reich sein“ (רבה). Parallel zur Vergebung steht das Erbarmen JHWHs. Hiermit ist die Vorstellung vom barmherzigen und vergebenden Gott zusammengeführt.

Das Abschlusskapitel des zweiten Teiles des Jesajabuches, das zum einem eine Einladung ausspricht, an einem Bund mit JHWH teilzuhaben und zum anderen die Rückkehr der Exilierten ansagt, beinhaltet in der Mitte eine Aufforderung an diejenigen, die hier „Frevler“ und „Mann der Schuld“ genannt werden, zu JHWH umzukehren.⁴⁹⁸ Diese beiden Begriffe zeigen einen grundsätzlichen Bruch bzw. Auflehnung in der Beziehung zu JHWH an. Es handelt sich hier allerdings nicht um die *ganze* Gemeinschaft, an die der Text gerichtet ist, sondern nur um einen Teil. Die Aufforderung zur Umkehr dieser Gruppe gegenüber wird sowohl mit dem Erbarmen JHWHs wie auch mit seiner Vergebungsbereitschaft begründet, die hier parallel formuliert werden. Somit steht hier die Notwendigkeit der Umkehr auf der Seite der Menschen neben der Barmherzigkeit (רחם) und Vergebungsbereitschaft auf der Seite JHWHs.⁴⁹⁹ Die Abfolge ist, was Vergebung betrifft, nicht konsekutiv (wenn Umkehr, dann Vergebung); die Umkehr ist vielmehr durch die Vergebungsbereitschaft JHWHs motiviert. Die Umkehr scheint ein notwendiger Teil der Wiederherstellung der Beziehung zu sein, während Jes 55,8–9 auf sein Erbarmen und seinen Vergebungsreichtum hin gelesen werden könnten: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege,

⁴⁹⁷ Vgl. oben.

⁴⁹⁸ *J. Blenkinsopp* behauptet sogar, die V 6–11 würden das ganze DtJes zusammenfassen, vgl. *Isaiah 371*. Auch *P.D. Hanson* sieht in Jes 55,6–11 eine zentrale Passage, vgl. *Isaiah 180*.

⁴⁹⁹ Vgl. *G.A.F. Knight*, *Servant 195–196*

Ausspruch JHWHs, so wie die Himmel höher sind als die Erde, so viel höher sind meine Wege als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.“ (Jes 55,8–9)

4.17 Jer 5,1.7.9.11. Warum vergeben?

Übersetzung

- 1 Durchstreift die Gassen Jerusalems,
seht doch und erkennt,
und sucht auf ihren Plätzen:
Wenn ihr jemanden findet,
wenn einer da ist,
der Recht tut,
der Treue sucht,
ich werde ihm vergeben!
[...]
- 7 Wo werde ich dir dieses vergeben?
Deine Söhne haben mich verlassen
und bei Nicht-Göttern geschworen
ich habe sie gesättigt
und sie haben Ehebruch begangen
und sind ins Hurenhaus eingegangen.
[...]
- 9 Sollte ich sie nicht heimsuchen (7קפ),
Ausspruch JHWHs,
und meine Seele an einer Nation wie dieser keine Rache nehmen?
[...]
- 11 Denn sicher haben an mir treulos gehandelt das Haus Juda und Haus Israel,
Ausspruch JHWHs.

Vergebung ist ein Wort, das bei Jeremia an fünf Schlüsselstellen vorkommt (davon im Kap. 5 sogar zweimal). In der Situation, in der sich die Theologie mit der Frage nach der Möglichkeit der Abwendung der drohenden Katastrophe in den ersten Jahren des 6. Jh.s v. Chr. befasst, ist Vergebung eine Kategorie, die der Rettung aus dieser politischen Notsituation vorangehen soll.

Das fünfte Kapitel des Jeremiabuches begründet ausführlich das in Kap. 4 beschriebene Strafgericht.⁵⁰⁰ Die Perspektive dieser Begründung steigert das Bild des Unheils: Ist es in Jer 5,1 Jerusalem, das angesprochen wird, erweitert sich die Perspektive in Jer 5,11 auf das gesamte „Haus Israel und Juda“. Wird die „Treue“ (אמת) in Jer 5,1 noch gesucht, wird in Jer 5,11 die gänzliche Untreue (בגד) realisiert. In Jer 5,1 sind „Treue“ und „Recht“ die Bedingungen für die Vergebungsbereitschaft JHWHs. Die in Jer 5,2–5 beschriebenen Missstände lassen aber die Vergebung nicht zu. In Jer 5,7 bringt die rhetorische Frage mit „Warum?“ den Sinn der Vergebung zur Sprache, der keine Gerechtigkeit vorgeht. Der in Jer 5,7–8 beschriebene Zustand

⁵⁰⁰ Vgl. J. Schreiner, Jeremia 41.

muss viel eher eine Strafe nach sich ziehen (5,9).⁵⁰¹ In diesem Text scheint die Gleichzeitigkeit der Strafe und Vergebung nicht möglich zu sein.⁵⁰²

4.18 Jer 31,31–34: Vergeben, nicht mehr der Vergehen gedenken

4.18.1 Übersetzung

- 31 Siehe, Tage sind kommend,
Ausspruch JHWHs,
und ich schneide mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund:
- 32 Nicht wie den Bund,
den ich mit ihren Vätern geschnitten habe am Tag,
als ich sie bei der Hand nahm,
um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen,
den sie gebrochen haben, meinen Bund,
und ich (war) der Herr über sie,
Ausspruch JHWHs.
- 33 Denn dies ist der Bund,
den ich schneiden werde mit Israel nach jenen Tagen,
Ausspruch JHWHs,
ich gebe meine Tora in ihre Mitte
und auf ihr Herz werde ich sie schreiben,
und ich werde ihnen Gott sein
und sie werden mir Volk sein.
- 34 Und sie werden nicht mehr jeder seinen Nächsten und jeder seinen Bruder belehren:
„Erkennt JHWH!“
Denn alle werden mich erkennen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten,
Ausspruch JHWHs,
denn ich werde ihre Schuld vergeben,
und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken.

Mit Jer 31 kommt ein weiterer Text in den Blick, der sowohl eine wichtige Entwicklung in der theologischen Auseinandersetzung um eine neuartige Beziehung zwischen JHWH und Israel nach dem Exil darstellt wie auch die Vergebung mit der Wurzel נָסַח erwähnt. Dieser Text stellt auf dem Hintergrund der Bundestheologie des Jeremiabuches einen „neuen Bund“ vor, der mit ganz Israel (= Haus Israel und Haus Juda) in „kommenden Tagen“ geschlossen wird. Die Erwähnung eines neuen Bundes ist alttestamentlich einzigartig, hat aber im Neuen Testament breiten Anklang gefunden, was zu einer erhöhten Aufmerksamkeit der Forschung für Jer 31,31–34 geführt hat.

4.18.2 Kontext

Der Text Jer 31 steht in der Mitte der Einheit Jer 30–33, die einen Stimmungswechsel innerhalb des Jeremiabuches markiert.⁵⁰³ Während das restliche

⁵⁰¹ Vgl. *G. Fischer*, Jeremia 1–25 238.241.

⁵⁰² Auch *G. Fischer* merkt diesen Umschwung zwischen der bedingten Zusage der Vergebung in V 1 und der Feststellung, dass es kein Grund zum Vergeben gibt, in V 7, vgl. Jeremia 1–25 238.

Buch Jeremia vor allem den Untergang Judas ansagt und begründet, sprechen die Kap. 30–33 von einer heilvollen Zukunft des Volkes Israel. Eine besondere Rolle in diesem Abschnitt spielen dann die Kapitel 30–31, die s.g. Trostrolle.⁵⁰⁴ Diese besteht aus einer Reihe poetischer Texte und einigen Prosastücken. Ein markantes Merkmal des Textes ist der durchgehende Wechsel zwischen maskulinen und femininen Formen, der durch unterschiedliche Benennungen des Angesprochenen begleitet ist. Die abwechselnde Nennung der Namen sowie der Wechsel der Geschlechter bringen nach *G. Fischer* die Zugehörigkeit zu einer Familie zum Ausdruck.⁵⁰⁵ *W.L. Holladay*⁵⁰⁶ sieht dagegen in den Kap. 30–31 sieben Strophen eines ursprünglichen Gedichtes, das sich auf das Nordreich Israel bezogen hatte und es abwechselnd mit „Efraim“, „Samaria“ und „Rahel“ ansprach. Zu diesem Grundbestand kommen drei Nachträge Jeremias, die das Nordreichgedicht auf den Süden beziehen. Auch diese Aufteilung des Textes betont klar, dass er sich in seiner Endfassung an Israel als Gesamtheit von Nord und Süd wendet, und stellt somit genauso wie in *G. Fischers* Interpretation – wenn auch in einer anderen Weise – Israel als Gemeinschaft in den Vordergrund.⁵⁰⁷

Der Textteil Jer 31,31–34 ist in dem prosaischen Teil der Trostschrift situiert. Nachdem in Jer 30,1–31,26 jeweils einzelne Adressaten innerhalb Israels angesprochen wurden, wenden sich die Abschnitte Jer 31,27–30 und Jer 31,31–34 jeweils an die ganze Gemeinschaft („das Haus Israel und das Haus Juda“). Auch die Zeitangabe „siehe, Tage kommen“ (auch Jer 31,27 und 38) zeigt eine besondere Stellung dieses Textteils an. Während die poetischen Teile des Textes vorwiegend rettendes Handeln Gottes darstellten, widmet sich die Prosa den grundlegenden Veränderungen in der Beziehung JHWH – Israel in den „kommenden Tagen“. Jer

⁵⁰³ Nach *G. Fischer* wird dieser Stimmungswechsel schon in Kap. 29 vorbereitet: „Trotz ihres Sondercharakters ist gleichfalls zu sehen, daß bereits Jer 29 mit seinen Heilsansagen dafür vorbereitet hat und daß es einen inneren Zusammenhang mit der mahnenden und düsteren Jer Verkündigung gibt: Diese Kapitel können ihre Funktion als ‚Herz von Jer‘ nur in dem Maß erfüllen, als sie gerade auch Unheil und Not ernstnehmen, die sonst so reichlich angesprochen werden.“ (Jeremia 26–52 115)

⁵⁰⁴ „Die Kap. 30–31 bilden in der Endfassung des Jeremiabuches eine geschlossene Sammlung von größtenteils poetisch gestalteten Heilsankündigungen, die ihrer jetzigen Position im Jeremiabuch nach als Entfaltung der Heilsankündigungen von Kap. 29 verstanden sein soll.“ *G. Wanke*, Jeremia II 269.

⁵⁰⁵ Vgl. *G. Fischer*, Jeremia 26–52 121: „Es folgen über 42 Verse hinweg männliche und weibliche Figuren aufeinander, in wechselseitiger Bezogenheit; ihre Verbindung wird noch durch die Namen Jakob – Rahel – Efraim unterstrichen, die zu einer symbolischen Großfamilie gehören. Unter der Rücksicht des gezielten Miteinanders beider Geschlechter, mit so regelmäßiger struktureller Umsetzung, ist die Trostrolle innerhalb der Bibel einmalig.“

⁵⁰⁶ Vgl. *W.L. Holladay*, Jeremiah 2 156–166.

⁵⁰⁷ Zu einem anderen Verständnis vgl. *W. Brueggemann*, To Build, der die einzelnen Teile nacheinander auslegt ohne zuerst ihren Zusammenhang in den Blick zu nehmen, und *J.R. Lundbom*, Jeremiah 21–36 453.

31,23–26 bereiten die einzelnen Schritte durch die Ansage einer Schicksalswende. In Jer 31,27–30 wird die neue Beziehung JHWHs zum Land dargestellt. Diese Verse schildern die Bereitschaft JHWHs, die Fruchtbarkeit herbeizuführen sowie über den Aufbau und Wachstum des Landes zu wachen. Auch wird die Schuld der vorigen Generationen nicht mehr beachtet. Der Abschnitt Jer 31,31–34 zeigt die Veränderung in der Bundesbeziehung zwischen Israel und JHWH und Jer 31,38–40 stellt eine neue Beziehung JHWHs zu Jerusalem dar. Jer 31,31–34 mit der Beschreibung einer neuartigen Beziehung JHWHs zu seinem Volk bildet somit die Mitte der kommenden Veränderungen.

4.18.3 Die Bundestheologie des Jeremiabuches als Hintergrund von Jer 31,31–34

Die Theologie des gesamten Jeremiabuches ist stark von der Bundestheologie geprägt. Der Bund und sein Bruch seitens Israels ist Jeremias Interpretationsfolie für den Fall Jerusalems.

„The governing paradigm for the tradition of Jeremiah is *Israel's covenant with Yahweh, rooted in the memories and mandates of the Sinai tradition*. That covenant taught that the sovereign God of Israel required obedience to covenant stipulation about social praxis and power. [...] The book of Jeremiah thus mediates the reality of imperial politics through the theological claims of covenant.

The mediation of political reality and covenantal faith is offered with amazing daring, in order to insist that there is a moral dimension to the termination and deportation. The destruction of Jerusalem wrought by Babylon is presented as a covenantal response of the God of Israel to Judah's refusal to adhere to covenantal requirements. Such a conclusion follows from the categories of Israel's faith, but to link the historical crisis to those categories is a bold interpretive act. Indeed, that Jeremiah's contemporaries could not discern the relation between imperial politics and covenantal theology is a central issue of the book.“⁵⁰⁸

Auf diesem Hintergrund ist die Rede von einem „neuen“ Bund, wie sie das 31. Kapitel bringt, besonders prägnant. Die Gegenüberstellung innerhalb von Jer 31,31–34 hat allerdings nicht nur einen „neuen“ Bund im Blick, sondern setzt diesen von dem ab, der mit den Vätern geschlossen wurde und den „sie“⁵⁰⁹ gebrochen haben. Die Tatsache des gebrochenen Bundes wurde v.A. in Jer 11 eindrücklich dargestellt: Auch dort wird die Herausführung aus Ägypten als Ort der Gabe des Bundes genannt und es wird dort auch die Bundesformel, allerdings in der 2. Person Plural, zitiert. Die Bewohner Judas und Jerusalems werden in Jer 11 aufgefordert, auf die „Worte des Bundes“ zu hören, in Jer 11,8 wird aber ein Misserfolg dieser Aufforderung konstatiert: „Doch sie haben nicht gehört und nicht geneigt ihr Ohr, sondern sind gegangen, jeder, in der Verhärtung ihres bösen Herzens, ich brachte über sie alle

⁵⁰⁸ W. Brueggemann, Jeremiah 1–25 3.

⁵⁰⁹ Zu der Diskussion, auf wen sich dieses „sie“ bezieht, siehe W. Groß, Zukunft 135–136.

Worte dieses Bundes, die ich befohlen hatte zu tun, sie aber nicht getan haben.“⁵¹⁰ Der Bundesbruch und Unheil als dessen Folge werden dann in Jer 11,10–11 erwähnt: „Gebrochen haben das Haus Israel und das Haus Juda meinen Bund, den ich geschlossen habe mit ihren Eltern. Deswegen, so spricht JHWH: Siehe, ich bin bringend über sie Unheil, aus dem sie nicht herausgehen können. Und sie werden schreien zu mir, aber ich werde nicht hören auf sie.“⁵¹¹ In diesem Zusammenhang ist vor allem die Erweiterung der Adressaten der Botschaft zwischen V 8 und V 10 von Bedeutung: Galt der Auftrag, der an Jeremia erging (V 1), den Judäern und Jerusalemern, wird in V 10 der Bundesbruch beiden Teilen Israels zugeschrieben. Deswegen ist es auch notwendig, dass der ganze Restaurationskontext in Kap. 30–31 auch an das gesamte Israel gerichtet ist.

4.18.4 Innere Dynamik

Der Text Jer 31,31–34 kann als einheitlich betrachtet werden. Sein Sprachgebrauch knüpft zum einen an den des übrigen Buches an, zum anderen werden deuteronomistisch geprägte Wendungen gebraucht. Einige Formulierungen, v.A. die Erwähnung eines neuen Bundes, finden in den vorausgehenden Texten keine Parallele.

Der Text wird durch die Formulierung „siehe, Tage sind kommend“ und „Spruch JHWHs“ eröffnet, dieser folgt in Jer 31,31 die Ankündigung des „neuen“ Bundes. Das „Neue“ des Bundes wird in zwei Schritten von dem „Früheren“ abgesetzt: Es folgt zweimal (V 32–33 und V 34a–d) die Verbindung „nicht – denn“ (כִּי – לֹא). Diese Neubestimmung wird mit einem erneuten „Spruch des Herrn“ (V 34d) gerahmt. Dem folgt eine Begründung/Näherbestimmung des Bundes in der Vergebung; diese Begründung wird ebenfalls mit einem „denn“ (כִּי) eingeleitet.

W. Groß deutet die Struktur der Texteinheit so, dass den Kern der Aussage in V 31 die Verheißung des neuen Bundes und die Begründung dieser Verheißung durch Vergebung in V 34 bilden. Die Gegenüberstellungen des Früheren und des Kommenden sollen zur Verdeutlichung dieser Hauptaussage beitragen.⁵¹² Der Text erhält somit eine konzentrische Struktur: In V 31 und 34 wird das Hauptgeschehen angekündigt, nämlich die Schließung des neuen Bundes und die Vergebung. Im inneren Teil, V 32–33 und 34 wird dann in einem ersten Schritt der Unterschied zu

⁵¹⁰ Übersetzung G. Fischer.

⁵¹¹ Übersetzung G. Fischer.

⁵¹² Vgl. W. Groß, Zukunft 140.

dem Bund beschrieben, den JHWH mit den Vätern schieß, in einem zweiten Schritt wird das Erkennen JHWHs in den Mittelpunkt gestellt. Beide mittleren Glieder scheinen aber dem Geschehen, das in den äußeren Teilen angekündigt wird, untergeordnet.

Die Formulierung „siehe, Tage sind kommend“, die auch am Anfang der Trostrolle (Jer 30,3) so wie am Anfang der unmittelbar vorangehenden Einheit (Jer 31,27) und in Jer 31,38 vorkommt, ordnet Jer 31,31–34 diesen Texten zu. Die Eröffnung der Trostrolle kündigte die Rückkehr in das Land an, die Texteinheit Jer 31,27–30 hat klar die Verantwortung für eigene Vergehen aus der Generationenkette herausgenommen und die persönliche Verantwortung in den Vordergrund gestellt und Jer 31,38–40 hat den Wiederaufbau Jerusalems zum Thema. Alle vier Texte mit der Eröffnung „siehe, Tage sind kommend“ markieren somit eine grundlegende Änderung in JHWHs Handeln an Israel, die sowohl die politische Dimension (Rückkehr ins Land, Wiederaufbau Jerusalems) als auch die eigene Verantwortung und die Beziehung zu JHWH betreffen. In allen vier Fällen handelt es sich um eine Änderung, die die Zukunft betrifft und die sich von der Vergangenheit deutlich absetzt. („umkehren/wenden“ in Jer 30,3; „sondern“ in Jer 31,29).

In Jer 31,31 wird das Neue des kommenden Geschehens mit der Wendung „neuer Bund“ angezeigt und seine Neuheit wird in V 32–33 und 34 in zwei Satzkonstruktionen mit „nicht – sondern“ zum Ausdruck gebracht.

Der „neue Bund“ in V 31 wird in einem ersten Schritt (V 32–33) von dem Bund mit den Vätern abgesetzt. Hat V 31 die Ankündigung eines neuen Bundes zum Thema, nimmt nun V 32–33 das Stichwort „Bund“ gleich dreimal auf. V 32 nimmt Bezug auf die Schließung des Bundes mit den Vätern sowie auf den Bundesbruch; am Anfang von V 33 wird das Neue des in V 31 angekündigten Bundes beschrieben. In V 34 folgt ein thematischer Wechsel: Das Thema des Bundes kommt nicht mehr vor; dafür steht das „Erkennen JHWHs“ mit der zweimaligen Aufnahme der Wurzel עָרַף im Mittelpunkt.

Die Besonderheit dieses Textes liegt darin, dass hier kein Dialog zwischen dem Propheten und JHWH geschildert wird, sondern hier wird vielmehr JHWHs Handlungsinitiative angekündigt. Gilt dies schon für den ganzen Textzusammenhang Jer 30–31, ist es auch in Jer 31,31–34 der Fall. Diese Tatsache fällt besonders auf dem Hintergrund des restlichen Jer-Buches auf, wo der kausale Zusammenhang zwischen dem Handeln des Volkes und dem (strafenden) Handeln JHWHs dargelegt

wird. In Jer 31,31–34 ist es ausschließlich das Tun JHWHs, das dargestellt wird. Die Aktivität auf der Seite Israels wird im Rückblick auf den mit den Vätern geschlossenen Bund dargelegt, den „sie“ gebrochen haben, und es wird auch das Handeln Israels im Hinblick auf die Zukunft dargelegt, nämlich dass „sie alle“ JHWH erkennen werden. Für diese Wende ist allerdings in der Gegenwart keine Aktion nötig, sondern das Handeln JHWHs wird in sieben Verbformen der ersten Person Singular beschrieben.

Eine weitere Besonderheit des Textes bildet die Beziehung zwischen der Vergebung der Schuld und dem „nicht mehr Gedenken“ der Sünden. War in Ex 32–34; Lev 4–5 und Num 14 der Blick sowohl auf Vergebung als auch auf das Tragen der Folgen des Fehlverhaltens gerichtet, wird es in diesem Zusammenhang betont aus dem Blickfeld geräumt. Diese Wende ist vielleicht im Hinblick auf das ganze Buch Jer deutlicher, in dem eben das Tragen der Folgen der Schuld in den Vordergrund gestellt wird, das mit der politischen Katastrophe im 6. Jh. in Verbindung gebracht wird. Auf diesem Hintergrund wird der Schuld in Jer 31,31–34 eben „nicht mehr gedacht“, sie war allerdings keinesfalls einfach vergessen worden, soweit die politischen Konsequenzen unabdingbar in das kollektive Gedächtnis Israels eingeschrieben wurden, sondern steht nicht mehr im Mittelpunkt der Beziehung zwischen Israel und JHWH.

4.18.5 Veränderung der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk?

Eine Veränderung zu dem vorigen Zustand des Volkes wird unter anderem mit der Einschreibung der Tora ins Herz beschrieben. Auch hier ist die Dynamik des gesamten Buches Jer zu bedenken und dieser Wandel kann als eine Absetzung der Zukunft von der in Jer 17,1 geschilderten Situation gelesen werden: Dort wird Juda vorgeworfen, dass seine Sünde in sein Herz geschrieben ist. „Die Sünde Judas ist geschrieben mit eisernem Griffel, mit diamantener Spitze; sie ist eingegraben in die Tafel ihres Herzens und an die Hörner eurer Altäre.“ (Jer 17,1)⁵¹³ Dieser Vorwurf begründet in dem Textzusammenhang von Kap. 17 den Verlust des Landes. Somit markiert Jer 31,33 einen Wandel des Herzens, der für das neue Leben im Land, wie es in Jer 31,23–29 dargestellt wurde, notwendig ist.

Die Veränderung der Beziehung wird ebenfalls mit der Wiederaufnahme der Bundesformel markiert, die schon in Jer 7,23 zitiert wurde. Wurde dort das Versagen

⁵¹³ Elberfelder Übersetzung.

sowohl der Väter als auch der angesprochenen Generation geschildert (Jer 7,25) und wurden dort für die „kommenden Tage“ (Jer 7,32) Folgen eines grausamen Krieges in Aussicht gestellt (Jer 7,32–34), wird in Jer 31,33 in einem Kontext der Wiederherstellung des Landes dieselbe Bindung JHWHs an sein Volk zugesagt: Die einzige Änderung, die diesem neuen Wagnis JHWHs vorausgeht ist die Vorbedingung, dass die Tora in das Innere der Menschen eingeschrieben wird.

4.18.6 Fazit

1. Die Frage, ob es für Vergebung und Schließung eines neuen Bundes einer Vorleistung bedarf, ist deutlich mit „nein“ zu beantworten.⁵¹⁴ Die Gabe des neuen Bundes und der Vergebung ist reine Initiative JHWHs, die nicht auf eine Aktion der Angesprochenen reagiert. In dem literarischen Aufbau des Textes wird der neue Bund, der geschlossen wird, mit zwei Veränderungen gegenüber dem Alten verbunden: Die Einschreibung der Tora ins Herz und die allgemeine Erkenntnis JHWHs. Diese sind der Vergebung zwar vorangestellt, aber wie *W. Groß* gezeigt hat,⁵¹⁵ sind sie die Bedingungen des neuen Bundes und die Vergebung geschieht unabhängig von ihnen.

2. Die Frage der Vermittlung ist in diesem Text auch – anders als in den vorigen – gar nicht gegeben. War es in Ex 32–34 Mose und in Am 7 Amos, die sich in einem Zwiegespräch mit JHWH befanden, ist es hier das „Haus Israel“ und das „Haus Juda“, d.h. die gesamte politische Größe Israels, die durchs Exil ging, die angesprochen wird. Die Vergebung und der neue/erneuerte Bund wird allen gegeben.

3. Das souveräne Handeln Gottes kommt auch in diesem Text klar zum Ausdruck. Er verändert nicht nur seine Beziehung zu seinem Volk, sondern gleichzeitig auch das Volk selbst, damit auch sie in der Lage sind, ein Miteinander zu verwirklichen.

Dies wirkt aber auf dem Hintergrund der dargestellten geschichtlichen Situation und ihrer theologischen Deutung durch Jeremia nicht bevormundend, sondern befreiend. War im Verlauf des Buches Jeremia die Unmöglichkeit des menschlichen Handelns dargestellt, sowohl die politische Entwicklung zu Ungunsten Jerusalems aufzuhalten als auch eine ethisch-theologische Wendung im eigenen Tun herbeizuführen,

⁵¹⁴ Vgl. auch die Zusammenstellung bei *J. Krašovec* und das Gegenargument der Läuterung durch das Leiden: „Das Volk fühlt sich so rettungslos verloren, daß es buchstäblich eine ‚Nullpunktsituation‘ erfährt. Deswegen kann man voraussetzen, daß das Volk durch sein Leiden zur Hinkehr zu Jahwe befähigt wurde; es mußte zur Erkenntnis gelangen, daß nur er es retten kann. Dadurch hat es aber auch die Vorbedingung für die Vergebung der Schuld geschaffen.“ Vergebung 440–441.

⁵¹⁵ Vgl. *W. Groß*, Zukunft 140.

erscheint dann das rettende Handeln Gottes, das über die Souveränität verfügt, sowohl das eine als auch das Andere zu ändern. Die Zusage eines neuen Anfangs und einer inneren Veränderung ist nicht als eine Fremdbestimmung, sondern als eine Öffnung der Zukunft zu deuten.

4. Die Notwendigkeit der Vergebung wurde durch das ganze Buch Jeremia hindurch geschildert. Die gescheiterten Aufforderungen Jeremias, das eigene Handeln zu ändern, bringen sie immer wieder zum Ausdruck. Dass eine Wende erst durch ein Handeln JHWHs und eine gänzliche Wandlung des Herzens möglich ist, zeigt die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens an.

5. Im Bezug auf die Sünde ist in diesem Text das „Nicht-mehr-Gedenken-der-Schuld“ bedeutend. Diese Aussage, die scheinbar von den Konsequenzen der Schuld befreit, steht allerdings in einem anderen literarischen Kontext als es in Ex 32–34 und Am 7 der Fall war. War dort das Tragen der Folgen der eigenen Schuld erst für die Zukunft in Aussicht gestellt, deutet das ganze Buch Jeremia das politische Geschehen des 6. Jh.s v. Chr. als das Tragen der Folgen der eigenen Schuld. Steht diese dann im Kontext des neuen Bundes und der kommenden Vergebung nicht mehr im Vordergrund, soll damit nur den Kontrast zu der vorigen Situation zum Ausdruck gebracht werden.

6. Die Frage, wie weit Vergebung als solche in diesem Text bewusst wahrgenommen wird, ist schwer zu beantworten, weil dieser Text keine Vergebungssituation darstellt, sondern eine Zusage für die Zukunft formuliert. Die literarische Form der Zusage JHWHs gibt aber dem Leser Zuversicht, dass die Wende des Schicksals, die in den „kommenden Tagen“ geschieht, tatsächlich mit Vergebung verbunden sein wird. Bei einer Datierung dieses Textes in die nachexilische Zeit gewinnt der Text noch eine zusätzliche Dimension: Wenn der Leser auf die im Text zugesagte Wende des Schicksals zurückblickt, die in Jer 31,27–30.38–40 in Bezug auf das Land und die Stadt Jerusalem für die „kommenden Tage“ angesagt wurde, sollte er sich auch sicher sein, dass die Beziehung zu JHWH verändert worden ist und die Vergebung stattfand.

7. Die Auswirkung der Vergebung auf die Beziehung zwischen JHWH und Israel ist in diesem Text sehr deutlich: Die Vergebung geht Hand in Hand mit dem „neuen“ Bund zwischen JHWH und der gesamten Gemeinschaft Israels.

4.19 Jer 33,8: Vergebung als Reinigung von der Schuld?

Übersetzung

- 8 Und ich reinige sie von all ihrer Schuld,
die sie gegen mich sündigen,
und ich vergebe ihnen alle Vergehen,
die sich gegen mich sündigen,
und die sie gegen mich frevelten.

Das gesamte Kap. 33 setzt die Heilsperspektive der Trostschrift und des Kap. 32 fort. Die Angesprochenen sind hier allerdings auf die Städte Judas reduziert. Der Text bringt zuerst die Zusage der Heilung (33,6) und des Wiederaufbaus (33,7) eher er sich der Frage der Schuld zuwendet. Erst das Zusammenkommen aller Komponenten wird dazu führen, dass Jerusalem zum Zeichen für die Völker werden wird.

Der Parallelaufbau von V 7 „reinigen“ // „vergeben“ kann entweder die Gleichstellung der beiden Tätigkeiten oder eine Steigerung in der zweiten Hälfte bedeuten. Die Erweiterung der Aussage um „freveln“ in der zweiten Hälfte zeigt eher in die zweite Richtung: Die Vergebung bedeutet mehr als nur Reinigung von den Sünden.⁵¹⁶ Eine nähere Bestimmung aus dem Kontext ist allerdings nicht möglich. Die Tätigkeit der Vergebung ist allein das Werk JHWHs, eine Vorbedingung wird hier nicht erwähnt.⁵¹⁷

4.20 Jer 36,1–3: Die Worte Jeremias als Grundlage für Umkehr und Vergebung

Übersetzung

- 1 Und es geschah:
Im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, geschah dieses Wort zu Jeremia von JHWH folgendermaßen:
2 Nimm dir eine Schriftrolle
und schreibe darauf all die Worte,
die ich zu dir geredet habe über Israel und über Juda und über alle Nationen,
von dem Tag an, da ich zu dir geredet habe,
von den Tagen Josias an bis zu diesem Tag!
3 Vielleicht werden hören das Haus Juda auf all das Böse,
das ich ihnen zu tun gedenke,
damit sie umkehren, jeder von seinem bösen Weg,
und ich ihre Schuld und ihre Sünde vergebe.

Jer 36,1–3 stellt Vergebung als das Ziel der gesamten Tätigkeit Jeremias dar. Das Aufschreiben der Worte, die JHWH zu ihm gesprochen hat, soll seine gesamte

⁵¹⁶ Vgl. G. Fischer, Jeremia 26–52 228: „Das Reinigen beschreibt dabei mehr die säubernde Wirkung bei den Menschen – freilich auch durch Gott geschehend –, das Vergeben stärker den Anteil Gottes, sodaß auf beiden Seiten keine Hindernisse mehr für ein Leben miteinander bestehen.“

⁵¹⁷ „In äußerst großzügiger Weise geht Gott mit den massiven Verstößen des Volkes um und schenkt ihm eine neue, reine, nicht mehr von Schuld beladene Existenz.“ G. Fischer, Jeremia 26–52 228.

Tätigkeit zusammenbinden. Auch hier ist die Vergebung Folge der Umkehr.⁵¹⁸ Der Fortgang der Erzählung zeigt aber, dass diese Möglichkeit abgelehnt wird und somit eine Vergebung nur dann möglich ist, wenn sie eben über diese Ablehnung hinaus wirksam sein kann. Die Stellung dieses Textes nach der Trostrolle betont nochmals den Unterschied zwischen dem „jetzt“ des Propheten und den „kommenden Tagen“.

4.21 Jer 50,20: Vergebung in „jenen Tagen“

Übersetzung

20 In jenen Tagen und zu jenem Zeitpunkt,
Ausspruch JHWHs,
wird Israels Schuld gesucht werden
und sie wird nicht da sein,
und die Sünden Judas
und sie werden nicht gefunden werden:
Ja, ich werde vergeben denen,
die ich übriglasse.

Diese Stelle bindet gewissermaßen die Unabwendbarkeit der jetzigen Katastrophe mit dem heilvollen Ausblick auf „jene Tage“ zusammen. Diese Zeitangabe bezieht sich an den meisten Stellen auf die Zeit nach der Katastrophe des Exils.⁵¹⁹ Das Schicksal Israels in „jenen Tagen“ wird hier mit dem der Chaldäer kontrastiert. Die Vergebung wird in Aussicht gestellt, allerdings nur für die, die übrig bleiben.⁵²⁰ Der Bezug dieser Stelle auf die Sünde (חטא) und die Schuld (עון) ist ganz deutlich: Sie werden nicht mehr da sein. Ob dies allerdings durch ihr Abtragen in der politischen Katastrophe der Exilierung oder durch die Vergebung geschah, ist aus diesem Text nicht abzuleiten. Die Dynamik des Jer-Textes zeigt den einzigen Weg, der innerhalb dieser Logik bleibt.

4.22 Klgl 3,42: „Du hast nicht vergeben“

Übersetzung

42 Wir haben gefrevelt
und uns aufgelehnt.
Du hast nicht vergeben.

Diese Stelle bringt im Rückblick auf die Katastrophe von Jerusalem den Kontrast zwischen dem Handeln der „Wir“-Gruppe und dem Handeln JHWHs zum Ausdruck. Den beiden Angaben „freveln“ (פישע) und „sich auflehnen“ (מרדה) steht die Nicht-

⁵¹⁸ G. Fischer betont sogar, dass die Aussicht auf Vergebung hier die Motivation für die Umkehr bilden soll, vgl. Jeremia 26–52 289.

⁵¹⁹ Vgl. R. Rendtorff, Theologie 2 267–268.

⁵²⁰ Dies betont auch G. Fischer, Jeremia 26–52 581.

Vergebung JHWHs entgegen. Das Handeln JHWHs wird auch in der weiteren Strophe als schonungslos beschrieben und das Entbrennen des Zornes mit dem Nicht-Vergeben in Verbindung gebracht.

Klgl 3,42 ist einerseits mit dem Aufruf zur Umkehr und der Feststellung der eigenen Sünde in V 40–42 verbunden, andererseits leitet die Aussage zur nächsten Strophe über,⁵²¹ die ein Teil der Deutung der bestehenden Situation ist: Die Zerstörung Jerusalems und das Exil werden theologisch einerseits auf das aktive Handeln, andererseits auf das Nicht-Hören JHWHs zurückgeführt (V 43–44). Der Beter konstatiert somit in diesem Kontext, dass das Ausbleiben der Vergebung dem vernichtenden Handeln und der Verweigerung des Hörens vorausging. Die Zerstörung Jerusalems wird somit als Folge des Nicht-Eingreifens JHWHs verstanden, zu dem Vergebung hätte gehören müssen.

4.23 Dan 9,9.19: Vergebung wegen des Namens JHWH

Übersetzung

- 9 Bei meinem Herrn, unserem Gott, sind die Barmherzigkeit und die Vergebungen,
denn wir haben uns gegen ihn empört.
[...]
- 19 Mein Herr,
höre, mein Herr!
Vergib, mein Herr!
Merke auf und handle!
Zögere nicht, um deiner selbst willen, mein Gott!
Denn dein Name ist über deiner Stadt und deinem Volk ausgerufen worden!

Angesichts einer neuen geschichtlichen Notsituation des Volkes Israel bedient sich auch Dan eines geschichtlichen Rückblicks um in einem Bußgebet an JHWHs Treue zu appellieren. Das Gebet Dan 9,3–19 kontrastiert in seinen Aussagen das Verhalten Israels (Dan 9,5–8), das sich gegen die Gebote JHWHs wendete, mit JHWHs Barmherzigkeit (רחמים) und Vergebung⁵²² (Pl.: סלחות) sowie die Vergangenheit, in der JHWH das Volk strafte (Dan 9,12–14), mit der Gegenwart, in der auf das Vergehen nicht eine erneuerte Strafe folgen soll („und jetzt“: Dan 9,15), sondern das Handeln Gottes zugunsten Jerusalems und des Tempels (Dan 9,16–19).

Das Gebet nimmt Bezug auf den Gott des Exodus (Dan 9,15), der erneut eingreifen soll. Die Motivation zu diesem Handeln bilden hier sein Name, „der über die Stadt ausgerufen ist“, und sein Erbarmen. Der Bezug dieser Formulierungen zu Ex 34,6ff ist deutlich. Dan 9,9 stellt Vergebung neben Barmherzigkeit als Eigenschaften

⁵²¹ Vgl. U. Berges, Klagelieder 215.

⁵²² So deutet die Dynamik des Gebets auch H. Bultema, Daniel 268, vgl. auch E. Haag, Daniel 68.

JHWHs, die ihn zu einem Handeln, das nicht als eine angemessene Strafe auf die Schuld folgt, bewegen sollen. Dan 9,19 verbindet dann die Vorstellung von dem Ausrufen des Namens JHWH und seinem Erbarmen mit seiner Vergebungsbereitschaft anders: Dan motiviert die Barmherzigkeit JHWHs zu einer Bitte um Vergebung. In diesem Punkt weist dieser Text eine große Nähe zu Ex 34,10 auf: Die Vergebung wird nicht einfach als eine weitere Eigenschaft JHWHs wahrgenommen, sondern sie kann aufgrund der von JHWH selbst offenbarten Eigenschaften erbeten werden. Das Gebet Daniels formuliert ein Schuldbekenntnis, das in V 5 und 15 die Wurzel נטף wiederholt bringt. Das Handeln des Volkes wird mit der Bitte an JHWH kontrastiert: Er soll um seines Namens willen hören und vergeben. Diese so formulierte Bitte erinnert an 1 Kön 8. Sie setzt sich gezielt von dem Konzept Bundesbruch – Strafe ab und verlangt ein Handeln JHWHs, das diesen Zusammenhang übersteigt. Allerdings wird bei Dan nicht die Umkehr als Voraussetzung verlangt, vielmehr ist es die bestehende Schuld, die das Vergeben nach sich ziehen soll.

4.24 Am 7–9: Vergibt JHWH, wenn sein Prophet bittet?

4.24.1 Übersetzung

- 7,1 So ließ mich mein Herr, JHWH sehen:
 Und siehe,
 bildend einen Heuschreckenschwarm,
 als die Spätsaat zu sprossen begann,
 siehe, die Spätsaat ist nach der Mahd des Königs,
 und es war,
 als er aufhörte zu fressen die Saat des Landes,
 sagte ich:
 „Mein Herr, JHWH, vergib doch!
 Wer stellt Jakob auf?
 Denn er ist klein!“
- 3 JHWH reute dies:
 „Nicht soll es geschehen“,
 sagte JHWH.

In Am 7,2 begegnet die Wurzel נטף im Zusammenhang einer prophetischen Gerichtsrede. Mit der Bitte um Vergebung reagiert Amos auf eine Gerichtsvision; er wendet sich an JHWH und versucht die geschaute Strafe von Israel abzuwenden. Folgt man den exegetischen Entwürfen von *H.W. Wolff* und *J. Jeremias*, dann hat man es an dieser Stelle mit dem ältesten Beleg eines Schuld-Strafe-Zusammenhanges und einer Bitte um Vergebung zu tun. Die Bitte um Vergebung im Munde des Amos steht zu Anfang des Visionenzyklus Am 7–9 und leitet einen erfolgreichen Versuch, die von JHWH angekündigte Strafe gegen Israel aufzuheben, ein. Die Dynamik des

Textes unterscheidet sich allerdings ganz deutlich von Ex 32–34: Bildet dort die Bitte um Vergebung und deren positive Aufnahme durch JHWH den Abschluss des Textes, bringt hier die Fortsetzung der Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und JHWH eine Einsicht in die Unmöglichkeit eines weiteren Strafaufschubs. Eine positive Wende wird erst in Am 9,7–15 erreicht; der Zusammenhang dieses Textes mit der Bitte um Vergebung (סלח) in Am 7,2 ist – wenn man überhaupt von einem Zusammenhang ausgehen kann – jedenfalls nicht direkt.

Die Texteinheit Am 7–9 soll nun genauer untersucht und ihre einzelnen Elemente beleuchtet werden, um die innere Dynamik des Textes zu rekonstruieren und die Rolle der Vergebung darin zu ermitteln.

4.24.2 Kontext der Kap. 7–9

Die Kapitel 7–9 stehen am Ende des Amosbuches und bilden dessen Höhepunkt. Die literarische Form der Visionen verleiht diesem Teil des Amosbuches den Eindruck einer besonderen Intimität der Beziehung zwischen dem Propheten und JHWH. Wurde am Anfang des Buches Israel in seinem politischen Kontext der Nachbarvölker in den Blick genommen und im mittleren Teil die Auseinandersetzung JHWHs mit den in Am 3,1 angesprochenen Israeliten, ist es das „Ich“ des Propheten, das in Am 7–9 mit JHWH um eine weitere Zukunft des Volkes ringt.

Das Verständnis der Visionen als das Zentrum der Gerichtsbotschaft, die an erster Stelle das unabwendbare Ende Israels in den Blick nimmt, wird prominent durch *J. Jeremias* repräsentiert:

„Aus ihnen [= den Visionen, Z.H.] geht hervor, daß es einen entscheidenden Wandel in seiner [= Amos', Z.H.] prophetischen Tätigkeit gegeben hat. Während er zunächst erfolgreich durch den Einsatz der prophetischen Fürbitte das von Jahwe geplante katastrophale Unheil über Israel von dem schuldigen Gottesvolk abzuwenden vermochte, mußte er bald lernen, daß es eine Grenze der göttlichen Geduld angesichts eines Übermaßes an Schuld gibt, derentwegen die prophetische Fürbitte verstummen muß; Amos wurde genötigt, ganz auf die Seite Gottes als Bote des göttlichen Strafgerichts zu treten, das zum ‚Ende Israels‘ führt (8,2). Alle Texte des Amosbuches außerhalb der Visionsberichte setzen diesen Wandel im Verständnis des prophetischen Auftrags schon voraus [...].“⁵²³

Das so beschriebene Verständnis des Textes muss allerdings auf Am 9,7–15 verzichten, in dem sich eine Wende in JHWH selbst vollzieht, sowie das Kap. 5, das eine Totenklage über Israel anstimmt und somit das Gericht poetisch als schon beschlossen darstellt – und das in der Anordnung des Endtextes schon vor der Wende

⁵²³ *J. Jeremias*, *Der Prophet Amos XVI*.

in Amos' Verkündigung, die *J. Jeremias* annimmt, den Visionen diachron nachordnen.

Eine andere Funktion der Visionen im Kontext des Amosbuches zeigt sich bei der Lektüre der Endgestalt des Textes, wie sie auch *G. Steins* vorschlägt:

„In der synchronen Abfolge des Buches gelesen bilden die Visionen den Höhepunkt: Waren die Kapitel 1–6 als Darlegung der Gottesworte über und an Israel (vgl. 1,1) und der vom Propheten gezogenen Konsequenz, dass Israel schon so gut wie tot ist (vgl. die Leichenklage in 5,1–7), stilisiert, so folgt ab 7,1 eine Reihe kleiner ‚Erzählungen‘ von einem Gotteshandeln an Propheten. [...] Dem Propheten wird eine tiefere Einsicht in das Gotteshandeln eröffnet. Das literarische Mittel der Vision erlaubt die Darstellung einer Interaktion von Gott und Prophet – und zwar angesichts des offensichtlich drohenden Gerichts. Amos wechselt die Rolle: Aus dem Verkündiger der Gerichtsbotschaft (‚Worte Gottes gegen Israel‘, vgl. 1,1) wird der Fürbitter des Volkes, des ‚so kleinen Jakob‘ (7,2.8) vor Gott. Es geht um die Dramatik der Rettung angesichts tödlicher Bedrohung. Eine Abwendung des drohenden Unheils ist eigentlich möglich; *de facto* aber ist es unaufhaltsam, wenn und weil Israel dem Propheten und damit Gott selbst den Mund verbietet. Erst im Verbund mit der häufig wegen der formalen Andersartigkeit als sekundär eingestuften Disputation über den Anspruch der Prophetie und über die Konsequenzen der Ablehnung des Gotteswortes in Am 7,10–17 [...] wird die Logik der Visionen verständlich. Jetzt – nach der Abweisung des Gotteswortes – ist das Gericht absolut unausweichlich (Am 8,2)! Aber, so ist dem Fortgang des Buches zu entnehmen: Gott bleibt zur Rettung entschlossen, weil er von Israel nicht lassen kann (Am 9,7). Die Schlusskapitel sind so etwas wie ein Traktat über Gottes Reue und Israels Rettung und geben damit dem gesamten Buch seine theologische Tiefe.“⁵²⁴

Diese zwei gegenteiligen Einschätzungen des theologischen Inhaltes der Kap. 7–9 markieren die Fragestellung, die an den Text herangetragen wird.⁵²⁵ In welchem Kontext steht die Bitte um Vergebung bei Amos? Ist sie als eine vergebliche Bitte des Propheten einzuschätzen, der in der weiteren Entwicklung einfach die Gerichtsbotschaft hinnimmt, oder steht seine Fürbitte in einem komplexen Zusammenhang der Barmherzigkeit Gottes bei gleichzeitiger Unmöglichkeit, über die Schuld seines Volkes hinwegzusehen? Die Klärung dieser Frage kann nur durch eine sorgfältige Nachzeichnung der inneren Dynamik des Textes geschehen.

4.24.3 Gliederung der Kapitel 7–9

Die Gliederung des letzten Abschnittes des Amosbuches ist weitgehend unbestritten, weil sie klar durch die einzelnen Visionen und Redegänge angezeigt wird. Was allerdings unterschiedlich bewertet wird, sind die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilen. Der Text lässt sich in sieben Einheiten gliedern:

I. Visionen

7,1–3: Erste Vision, Fürbitte des Propheten, Reaktion JHWHs

⁵²⁴ *G. Steins*, Amos 7–9 591–2.

⁵²⁵ Auch die 2008 erschienene Monographie von *P. Riede* nimmt nur Am 7,1–9,6 in Blick und kommt so zu dem Schluss: „Die Visionen des Amosbuches beschreiben den dramatischen Weg Gottes vom Erbarmen zum Gericht.“ Vom Erbarmen 332.

7,4–6: Zweite Vision, Fürbitte des Propheten, Reaktion JHWHs

7,7–8: Dritte Vision: Keine Fürbitte möglich

7,9–17: Redeverbot für Amos

8,1–14: Vierte Vision: Das Ende ist gekommen: Begründung im Rechtsbruch, kosmische Folgen

9,1–6: Fünfte Vision: Adonaj auf dem Altar

II. Rede JHWHs (9,7–15)

4.24.4 Die Beziehung zwischen JHWH und Israel

Auch in diesem Text steht die Wurzel נָס in einem Zusammenhang, in dem es um grundlegende Bestimmungen in der Beziehung JHWH – sein Volk geht. *J. Jeremias* deutet Am 7–9 als die Grundlegung der Gerichtsprophetie in Israel.⁵²⁶ Das Ende der Geduld JHWHs mit seinem Volk, wie es in der dritten und der vierten Vision dargestellt wird, gehört zu den Botschaften, die (theologisch) nur schwer zu akzeptieren sind.⁵²⁷ So hoffnungsvoll die Textpassage Am 7–9 auch ausklingt, bleibt die schockierende Radikalität der vorausgehenden Texte als Leseindruck doch bestehen. Wie sich die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk innerhalb dieser Kapitel entwickelt, soll mit Hilfe einiger Leitwörter im Folgenden nachgezeichnet werden. Gottes Beziehung zu Israel spiegelt sich dabei in den Bezeichnungen „mein Volk Israel“ und „Jakob“ und auch in der Anrufung JHWHs als Adonaj, wie sie in Am 7,1.4*bi*; 8,1.3.9.11 und 9,8 vorkommt (diese wurde bereits oben behandelt).

4.24.4.1 „Mein Volk Israel“

Bei der ganzen Dramatik der letzten Kapitel des Amosbuches fällt es auf, dass JHWH Israel durchgehend als „mein Volk Israel“ bezeichnet. Die Tragweite dieser Bezeichnung wurde für das Buch Exodus im oberen Text nachgewiesen, in der unmittelbaren Nachbarschaft des Buches Amos fällt die Namensgebung der Kinder

⁵²⁶ „Damit ist zugleich der Sinn der Veröffentlichung der Visionen klar. Sie wollen den Lesern zeigen, wie Amos vom Boten der göttlichen Geduld zum Boten des unerbittlichen göttlichen Gerichts wurde, anders ausgedrückt: Sie dienen zur Legitimation der prophetischen Gerichtsbotschaft gegen Israel.“ *J. Jeremias*, *Der Prophet Amos* 97.

⁵²⁷ *J. Jeremias* weist auf die Schwierigkeit dieser Botschaft schon für die Zeitgenossen des Amos hin: „Es nimmt nicht wunder, daß diese unüberbietbar harte Botschaft des Amos vielfältig bestritten wurde, wie seiner Argumentation immer wieder zu entnehmen ist. Viele seiner Worte haben darin ihre Spitze, daß sie Vorstellungen und Erwartungen seiner Zeitgenossen auf den Kopf stellen (am deutlichsten 5,18–20; vgl. 3,2.12; 4,4f; 9,7 u.ö), und seine Tradenten sind ihm in dieser Vorgehensweise gefolgt.“ (*Der Prophet Amos XVIII*)

Hoseas auf, die auch den Unterschied zwischen der Zugehörigkeit zu JHWH („mein Volk“) und der Unterbrechung dieser („nicht-mein-Volk“) zum Ausdruck bringen sollen. Die Bezeichnung „mein Volk Israel“ folgt in Am 7–9 auf den ersten Blick einer anderen Logik. Das erste Vorkommen dieser Wendung ist in der dritten Vision zu verzeichnen: „Ich lege Zinn in die Mitte meines Volkes Israel.“ Die dritte Vision ist die erste, die die Unabwendbarkeit des Gerichts in ein Bild fasst, und trotzdem bleibt JHWHs Beziehung zu seinem Volk mit dem affektiven „mein Volk“ beschrieben.

Auch das Selbstverständnis des Amos als Prophet fußt auf dieser Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Die einzige Beschreibung seiner Berufung, die im Buch Amos überliefert wird (und das ausgerechnet im Zusammenhang der Kapitel 7–9), ist in dem Satz zusammengefasst: „Geh, prophezeie zu meinem Volk Israel.“ Somit ist die Botschaft, die Amazja am Heiligtum in Beth-El nicht ertragen möchte, eine Botschaft, die keinen Beziehungsbruch zwischen JHWH und Israel darstellt.

Auch die vierte Vision, die zwar ein anderes Bild, inhaltlich aber eine ähnliche Botschaft wie die dritte darlegt, spricht von „meinem Volk Israel“.

Diese Terminologie wechselt im letzten Abschnitt des Textzusammenhangs Am 7–9. In direkter Rede wendet sich dort JHWH an die „Kinder Israels“ und zeigt Zweifel an der Ausschließlichkeit der Beziehung Israel – JHWH. Auch die Bezeichnung „Haus Israel“, die in Am 9,9 gebraucht wird, kontrastiert mit der im vorigen Vers gebrauchten Bezeichnung „Haus Jakob“ und deutet einen zunehmenden Abstand JHWHs zu seinem Volk an.

Die Dynamik der Bezeichnung „mein Volk Israel“ gipfelt allerdings in der Aussage in Am 9,14, wo JHWH eine Wende im Schicksal Israels ankündigt und wo die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk ihr Ziel findet: „Da wende ich das Geschick meines Volkes Israel, daß sie zerstörte Städte aufbauen und bewohnen, Weinberge pflanzen und deren Wein trinken, Gärten anlegen und deren Früchte genießen. Dann werde ich sie einpflanzen in ihren Boden, so daß sie nicht mehr ausgerissen werden aus ihrem Boden, den ich ihnen gegeben habe, hat Jahwe, dein Gott gesagt.“ (Am 9,14–15, Übersetzung *J. Jeremias*)

Somit kann man für Am 7–9 behaupten, dass JHWH auch mitten in seinem Ringen um die Zukunft Israels nie von seiner Zuwendung zurückgetreten ist; und diese hat sich in der positiven Wende am Ende der Auseinandersetzung deutlich durchgesetzt.

4.24.4.2 Jakob

Eine andere zentrale Rolle spielt in dem Text die Bezeichnung Israels als „Jakob“. Wie schon *J. Jeremias*⁵²⁸ beobachtet hat, kommt diese Bezeichnung im Buch Amos sechsmal vor und wird jeweils paarweise unterschiedlich näher bestimmt. Die Bezeichnung „Haus Jakob“ begegnet in der Anklage Am 3,13 und in JHWHs Rede in Am 9,8, die Hoheit/der Hochmut Jakobs wird in Am 6,8 und 8,7 erwähnt und Amos begründet die Notwendigkeit der Fürbitte für Israel in Am 7,2 und 5 mit der Aussage, dass Jakob „doch so klein ist“.

Zu dieser Zuordnung kommt noch hinzu, dass der „Hochmut“ und „klein sein“ eine begriffliche Gegenüberstellung bilden, die auch die Dynamik des Handelns Gottes näher beleuchtet. Den Hochmut Jakobs begründet in Am 6,8 JHWHs Schwur, Samaria auszuliefern zu wollen. In diesem Textteil, das auf die Leichenklage über Israel im fünften Kapitel folgt, ist damit schon die Unabwendbarkeit des Gerichts beschlossen. Interveniert nun Amos in 7,2.5 gegen das Gericht JHWHs mit dem Hinweis, dass Jakob doch so klein ist, ist diese Aussage eine Ablehnung der Anklage, die das Gericht begründet.⁵²⁹ Mit der erneuten Begründung der Gerichtsansage in Am 8,7, mit seinem Schwur bei dem „Hochmut Jakobs“ lehnt JHWH die Argumentation Amos' ab.⁵³⁰ Es ist eben der Hochmut, der die besondere Beziehung zwischen JHWH und Jakob stört. Eine andere Perspektive nimmt *G. Steins* in den Blick.⁵³¹ Er betont den Zusammenhang zwischen dem „kleinen“ Jakob in Am 7 und dem „kleinem Jakob“ in Gen 32. In Gen 32 appelliert Jakob selbst an die „Güte“ und „Treue“ Gottes, die ihm im Konflikt mit seinem Bruder Esau rettend beistehen sollen.

⁵²⁸ *J. Jeremias*, Jakob im Amosbuch 257.

⁵²⁹ Auch *J. Jeremias* sieht in der Bezeichnung Jakobs als „klein“ die Betonung seiner Hilfsbedürftigkeit: „Es geht in solchen Zusammenhängen bei ‚klein‘ und ‚groß‘ stets um erheblich mehr als um geringes oder höheres Lebensalter, nämlich um Stellung, Macht und Ansehen. Demnach zielt die Charakterisierung Jakobs als ‚klein‘ auf das fast dem gesamten Alten Testament geläufige Thema der ‚Erwählung des Geringen‘, wie es später seinen klassischen Ausdruck in Dtn 7,7f. in sehr ähnlicher Terminologie [...] fand. Für Amos scheint also der Begriff ‚Jakob‘ für das bedrohte Gottesvolk primär deshalb gewählt zu sein, weil sich mit ihm die Assoziation ‚klein‘ verbindet, in der die völlige Angewiesenheit des für sich hilflosen Volkes auf Gott und zugleich Gottes Bindung an das hilfsbedürftige Volk zum Ausdruck kommt.“ (Jakob im Amosbuch 259)

⁵³⁰ Für diese Deutung der „Hoheit Jakobs“ plädiert *H.W. Wolff* folgendermaßen: „Doch was meint ‚Stolz Jakobs‘, bei dem JHWH schwört? In 6,8 bedeutet עָקַבְתָּ יִשְׂרָאֵל fraglos die hoffartige Anmaßung Israels. Nimmt man auch hier diesen Sinn an, dann würde Jahwe ‚höhnisch bei dieser unabänderlichen Tatsache‘ schwören (JWellhausen 93). Dagegen ist zu erwägen, daß Jahwe sonst immer bei sich selbst schwört. ‚Stolz Jakobs‘ müßte dann ein Prädikat Jahwes sein. ‚So wahr ich der Stolz Jakobs bin, vergesse ich nie eure Thaten‘, paraphrasiert KMarti (217). So klingt die Rede noch sarkastischer, weil der, auf den Jakob stolz ist, sein Volk hart straft (vgl. 3 2). Diese Deutung setzt voraus, daß ‚Stolz Jakobs‘ als Epitheton Jahwes bekannt war. Das ist aber durchaus nicht der Fall. [...] So wird man doch bei der Bedeutung von 6 8 (vgl. auch Hosea 5 5 7 10) bleiben müssen. Amos 377.

⁵³¹ Vgl. *G. Steins*, Amos 7–9 599.

Dass JHWH von seinem Vernichtungsbeschluss abweichen möchte, wird erneut mit „Jakob“ formuliert. Es ist das Haus Jakobs, das keineswegs vertilgt werden soll, auch wenn die Schuldigen ihre Verantwortung tragen müssen. Diese Terminologie scheint die besondere Beziehung JHWHs zu Jakob angesichts dessen Schwäche zu betonen und somit die Fürbitte des Amos doch aufzunehmen.

4.24.5 Innere Dynamik

4.24.5.1 Die Abfolge der Visionen

Die ersten zwei (Am 7,1–6) und die vierte (Am 8,1–14) Vision sind durch das zeitliche Schema des bäuerlichen Kalenders einander zugeordnet.⁵³² Die Heuschreckenplage wird für das Frühjahr angesetzt, wo das erste Wachstum zu verzeichnen ist, das Feuer droht im Sommer, wenn die Felder kurz vor der Ernte stehen, und das Pflücken der Früchte findet im Herbst statt. Die innere Logik dieser Visionen zeigt die Möglichkeit der Abwendung einer vorzeitigen Katastrophe, allerdings kommt die Ernte dann, wenn die Früchte reif sind, und zu diesem Zeitpunkt lässt sie sich nicht mehr abwenden. So ist es auch nur folgerichtig, dass eine Fürbitte des Propheten den ersten zwei Visionen folgt, die Ernte allerdings als ein natürlicher Vorgang nicht mehr versucht wird abzuwenden.

Der Übergang von der zweiten zur vierten Vision wird durch eine Vision (Am 7,7–8) und eine Erzählung über die Reaktion auf das prophetische Auftreten des Amos (Am 7,9–17) verdeutlicht. Während der Vorgang von der sprossenden Saat bis zum reifen Sommerobst als ein natürlicher erscheint, der ein aktives Eingreifen weder auf der Seite JHWHs noch auf der Seite Israels erfordert, zeigt die dritte Vision, dass JHWHs Richten durchaus ein aktiver Vorgang ist, während die Reaktion des Amazja in Am 7,9–17 zeigt, dass die Worte des Amos abgelehnt werden. Auf diesem Hintergrund ist die Reife der Sommerfrüchte nicht mehr einem natürlichen Vorgang zu verdanken, sondern wird zu einem durch Handeln herbeigeführten Zustand.

Die fünfte Vision (Am 9,1–6), die in einigen Elementen der dritten ähnelt,⁵³³ wird zu einer ausführlichen Beschreibung der Folgen des Gerichts JHWHs ausgestaltet. In dieser Vision ist JHWH ganz klar der aktive Part der Destruktion des Volkes.

Die abschließende JHWH-Rede (Am 9,7–15) zeigt in V 7 und 8 die Gespaltenheit JHWHs angesichts Israels: Die Schuld wäre ein Grund zum Eingreifen, die besondere Beziehung (die in der Nennung „Jakob“ zum Ausdruck kommt) steht dem

⁵³² So wird es überzeugend von *G. Steins*, Amos 7–9 603 dargestellt.

⁵³³ Vgl. *G. Steins*, Amos 7–9 600.

entgegen. Der Ausgang des Dilemmas scheint ein doppelter zu sein: Eine Bestrafung der Schuldigen sowie eine Zukunft für die „bauwürdige“ Hütte Davids. Auffällig ist an dieser Stelle die Verbindung dieser Zukunft mit dem „Boden“, zu dem Israel gehört: Eine ähnliche Verbindung zwischen Zukunft und Landgabe findet sich auch in Ex 32. Die Wiederherstellung der Beziehung lässt sich auch im Schlusssatz der Komposition Am 7–9 an der Pronominalisierung „JHWH, dein Gott“ erkennen, die als Anspielung an die dtr-Formulierung der Bundesbeziehung zwischen Israel und JHWH gedeutet werden kann.

4.24.5.2 Die ersten zwei Visionen

Besondere Aufmerksamkeit soll in diesem Kontext den ersten zwei Visionen gelten, in denen die Wurzel סלה vorkommt. Die ersten zwei Visionen sind parallel aufgebaut: Nach der Vision, die jeweils mit כה הראני eingeleitet ist, folgt die Fürbitte des Propheten. Das Ziel der Fürbitte ist einmal mit סלה („vergeben“) und einmal mit חדל („aufhören, lassen, unterlassen“) formuliert. Die Begründung für das Vergeben bzw. für das Aufhalten der Katastrophe fällt dagegen immer gleich aus: Jakob kann nicht bestehen/aufgerichtet werden, weil er „klein“ ist. Auch die Reaktion JHWHs auf beide Fürbitten ist gleich: Es ist seine Reue, die „dies“ nicht geschehen lässt.

Die Frage, die sich im Bezug auf das Thema dieser Arbeit stellt, ist die Frage nach der Reichweite der Wurzel סלה in diesem Kontext. Die parallele Nennung von סלה נא und חדל נא können zu der Annahme führen, dass das vergebende Handeln JHWHs auf die Aufhaltung der Katastrophe zielt. Die Reaktion JHWHs allerdings, die sich nicht auf לא תהיה beschränkt, sondern auch נחם beinhaltet, lässt eine größere Reichweite der Fürbitte ahnen. Diese wird vor allem auf dem Hintergrund von Ex 32–34 deutlich.

4.24.6 Bezüge zwischen Am 7–9 und Ex 32–34

Das Zusammenkommen der Wurzeln סלה und נחם sowohl in Ex 32–34 wie auch bei Am 7,1–3 hat schon *G. Steins* beobachtet.⁵³⁴ Er liest den ganzen Textzusammenhang Am 7–9 als von Ex 32–34 inspiriert und nennt für diese Behauptung noch weitere Übereinstimmungen: An erster Stelle ist zu nennen, dass der Sachverhalt der Bitte um Verschonung und die positive Antwort JHWHs darauf mit der Wurzel נחם sich sowohl in Am 7 als auch in Ex 32,12.14 finden. Allerdings sind auch Unterschiede

⁵³⁴ *G. Steins*, Amos 7–9 596–599.

zu verzeichnen: Auch wenn das „Gesagte“ nicht „getan wird“, treten in Ex 34 die Wurzel דבר und עשה auf, während Am 7 mit אמר und היה formuliert. Die Verbindung zwischen נחם und סלה scheint auch eher den weiteren Kontext von Ex 32–34 zu bestimmen: נחם prägt in Ex 32–34 die erste Fürbitte des Mose, סלה die letzte. Daher liegt es nahe, dass Am 7 Ex 34,9 auf dem Hintergrund des gesamten Erzählzusammenhangs von Ex 32–34 liest und die Bitte um Vergebung soll v.A. den barmherzigen und gnädigen Gott aus Ex 34,6ff in den Vordergrund treten lassen.

G. Steins nennt auch die „Mitte Israels“, die als Thema aus Ex 32–34 angespielt wird. Ist es im Exodusbuch die Unmöglichkeit, in der Mitte Israels zu gehen, die JHWH in Ex 33,13.15 ankündigt, und die Bitte des Mose in Ex 34,9 diese Unmöglichkeit zu überwinden, ist es die unheilvolle Anwesenheit JHWHs in der Mitte seines Volkes, die er in Am 7,8 ankündigt. Die nächste Übereinstimmung ist die Anrede Adonaj, die Sowohl in Ex 34,9 als auch in Am 7,7.8 begegnet.

Die nächste Beziehung zwischen Ex 32–24 und Am 7–9 zeigt nach G. Steins die Wurzel עבר an. Die Wurzel עבר „vorüberziehen/vorübergehen“ begegnet in Ex 33,19.22^{bi} und 34,6 als ein Leitwort der Offenbarung JHWHs an Mose. In Am 7,9 und 8,3 wird das „Nicht-mehr-vorübergehen-können“ im Sinne eines „Vorübergehen an der Sünde“ zu einer Gerichtsansage. Allerdings assoziiert die grammatikalische Struktur, die nicht die Sünde, sondern das Volk Israel als Subjekt hat, die Verwendung der Redewendung bei einer Theophanie.⁵³⁵

Dieser Argumentation folgt auch diese Arbeit. Die Fürbitte des Amos scheint die barmherzige Seite JHWHs hervorrufen zu wollen, während JHWH in seiner Gerichtsankündigung auch das Ende einer möglichen Nähe in einer Theophanie zum Ausdruck bringt. Seine Anwesenheit in der Mitte Israels scheint auch eine Wandlung durchgemacht zu haben: Bittet Mose um diese Anwesenheit, zeigt sie sich im Buch Amos als eine unheilvolle.

4.24.7 Diachrone Situierung

„Die ältesten Nachrichten, die wir von Amos besitzen, sind seine Visionsberichte.“⁵³⁶

Mit dieser Einschätzung von J. Jeremias scheint auch die Vergebungsbitte des Amos

⁵³⁵ G. Steins merkt an: „Die Aussage vom Nicht-Vorübergehen JHWHs in den Amosvisionen hat die Struktur ‚göttl. Subj. + עבר + personal. Obj.‘ und stimmt darin mit den Aussagen überein, die vom Vorübergehen Gottes in einer Theophanie sprechen.“ (Amos 7–9 598). Er nennt auch weitere Stellen, an denen עבר in dieser Bedeutung begegnet: Gen 18,3.5; Ex 12,12; 1 Kön 19,11; Ez 16,6.8 und Hos 11,10.

⁵³⁶ J. Jeremias, Der Prophet Amos XVI.

ins 8. Jh. zu gehören und somit auch die theologische Rede von einer (zumindest möglichen, auch wenn in diesem Text nicht aktualisierten) Vergebungsbereitschaft. Allerdings ist für ihn die Dynamik der Grundschrift weitgehend durch die Gerichtsbotschaft bestimmt. Zu den Visionen des Amos, so wie sie in der Erstfassung des Amosbuches überliefert worden sind, gehört der Abschnitt Am 9,7–10 nicht.⁵³⁷ Erst die nachexilische Theologie stelle dann die Frage nach der Verbindung der Gerichtsbotschaft des Propheten mit dem heilvollen Handeln JHWHs.⁵³⁸ Somit wird der Zusammenhang zwischen Gericht und Heil erst nachexilisch geklärt, und zwar in drei Schritten:

„Die nachexilische Zeit finden wir mit der Diskussion beschäftigt, wie sich die harte Gerichtsbotschaft des Amos mit den alten Heilstraditionen verträgt, und wer von ihr getroffen wird (Am 9,7–10). Die Antwort auf die letztgenannte Frage lautet: Unrettbar verloren sind sowohl der selbstherrliche Staat, der sich über das prophetische Wort gestellt hat, als auch alle gleichgültigen Menschen, die es nicht ernst nehmen. Unabhängig vom prophetischen Wort ist kein Heil möglich. Erst auf dem Boden dieser theologischen Klärung haben Spätere gewagt, dieses Heil Gottes in Gestalt eines neu errichteten Davidreiches und der mit ihm einhergehenden Sicherheit darzustellen (9,11–15*), und in einer letzten jüngsten Schicht ist dieses neue Heil – und damit die gesamte Botschaft des Amos – als Teil des Zwölfprophetenbuches zu analogen Aussagen des vorausgehenden Joel- und des nachfolgenden Obadjabuches in Beziehung gesetzt worden (9,12f.).“⁵³⁹

Dieser Einschätzung steht die Argumentation von *G. Steins* entgegen. Er geht von einem ursprünglichen Zusammenhang zwischen Am 7,1–9,6 und Am 9,11–15 aus. Dieser ist stark von der Theologie der Vergebung und der Fürbitte geprägt und somit von Ex 32–34 abhängig und in seiner Gesamtheit nachexilisch zu datieren:

„Dass ein Prophet als Fürbitter auftritt, wie Amos in den ersten zwei Visionen, kennt das Alte Testament häufiger. Seltener sind die Fälle, in denen es in der Fürbitte um Vergebung für das Volk geht, wie in der ersten Vision 7,1–3. Alle Belege außer Am 7,2 – das sind Gen 18,24.26: Abraham; Ex 32: Mose; 1 Kön 8,30.39.50 (hier auch כַּלֵּל): Salomo – sind frühestens spätvorexilisch, eher aber exilisch oder nachexilisch. ‚Damit ist wahrscheinlich die Situation eines angesichts der Exilsstrafe seiner Sünde sich bewußt gewordenen Volkes im Hintergrund dieser Fürbitten um Vergebung.‘ Die Einsicht kann noch präzisiert und durch den Sprachgebrauch in Am unterstützt werden. Die Vergebung von Sünde und Schuld wird im Alten Testament 47-mal mit dem Verbum כַּלֵּל [...] ausgedrückt. Sämtliche Belege gehören in die exilische und nachexilische Zeit. Am 7,2 wäre die einzige Ausnahme, wenn man den Text am Ende des 8. Jahrhunderts datieren wollte.“⁵⁴⁰

Diese Einschätzungen stehen einander diametral entgegen. Während die diachrone Aufteilung des Textes von *J. Jeremias* nahe legt, dass in der Grundschrift des Textes JHWH die Fürbitte des Amos ablehnt und dem Volk eine unheilvolle Zukunft ansagt und diese theologische Aussage erst durch eine Fortschreibung des Textes

⁵³⁷ Vgl. *J. Jeremias*, Der Prophet Amos XIX.

⁵³⁸ Interessanterweise ist für *J. Jeremias* die Heilstheologie auch in der „alten Tradition“ verankert, vgl. *J. Jeremias*, Der Prophet Amos XXII.

⁵³⁹ *J. Jeremias*, Der Prophet Amos XXII.

⁵⁴⁰ *G. Steins*, Amos 7–9 596.

zurückgenommen wird, ist es für *G. Steins* eben der Zusammenhang von der Bitte um Vergebung, Unmöglichkeit der Strafverzögerung und gleichzeitiger unwiderrufbarer Zuwendung JHWHs zu seinem Volk, der die Dynamik des Textes von Anfang an bestimmt. Dass die zweite Möglichkeit sowohl in ihrer Grundaussage als auch in einzelnen Begriffen an Ex 32–34 erinnert, wurde schon oben erwähnt. Die enge Verwandtschaft beider Texte kann auf jeden Fall für den Endtext angenommen und diese Theologie der nachexilischen Zeit zugeordnet werden.

4.24.8 Fazit

Bei einer Abhängigkeit der Theologie der letzten Amos-Kapitel von Ex 32–34 ist zu erwarten, dass auch die gezielte Einzelfragestellung bei beiden Texten ähnlich ausfällt. Sie soll trotzdem gesondert präsentiert werden, um die Schwerpunkte der beiden Texte besser fassen zu können.

1. In Bezug auf die Vorleistung des Volkes spricht Am 7–9 noch klarer als Ex 32–34: Auch hier wird keine Umkehr gefordert und das Volk bleibt zwischen der Anklage, der Ankündigung des Gerichts und der Umkehr Gottes zu einer heilvollen Zukunft passiv. Auch hier vollzieht sich die Veränderung innerhalb JHWHs und nicht im Volk, das weder auf die Leichenklage in Kap. 5 noch auf die Gerichtsankündigung in Kap. 9 reagiert.

2. Die Frage der Vermittlung spielt hier eine ähnliche Rolle wie in Ex 32–34. Auch hier steht beim beschlossenen Ende eine Figur da, die sich für Israel einsetzt. Amos kann mit seiner Bitte die vorzeitige Katastrophe abwenden, der eigentliche Gesinnungswechsel bei JHWH geschieht allerdings in einem zeitlichen Abstand von dieser Fürbitte und kann höchstens als eine verspätete Reaktion gelten.

3. Wie schon in Ex 32–34 ist auch an dieser Stelle klar, dass sowohl der Gerichtsbeschluss als auch die Zuwendung auf die Zukunft hin eine souveräne Entscheidung JHWHs sind. Die Zweifel JHWHs über seine Entscheidung, die in Am 9,7–8 geschildert werden, lassen sein Handeln allerdings nicht als einen Automatismus erscheinen.

4. Auch das Buch Amos reagiert mit der Bitte um Vergebung nicht nur auf ein Vergehen, sondern auf einen länger andauernden Zustand. Sind die einzelnen Taten, die zum Gerichtsbeschluss führen, in der Anklage (Am 1–6) zusammengefasst, ist die Bitte um Vergebung als Reaktion auf einen Zustand Jakobs, nicht nur auf die

einzelne Tat formuliert. Und auch die positive Wende in der Gesinnung JHWHs wird im Hinblick auf Jakob, d.h. auf Israel in seiner Bedürftigkeit, formuliert.

5. Der Zusammenhang zwischen der Vergebung und der Verantwortung für die Tat kommt in Kap. 9 klar zum Ausdruck: Hier wird die Scheidung des strafenden Handelns JHWHs zwischen denen, die gesündigt haben (אֲשֶׁר) und denen, die nicht gesündigt haben, vorgenommen. Die Verantwortung für die eigene Tat wird so als unabdingbar dargestellt.

6. Wie weit Vergebung ein voll bewusster Vorgang ist, lässt dieser Text auch nicht erkennen. Unmittelbar auf die Bitte um Vergebung folgt die Reue JHWHs, die allerdings erst im weiteren Verlauf des Textes in eine heilvolle Zukunft mündet. In dieser späten Reaktion kann man vielleicht eine nicht direkt kausale Folge der Bitte um Vergebung sehen, die mehr unbewusst geschieht: In Am 9,7–15 wird die Wurzel חָלַל nicht aufgenommen, aber es wird ein Wandel JHWHs hin zu seinem Volk beschrieben.

7. Die Auswirkung der Vergebung auf die fortdauernde Beziehung ist u.U. in diesem Text das einzige Anzeichen für eine geschehene Vergebung. Sowohl in Am 7,3 ist die Reue Gottes das Ablassen JHWHs von der von Amos geschauten Strafe der einzige Hinweis auf den Erfolg der Bitte um Vergebung. Soll die Vergebungsbitte in Am 7,3 als paradigmatisch für den ganzen Zusammenhang Am 7–9 und der Abschnitt 9,11–15 als eine Erhörung dieser gelesen werden, ist es der Wiederaufbau des Landes, der sie anzeigt. Somit ist die Folge der Vergebung sowohl die Reue Gottes in Am 7,3 sowie sein heilendes Handeln in Am 9,11–15.

4.25 Fazit: חָלַל kanonisch betrachtet

Der synchrone Durchgang durch die Texte des Alten Testaments hat gezeigt, dass sowohl die Frage nach den Grenzen der Vergebung wie auch die nach der Sicherheit der empfangenen Vergebung immer wieder Gegenstand theologischer Auseinandersetzungen waren. Für den Pentateuch ergibt sich eine Dynamik, die zu Anfang in der Bitte des Mose um Vergebung eine Antwort auf einen grundlegenden Beziehungsbruch sucht. Da eine eindeutige Antwort ausbleibt, wird in einem nächsten theologischen Schritt die Vergebung im Kult für die Fälle als sicher reserviert, die in der Sprache Derridas als „verzeihlich“ bezeichnet werden könnten. Nach dem erneuten Anlauf, durch eine Fürbitte des Mose die Vergebung JHWHs für einen weiteren Beziehungsbruch zu erreichen, wird die Vergebung für diesen Fall in

einer direkten Rede JHWHs zugesagt. In einem weiteren Schritt wird sie aber für das Leben im Lande, in der „nachmosaischen“ Zeit nochmals auf Kult reduziert und nur für die Fälle eines nicht grundlegenden Vergehens reserviert. Einer der Schlüsseltexte am Ende des Pentateuchs, Dtn 29, bringt sogar zur Sprache, dass JHWH Vergebung bei einem Bruch der Ausschließlichkeit der Beziehung zwischen ihm und seinem Volk als nicht gewollt ansieht. Für alle Texte des Pentateuchs ergibt sich deutlich, dass Vergebung nicht das Tragen der Folgen der eigenen Schuld ausschließt. Auch ist an keiner Stelle von Reue oder Umkehr die Rede.

In einem neuen Anlauf setzen sich mit dem Thema der Vergebung die Geschichtlichen Bücher auseinander. Im Tempelgebet des Salomo wird ein neues Konzept der Vergebung dargelegt: Sie ist an den Tempel gebunden, braucht aber keine kultischen Vermittlung, sondern begleitet das Hören JHWHs. Die Vergebung bezieht sich hier auf die Sünde, die nicht näher spezifiziert wird, und auf ihre Folgen für das Volk und das Land. Die Bedingung der Vergebung ist die Umkehr. Die Vergebung wird nicht in den Fällen angestrebt, in denen zwischenmenschliche Zusammenhänge betroffen sind; für diese Fälle wird das Recht in Anspruch genommen. Aber auch die geschichtlichen Bücher kennen eine Grenze, wo selbst JHWH nicht vergeben will: Nämlich das Vergießen des unschuldigen Blutes. Dieser Fall wird in 2 Kön 24,4 dargestellt und auch hier ist die Vergebung mit einer Folge für das Land verbunden: Die Zerstörung Jerusalems wird auf den Zusammenhang zwischen der Sünde des Menasse und JHWHs Reaktion zurückgeführt. In einer Reflexion auf die Geschichte, die in den Chronikbüchern nach dem pessimistischen Ausblick der Königsbücher in einem Neuanlauf vorgenommen wird, wird auch das Tempelgebet des Salomo wiederholt, das hier zusätzlich um eine Antwort JHWHs erweitert wird, die die Vergebung und Heilen des Landes zusagt. Das Buch Nehemia nimmt dann im Rückgriff auf die Geschichte der Wüstenwanderung den „Gott der Vergebungen“ in Anspruch, um um das Gelingen des Lebens der nachexilischen Gemeinde zu bitten. Die geschichtlichen Bücher verbinden somit die Vergebung mit friedlichem Leben im verheißenen Land.

Zwischen den Texten der ersten beiden Blöcke, des Pentateuchs und der geschichtlichen Bücher, die das ganze Volk in den Blick nehmen, finden sich zwei Texte, die Vergebung in Verbindung mit einer speziellen Situation sozial marginalisierten Gruppen bringen. In Num 30 sind es die Frauen, die ihre freiwillige religiöse Verpflichtung auf JHWH wegen des Verbots durch ihre Väter oder

Ehemänner nicht erfüllen können, und in 2 Kön 5 ist es Naaman, der als Ausländer und Diener am Hof eines ausländischen Herrschers die Ausschließlichkeit der JHWH-Verehrung im strengen Sinne nicht einhalten kann. In Num 30 wird die Vergebung zugesagt, in 2 Kön 5 äußert Naaman eine Bitte um Vergebung, die zwar nicht eindeutig beantwortet wird, schon ihr Aussprechen stellt ihn aber in die Reihe der Fürbitter Israels und kontrastiert ihn mit dem im unmittelbaren Kontext genannten „König Israels“.

Wenn man mit der christlichen Tradition die Klagenlieder dem Buch Jeremia nachordnet, ist die Erwähnung der Vergebung in den poetischen Texten auf die Psalmen reduziert. Sie alle rufen – entweder im Bittgebet oder in hymnischer Form – JHWH an, der vergibt. Die Zusage der Vergebung, die in den erzählenden Texten weitgehend offen ausfällt, wird hier zu einer Sicherheit des Einzelnen im Gebet umgewandelt. Vergebung antwortet auf eine nicht näher bestimmte Sünde und Schuld und ihre Wirkung steht der Heilung nahe (vgl. Ps 86).

Die prophetischen Bücher gebrauchen in Jes 55 die Vergebungsbereitschaft JHWHs („reich an Vergebung“) als Motivation zur Umkehr und Veränderung des Lebens. Ob diese Aufforderung Erfolg hat, bleibt offen. Das Buch Jeremia zeigt dann, dass eine ähnliche Aufforderung keinen Erfolg hatte und JHWH keinen Sinn in der Vergebung sah („Warum?“ in Jer 5,7). Jer zeigt dann die Perspektive einer Zukunft, in der JHWH nach der Katastrophe des Exils (Jer 50: „den Übriggebliebenen“) vergibt. Diese Vergebung wird keine Vorleistung seitens des Volkes fordern, sie wird von JHWH geschenkt. Diese Vergebung wird die „Reinigung“ und „Verschwinden“ der Sünde bewirken. Sie steht als Perspektive für einen neuen geschichtlichen Abschnitt. Die Klgl, Jer nachgestellt, blicken nochmals auf die Zerstörung Jerusalems zurück und stellen fest, dass dort diese Vergebung nicht war. Das Buch Daniel nimmt die Vergebungserfahrung des Pentateuchs in Anspruch, um diese in einer neuen Krisensituation des Volkes zu aktualisieren. Die Vergebung soll die Errettung Jerusalems bewirken. Als letzter Beleg von חַלֵּל steht dann das Buch Amos, wo die Bitte um Vergebung ausgesprochen wird, deren Erhörung aber offen bleibt und dargelegt wird, dass JHWH zwischen seiner Liebe zu seinem Volk und der Gerechtigkeit um eine weitere Zukunft ringt. Somit bleibt Vergebung im Alten Testament von zwei Bitten um Vergebung gerahmt, auf die es keine eindeutige Antwort gibt, die aber die Schwierigkeit der Vergebung als Antwort auf eine

grundlegend gestörte Beziehung zeigen. Trotzdem berufen sich Neh, Ps, Jes, Jer und Dan auf den vergebenden Gott, der anscheinend ohne Einschränkungen vergibt.

5. Zeitgeschichtliche Einordnung der Rede von סלח

An dieser Stelle soll ein kurzer Entwurf zu einer möglichen zeitgeschichtlichen Einordnung von סלח gewagt werden. Das Aufkommen der Wurzel סלח mit ihrer Einschränkung auf JHWH als Subjekt der Vergebung ist eng mit der Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Exils verbunden.⁵⁴¹ Der Weg der theologischen Reflexion fängt mit der Feststellung an, dass die Katastrophe auf ein Verhalten folgte, das JHWH hinsichtlich der Schwere der Schuld nicht vergeben wollte. Die Frage, ob eine Zukunft JHWHs mit Israel möglich ist, wird in den theologischen Entwürfen von Ex (davon abhängig Num), dem s.g. „Trostbuch“ des Jer und auch bei Amos mit der Reflexion über die Vergebungsbereitschaft JHWHs verbunden. Einen anderen Weg geht hier die Priesterschrift. Sie reserviert die Wurzel סלח nur für die Fälle, in denen keine schwere Schuld vorliegt. Eine grundsätzliche Versöhnungsmöglichkeit wird in P mit der Wurzel כפר bezeichnet, die einmal – für die P-Theologie sehr zutreffend – die Rettung aus dem Tod bezeichnet und gleichzeitig eine kultische Konnotation hat. Hiermit werden die zwei Grundsätze der P-Theologie verbunden: Versöhnung wird nur als Rettungsakt JHWHs möglich, und zwar durch kultische Vermittlung. Der letzte Schritt der theologischen Entwicklung von סלח knüpft an Ex 32–34 an. Dort wurde die Vorstellung entwickelt, dass die Barmherzigkeit und Gnade Gottes einen schwerwiegenden Beziehungsbruch zwischen JHWH und seinem Volk überwinden kann, und dort wird dieses Geschehen von Mose als Vergebung (סלח) gedeutet. Diese Verbindung vom barmherzigen, gnädigen und vergebenden Gott wird in einem Atemzug genannt und wandelt sich in Neh 9, Jes 55 und Dan 9 zu einer geprägten Verbindung. Diese entwickelt sich in den Psalmen von einem Geschehen, das an erster Stelle die Beziehung JHWH – Israel beschreibt, zu einer individualisierten Gotteserfahrung des Beters. Dieser Weg von Nicht-Vergeben zum vergebenden Gott, vom Volk als einer politischen Gemeinschaft zu einem Individuum als Teil des Volkes soll im Folgenden genauer nachgezeichnet werden. Dabei wird nicht angenommen, dass alle

⁵⁴¹ Vgl. J. Schreiner, *Theologie* 270.

Texte, die in eine Richtung weisen, notwendigerweise derselben Epoche angehören müssen. Ein theologischer Gedanke, der zu einer bestimmten Zeit zur Beantwortung einer bestimmten Frage formuliert worden ist, kann in späteren Reflexionen auf dieselbe Frage übernommen werden. Und einige Unterschiede in der Auffassung der Rolle der Vergebung in der Beziehung JHWH – Israel sind nicht auf unterschiedliche Zeit, sondern auf unterschiedliche theologische Ausrichtung zurückzuführen.

5.1 Vergebung, die angesichts der Schwere der Schuld ausbleibt

Die ältesten Belege der Wurzel סלה (wenn man von Am 7 absieht; zu dieser Stelle siehe ausführlich oben) sind in den Texten anzutreffen, die nach einer Begründung für die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die Exilierung 586 suchen.⁵⁴² Drei dieser Texte gehören der dtn-dtr Theologie an, zwei Belege dieses Gedankens finden sich im ersten Teil des Buches Jeremia und eine Fortführung dieses Gedankens findet sich in dem spätesten Abschnitt der Klgl, nämlich Klgl 3.

Dtn 29 und 2 Kön 24 ist gemeinsam, dass sie auf eine grundlegende Schuld hinweisen, die den Unwillen JHWHs zur Vergebung nach sich zieht: Es handelt sich um Vergehen, die die Beziehung zwischen den Einzelnen und JHWH grundlegend stören. In Dtn 29,19 wird Götzendienst genannt, in 2 Kön 24,4 ist es das Vergießen unschuldigen Blutes.

5.1.1 Dtn 29,19

Der Abschnitt Dtn 29,21–27 wird zu einer exilischen Bearbeitung des Buches gezählt.⁵⁴³ In der Reflexion auf die Katastrophe ändern sich auch theologische Fragestellungen:

„Die *dtr Literatur* erhielt dadurch fast automatisch ganz neue Akzente: Israel selbst war an der Katastrophe schuld, es hatte den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs auf sein Volk missachtet und nicht nach der im Bund übernommenen Sozialordnung gelebt. Dies wird in der exilischen Neubearbeitung des DtrG weiter durchdacht und hinterlässt tiefe Spuren in Dtn.“⁵⁴⁴

Bei der Reflexion über die eigene Schuld wird auch wahrgenommen, dass in einigen Fällen JHWH diese „nicht vergeben wollte“ (לא אבה יהוה סלה).

Die exilische Perspektive der gesamten Perikope zeigt der V 28 deutlich. Die Konsequenzen, die die Vertretung der Bundesbestimmungen nach sich ziehen sollten, sind den Lesern aus eigener Erfahrung bekannt. Der Bund gilt in deren

⁵⁴² Diese Texte hält auch *J. Hausmann* für „[früh]exilisch“, vgl. Art. סלה 861.

⁵⁴³ Vgl. *G. Braulik*, Das Buch Deuteronomium 145.

⁵⁴⁴ *G. Braulik*, Das Buch Deuteronomium 145.

Kontext als nicht eingehalten und die aktuelle Situation wird als Konsequenz des Nicht-Vergeben-Wollens JHWHs gedeutet.

5.1.2 2 Kön 5,18–20

Die theologische Überzeugung, dass Götzendienst nicht vergeben werden kann, hat auch das Eintragen der Vergebungsthematik in 2 Kön 5,18–20 motiviert. Es ist der einzige Fall, wo von einer Bitte eines Nicht-Israeliten um Vergebung die Rede ist. Es handelt sich hier um einen Text, der eine Vorgehensweise bei JHWH-Verehrung in anderen kulturellen und religiösen Kreisen regeln soll. Die Bitte um Vergebung bezieht sich auf die Situation, in der sich die JHWH-Verehrung nicht exklusiv durchführen lässt. Dass hier die Vergebung nicht ausgeschlossen wird, liegt eben an der Besonderheit der Umstände; die eigene Entscheidung steht nicht im Vordergrund, sondern die Teilnahme am anderen Kult ist ein unvermeidlicher Bestandteil des Alltags.

5.1.3 2 Kön 24,4

Auch dieser Text hat eine klare exilische Perspektive.⁵⁴⁵ Er leitet erzählerisch den Zug Nebukadnezars gegen Israel ein. Auf der Erzählebene wird hier die Schuld des Königs Manasse (der zwar lange nicht mehr an der Macht ist, aber seine Schuld wirkt noch Generationen nach) und der darauf folgende Vergebungsunwille JHWHs als Auslöser des Exils dargestellt. In der dtr-Logik stellt das Vergießen unschuldigen Blutes eine Grenze dar, deren Überschreitung nicht einmal JHWH vergeben *will*.

5.1.4 Klgl 3

Die Vorstellung, dass die Exilskatastrophe mit dem Nicht-Vergeben JHWHs in Verbindung steht, übernehmen auch Klgl und Jer. Klgl 3 stellt das reflektierteste Gedicht des gesamten Buches der Klagelieder dar. *U. Berges* datiert es ins 5. Jh. v. Chr., eine Zeit, die schon mit einigen Abstand auf die Exilskatastrophe zurückblickt und statt einer unmittelbaren, emotional gefärbten Reaktion, wie sie die übrigen Gedichte in Klgl widerspiegeln, eine theologische Reflexion wagt.⁵⁴⁶ Wird in dem frühen Gedicht Klgl 2 eine klare Anfrage an Gott formuliert, warum er die Zerstörung Jerusalems zugelassen hat, und in Klgl 1 doch eigene Schuld

⁵⁴⁵ Vgl. auch die zeitliche Einordnung bei *G. Hentschel*, Die Königsbücher 244.

⁵⁴⁶ Vgl. *U. Berges*, Klagelieder 186.

zugestanden, geht im dritten Kapitel eine Reflexion vor sich, die „nach der Möglichkeit einer Existenz unter dem bleibenden Zorn Gottes“⁵⁴⁷ fragt.

Die Terminologie für die Vergehen ist hier viel allgemeiner gehalten als in den dtn-dtr Texten. Die Schuld wird allgemein „Frevel“ (פֶּשַׁע) und „Auflehnung“ (מַרְהָ) genannt, eine Engführung auf Fremdgötterverehrung oder Vergießen unschuldigen Blutes ist nicht vorhanden. Allerdings wird auch hier der Gedanke verarbeitet, dass es Vergehen gibt (hier mit dem Vokabular einer Rebellion beschrieben), die JHWH nicht vergibt: hier nicht als allgemeine Aussage, sondern als Deutung der Vergangenheit. Und auch hier wird die Nicht-Vergebung für die Exilskatastrophe verantwortlich gemacht.

5.1.5 Jer 5

Auch in Jer 5 kommt die Überzeugung zum Tragen, dass das Vergeben JHWHs die Katastrophe hätte abwenden können. Wann diese Reflexion zu datieren ist, muss hier wegen der Uneinheitlichkeit der heutigen Forschungslage weitgehend offen bleiben. Die traditionellen Entwürfe, die in der groben zeitgeschichtlichen Einordnung *S. Mowinckel* folgen, rechnen mit einem authentisch-jeremianischen Teil, der aus Sprüchen und Selbstberichten besteht und zu dem auch Kap. 5 gehören würde.⁵⁴⁸ Aber auch wenn ein späterer Zeitpunkt angesetzt wird, der auf das Folgeschehen der Zerstörung Jerusalems zurückblickt, kann als sicher gelten, dass Jer 5 eine der frühesten theologischen Verbindungen zwischen dem Exil und Nicht-Vergebung ist.⁵⁴⁹

Der Text Jer 5 ist literarisch so inszeniert, dass JHWH durch Jeremia die Stadt Jerusalem dazu auffordert, angesichts der heranbrechenden Katastrophe nach Menschen zu suchen, die „Recht ausüben“ und „Treue suchen“. Nur wenn dies gelungen wäre, wäre die Vergebung JHWHs und somit die Abwendung der Katastrophe möglich gewesen. Die Ablehnung dieses Angebotes (mit den Lexemen

⁵⁴⁷ *U. Berges*, Klagelieder 185.

⁵⁴⁸ Vgl. den Überblick bei *F.-J. Backhaus/I. Meyer*, Das Buch Jeremia 468–471.

⁵⁴⁹ Folgt man dagegen der Vermutung von *G. Fischer*, die gesamte Komposition des Jeremiabuches sei einheitlich und stamme aus der ausgehenden Perserzeit, hätten wir es auch hier mit einer relativ späten Reflexion über die Gründe der Zerstörung Jerusalems und der Exilierung zu tun: „Die sprachlichen, literarischen und kompositionellen Beobachtungen verdichten sich gemeinsam zu einem Bild. Sie lassen hinter Jer eine *religiöse Persönlichkeit mit genialer literarischer Begabung* annehmen, in kritischer Distanz zum Tempel und zugleich mit Zugang zu ihm (vorauszusetzen wegen der Verwendung verschiedener Schriftrollen). Dieser Autor lebt gegen Ausgang der Perserzeit (oder nicht allzu lang danach) und steht *in harter Auseinandersetzung mit den eigenen Berufskollegen*, den Priestern und Propheten. Im Unterschied zu ihnen betont er viel stärker den selbstverschuldeten Anteil am früheren Untergang.“ (*G. Fischer*, Jeremia 1–25 93–94)

„nicht umkehren“, Jer 5,3) lässt im Laufe des Buches Jeremia das Exil als unabwendbare Folge der eigenen moralischen Unzulänglichkeit erscheinen.⁵⁵⁰ Auffallend an dieser Stelle ist die Verbindung zwischen der Vergebung und der Umkehr: In der Logik der jeremianischen Bemühung um die Abwendung der Katastrophe ist die eigene Initiative eine wichtige Voraussetzung für die Wandlung der Gesinnung JHWHs. In der Perspektive dieser Botschaft ist die Vergebung somit durch das eigene Tun (bzw. die eigene Unterlassung des Tuns) verspielt worden.

5.1.6 Jer 36,3

Dieselbe Logik spiegelt sich auch in Jer 36 wider, auch wenn dort Vergebung als positive Möglichkeit dargestellt wird. Dieser Text macht die Umkehr Judas und die darauf folgende Vergebung JHWHs im Rückblick zu einem Ziel des gesamten Buches Jer: Das Aufschreiben der Worte Jeremias soll „das Haus Juda“ dazu bewegen, dass es umkehrt, die Umkehr hätte dann Vergebung JHWHs zur Folge gehabt. Die Ablehnung dieser Botschaft durch den König (die erzählerisch sehr plastisch als Verbrennen des Buches dargestellt wird) führt zu der Schlussfolgerung, dass weder Umkehr noch Vergebung geschehen konnte.

5.1.7 Fazit

Die exilische Reflexion auf die Katastrophe von 586 bindet das Nicht-Vergeben Gottes in das Netz der Gründe ein, die zur Exilierung geführt haben. In dtn-dtr Kategorien ist die fehlende Bereitschaft JHWHs zu vergeben durch den Bundesbruch bzw. durch unermessliches Blutvergießen motiviert, in Klgl ist die Terminologie auf „Sünde“ und „Auflehnung“ hin verallgemeinert, Jer fordert „Treue“ und „Recht“ bzw. Umkehr zu diesen als Bedingungen für die Vergebung.

5.2 Vergebung als Antwort JHWHs auf grundlegende Schuld

5.2.1 Ex 32–34

Ein anderes Bild zeigt dagegen die Theologie, die die Komposition Ex 32–34 geschaffen hat. Dieser Text wurde bereits genauer analysiert, weshalb hier nur wenige Notizen zu machen sind. Im Kontext von Ex 32–34 steht סלח as eine zentrale Reflexionskategorie, die Gottes Handeln im Hinblick auf Israel nach grundlegender

⁵⁵⁰ Vgl. G. Fischer, Jeremia 1–25 94.

Sünde zusammenfasst. Die Sünde wird hier erzählerisch als die Sünde der Väter im unmittelbaren Zusammenhang des Bundesschlusses dargestellt.

Für einen Neuanfang nach dem Exil ist nicht nur die Barmherzigkeit und Gnade Gottes nötig, sondern sie muss mit der Vergebung Hand in Hand gehen. So deutet Mose die Offenbarung der Wirkweisen JHWHs am Sinai als Vergebung. In diesem Text, der in seiner Endgestalt in die nachexilische Zeit zu datieren ist, wird die Schuld, die für den grundsätzlichen Bruch zwischen JHWH und Israel Ursache war, in die Wüstenzeit projiziert und mit ihr die grundlegende Vergebungsbereitschaft JHWHs, die als einzige Möglichkeit dargestellt wird, in der Zukunft eine Beziehung nach dem Bruch aufzubauen.

5.2.2 Num 14,19–20

In diesem Text wird die Auflehnung des Volkes und die darauf folgende Vergebung JHWHs (סלח) kurz vor dem Ziel des Exodus, an der Grenze des Landes, situiert. Die geschichtliche Einordnung dieses Textes ist vergleichbar mit der von Ex 32–34, auffällige Ähnlichkeiten deuten auf eine direkte Abhängigkeit hin. Ähnlich wie in Ex 32–34 bittet Mose um Vergebung (סלח) und sie wird ihm von JHWH gewährt. Die Verwandtschaft dieses Textes mit Ex 32–34 zeigt sich in der sprachlichen Gestaltung: Mose spielt in seiner Rede die Gnadenformel (Ex 34,6–8) ein, und nimmt Bezug sowohl auf das „Heimsuchen“ (פקד) wie auch auf das „Wegtragen der Schuld“ (נשא עון).

5.2.3 Nachexilische Zukunftsperspektive bei Jeremia

Auch das Buch Jer entwickelt in seinen späteren Texten eine Perspektive, die auf eine Zukunft JHWHs mit seinem Volk ausgerichtet ist. In allen Texten wird daran festgehalten, dass diese Zukunft nur durch das Handeln JHWHs möglich ist, der selbst Israel so verändert, dass eine Hoffnung auf eine neue Beziehung nicht an alten Verhaltensweisen scheitert.

5.2.3.1 Jer 31,31–34

Unter diesen Texten steht die Ankündigung eines „neuen Bundes“ in Verbindung mit Vergebung an prominenter Stelle, weswegen sie bereits ausführlich behandelt worden ist. In dieselbe Richtung zeigen aber auch zwei weitere Texte, Jer 33,8 und Jer 50,20.

5.2.3.2 Jer 33,8

Jer 33,8 steht in demselben Buchzusammenhang wie Jer 31 und teilt seine Hoffnungsperspektive. In Jer 33,5–9 wird eine „Schicksalswende“ angesagt, die mit der Vergebung JHWHs Hand in Hand geht. Die Zusage der Vergebung ist parallel zur „Reinigung von ihrer Schuld“ formuliert, so dass der Eindruck entsteht, dass Vergebung einen ähnlichen Vorgang meint: Durch die Vergebung wird die Schuld grundlegend von dem Täter entfernt. Diese Vorstellung passt zu der Gesamtaussage von Jer: Für ihn ist nämlich eine grundlegende Änderung die einzige Möglichkeit eines Neuanfangs JHWHs mit seinem Volk. Diese Änderung wird allerdings nicht von Israel selbst erwartet, sondern durch JHWH gewirkt.

5.2.3.3 Jer 50,20

Dieser Text bindet eine Heilsankündigung in einen Gerichtsspruch gegen Babel ein. Innerhalb dieser Heilsankündigung wird auch die Vergebung erwähnt. Vergebung ist auch hier ein Teil eines Neuanfangs, den JHWH nach dem Ende der babylonischen Herrschaft und nach der Rückkehr aus dem Exil an dem „Rest“ seines Volkes herbeiführen wird. Die Vergebung wird hier parallel zum Verschwinden der Sünde bewirkt. Dies passt zu dem theologischen Anliegen des Buches Jeremia: War es die Sünde (oft konkretisiert als Rechtsbruch) und mangelnde Umkehrbereitschaft, die das Exil herbeiführen, ist es das Verschwinden derselben, das die Erneuerung ermöglicht.

5.2.4 Fazit

Die nachexilische Theologie verbindet den Neuanfang der Beziehung JHWH – Israel mit Vergebung. Die Vergebungsbereitschaft JHWHs wird in den Pentateuch-Texten in die Anfänge der Geschichte des Volkes Israel projiziert. Bei Jeremia knüpft die Rede von Vergebung einerseits an die nicht gewährte Vergebung vor dem Exil an, bringt aber durch die Verwendung desselben Wortes die Neuheit der nachexilischen Zeit zum Ausdruck: War die Vergebung vor dem Exil nicht möglich, legt sie JHWH selbst an den Neuanfang nach der Katastrophe.

5.3 סלה in den Texten der Priesterschrift

Eine auffällige Beobachtung ist im Hinblick auf die Wurzel סלה innerhalb der Priesterschrift zu machen. Auch dieses Textcorpus reagiert in seiner Theologie auf

die Zerstörung Jerusalems und das Exil und sucht nach theologischen Wegen, wie Gottes Gegenwart „danach“ zu denken ist.⁵⁵¹ Zu den theologischen Schwerpunkten gehört die Betonung solcher Traditionen, die die Beziehung zwischen JHWH und Israel nicht auf Israels Treue bauen, sondern sie gänzlich von JHWH abhängig sehen. Zu dieser theologischen Tendenz gehört 1. die Betonung der Schöpfungsordnung, die zeitlich bis vor Israel reicht, 2. die Abwandlung der Bundestheologie von einer zweiseitigen Vertragsbindung zu einem Bund, der von JHWH aufgerichtet wird und folglich nur von seiner Treue abhängt, 3. die Betonung der rituellen Vorschriften, die die Lebenswelt der Menschen zu einer geordneten Größe machen. Dieser Theologie liegt eine Anthropologie zu Grunde, die damit rechnet, dass die Menschen nur durch Gottes Handeln zu seinem Gegenüber werden. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass sie auf ein Versöhnungshandeln Gottes angewiesen sind.

Obwohl das Thema der Versöhnung mit Gott eine zentrale Rolle spielt, wie schon die Stellung von Lev 16,⁵⁵² wo der „Tag der Vergebung“ als zentrales Fest Israels konstituiert wird, als die Mitte der Tora zeigt, wird in diesem Kontext an keiner Stelle die Wurzel סלח gebraucht. Die Versöhnung bekommt in der Priesterschrift einen streng kultischen Kontext und wird stattdessen mit der Wurzel כפר beschrieben.

5.3.1 Lev 4,26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.26.28

Dagegen kommt die Wurzel סלח im Kontext der Sühnevorschriften für „aus Versehen/im Irrtum“ begangene Taten und Taten, die nicht als schwerwiegend eingestuft werden können, vor. סלח wird in diesen Kontext siebenmal (Lev 4,22; 4,27; 5,15; Num 15,22.27) als Antwort auf „unbeabsichtigte, unwissentliche“⁵⁵³ Vergehen (גש) verstanden. Einmal (Lev 5,15) wird die Unwissenheit des Täters sogar mit לא ידע formuliert. Somit zeigt sich die Notwendigkeit der Vergebung auch in dem Fall, wo sich der Schuldige während des Handelns keiner Schuld bewusst war: Die Schuld wird dadurch zu etwas, was immer wieder geschehen kann, was aber auch immer wieder vergeben werden kann.

⁵⁵¹ „Als Entstehungsort und -milieu sind Priesterkreise im Exil anzunehmen, die mit P^g eine Grundlagenreflexion in der Gottes- und Geschichtskrise des Exils durchführen.“ *E. Zenger*, Das Priester(schrift)liche Werk 167.

⁵⁵² Vgl. *E. Zenger*, Einleitung 175.

⁵⁵³ Vgl. Gesenius, in diesem Sinne auch *T. Seidl*, Art. גש 1061: „Es wird fast ausschließlich (Koh 10,5?) als kultrechtlicher Sonderterminus einer ‚nicht vorsätzliche(n) und darum sühnbare(n) Sünde‘ gebraucht.“ Angesichts Lev 15,14–19 erweitert er aber die Definition um „die erweiterte Konnotation ‚fahrlässiges, verantwortungsloses Versehen‘“. (ebd. 1062)

Die anderen Vorkommen dieser Wurzel innerhalb von P stehen als Teil des Sühneritus in Antwort auf ein Vergehen, das als nicht schwer eingestuft werden kann. Die Vergebung ist in allen diesen Fällen eine zusätzliche Kategorie zu der Sühne, die durch den Priester geschieht, A. *Schüle* deutet dies dahingehend, dass Vergebung hier nach der Sühne das eigentliche Ziel des Sühneopfers darstellt.⁵⁵⁴

Die Einbettung der Vergebung in einen kultisch-rituellen Kontext ist das P-Spezifikum. Die kultische Vermittlung kann im Horizont der P-Theologie gedeutet werden: Die Schöpfungsordnung und die kultische Ordnung, die JHWH geschaffen hatte, geben den Menschen einen geordneten Rahmen, der sie vor dem Einbrechen jeder Art von Chaos schützt. Diese Ordnung möchte auch im Hinblick auf Vergebung Kriterien schaffen, die den Vollzug der Vergebung als sicher erfolgt deuten können. Und dies kann der kultisch-rituelle Rahmen schaffen.

5.3.2 Num 30,6.9.13

Dieser Text bildet einen Sonderfall innerhalb von P. Vermutlich wird hier ein Loyalitätskonflikt zwischen dem Gelübde JHWH gegenüber und der Loyalität dem eigenen Vater bzw. Mann gegenüber verarbeitet. Deshalb ist die direkte Nennung JHWHs als Vergebenden notwendig, allerdings ist auch hier die Schuld definitiv nicht als schwerwiegend zu verstehen, so dass auch hier סלה nur einen Fall leichteren Verschuldens regelt.

5.3.3 Fazit

Zusammenfassend kann behauptet werden, dass סלה innerhalb von P den Teil des Versöhnungsgeschehens an den Stellen bezeichnet, an denen die Schwere der Schuld keinen grundsätzlichen Bruch verursacht hatte. סלה bedeutet hier eine Wiederherstellung der zerstörten Ordnung zwischen JHWH und den Menschen, die nach einer unbeabsichtigten oder nicht schwerwiegenden Sünde notwendig und – weil keine grundlegende Ablehnung der Beziehung vorliegt – möglich ist. סלה ist in der Priesterschrift keine Antwort auf den grundsätzlichen Bruch des Bundes. Dieser setzt in der Sprache von P nicht auf סלה, sondern auf die Heiligung des Volkes, die jedes Jahr wiederholt und erneut am Tag der Versöhnung durch Sündenbekenntnis und kultisches Handeln erreicht werden kann. Dieses Verständnis von סלה schwächt seine theologische Bedeutung ab, bindet es dafür aber in andere Zusammenhänge

⁵⁵⁴ Vgl. A. *Schüle*, Schuld und Vergebung 313.

ein, wie Wiederholbarkeit und Sicherheit der erfolgten Vergebung. Trotz der Einbettung in einen kultischen Zusammenhang wird die Vergebung in der passiven Formulierung auf JHWH als den Verursacher zurückgeführt.

5.4 Nicht-kultische Vergebung am Tempel: Das Tempelweihegebet des Salomo

5.4.1 1 Kön 8

Die Wurzel סלח kommt besonders häufig in dem Tempelweihegebet des Salomo in 1 Kön 8 vor – nämlich in den Versen 30.34.36.39 und 50. Die Untersuchung von *E. Talstra* hat zuletzt nachgewiesen, dass dieser Text in seiner Endkomposition (und besonders auch die Textteile, in denen von Vergebung die Rede ist) der nachdeuteronomistischen Zeit angehören.⁵⁵⁵ Die Thematik der Vergebung wird in diesem Text eng mit dem Gebet der Israeliten am Tempel verbunden. Somit rückt die Vergebung in die Nähe des Kultes und ihre Verbindung mit dem Tempel eröffnet außerdem die Möglichkeit einer institutionalisierten Wiederholbarkeit. Die Gattung des Textes allerdings, die dieses Anliegen als ein Gebet formuliert, lässt diese Option nicht als gesicherte Tatsache erscheinen, sondern als Ausdruck einer berechtigten Hoffnung auf JHWH.

Das Gebet des Salomo bringt im Hinblick auf die Vergebungsthematik neue Aspekte. Die Vergebung soll (zusammen mit dem Hören der Gebete) zu den Funktionen des im Jerusalemer Tempel wohnenden JHWH gehören. Vergebung wird als ein notwendiges Geschehen in der fortdauernden Bundesgeschichte zwischen JHWH und seinem Volk interpretiert. Die Sünde des ganzen Volkes kann landwirtschaftliche und politische Katastrophen nach sich ziehen, die nun dadurch beendet werden können, dass JHWH die Schuld vergibt und seinem Volk ein sicheres Leben in seinem Land schenkt. Dazu ist allerdings die Umkehr als Voraussetzung unabdingbar. Dieses Konzept bleibt weitgehend der dtn-dtr Perspektive verpflichtet: Auf die Schuld des Volkes folgt die Strafe JHWHs. Die Neuerung stellt das Konzept des Tempels dar, an dem eine Bitte um Vergebung

⁵⁵⁵ Diese Einschätzung stützt *E. Talstra* nicht zuletzt auf seine sprachliche Analyse. Auch wenn er eine komplexe Entstehungsgeschichte entwirft, die hier im Einzelnen nicht nachvollzogen werden muss, ist für ihn klar, dass gerade die Passagen, die סלח zum Leitwort des gesamten Textes machten, nachdeuteronomistisch sind: „All this means, that it is not possible to call the Verb סלח a dtr word. [...] All three סלח statements in I Kgs. 8:34, 36, 50 belong to the first possibility of the second situation, סלח + שׁוּב, and are best characterized as part of post-dtr redaction which was familiar with the texts from the ‚book of comfort‘ of Jeremiah and which can be compared with Isa 55:7. 8. The phrases with סלח in I Kgs. 8:30 and 39, which have an exceptional construction, are best read as part of the same redaction, which re-intoned the seven petitions into penitential prayers.“ (Solomon’s Prayer 201) Vgl. auch *D.F. O’Kennedy*, der dieser Datierung folgt, und die Übersicht über alternative zeitgeschichtliche Einordnung dort (The Prayer 75–76).

verbunden mit Umkehr eine Wende des Schicksals des Volkes bedeuten und ein Leben im verheißenen Land ermöglichen kann. Nachexilisch ist es vor allem dieser Gedanke, der die Zukunftsfähigkeit der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk sichert. Das Konzept der Vergebung, das in diesem Text dargelegt wird, ist weitgehend nur auf die Gemeinschaft ausgerichtet. In dem ganzen Abschnitt 1 Kön 8,27–53 zeichnet sich eine Dynamik ab, nach der im Bezug auf das Tun des Einzelnen auf das Talio-Prinzip gesetzt wird, während im Bezug auf die Folgen der Vergehen für das ganze Volk die Vergebung (סלח) JHWHs in Anspruch genommen wird. Der Text verbindet auf einzigartige Weise die Rede von Vergebung mit der Gebetstheologie des Tempels und mit dem dtn-dtr Gedankengut.

5.4.2 2 Chr 6,10–41

Eine Wiederholung und theologische Neuakzentuierung erfährt das Gebet in 2 Chr 6,10–41. Die Bücher der Chr übernehmen das Gebet aus 1 Kön 8 ohne wesentliche Änderungen.⁵⁵⁶ Die Bitte um Vergebung wird auch hier in denselben Kontexten ausgesprochen. Eine Änderung bringt erst die narrative Fortsetzung des Gebetes im nächsten Kapitel.

5.4.3 2 Chr 7,14

In diesem Text, der eine Fortsetzung des Geschehens bei der Tempelweihe darlegt und erzählerisch die Vorlage von 1 Kön 8 erweitert, wird die Wurzel סלח aus dem Gebet aufgenommen. In einer Epiphanie antwortet JHWH auf das Gebet des Salomo und verspricht Vergebung. Diese Aussage bildet eine Steigerung gegenüber 1 Kön: Vergebung wird nicht nur als hoffnungsvolle Bitte des Volkes vorgetragen, sondern sie wird auch sicher von JHWH im Jerusalemer Tempel zugesagt. Die Vergebung ist auch hier auf das Land ausgerichtet: Sie ist mit der Heilung⁵⁵⁷ des Landes verbunden. Auch hier ist Umkehr die Bedingung der Vergebung.

5.5 Reflexion auf die „Vergbung Gottes“ als ein Teil der Gnadenrede vom Sinai

Die theologische Tradition, die auf Ex 32–34 als Bestandteil der Tora zurückblickte, hat den Vergbungsbegriff den JHWH-Epitheta von Ex 34,6–7 zugeordnet: Der

⁵⁵⁶ Zu den zwei Abweichungen vgl. *S. Japhet*, 2 Chronik 78.

⁵⁵⁷ Das Verb „heilen“ (רפא) kommt in Chr gehäuft vor. Es bezieht sich nicht nur auf die Heilung des Menschen, sondern kann auch Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes bezeichnen. Vgl. *M.L. Brown*, Art. רפא, in: *ThWAT VII*, 617–625.

vergebende JHWH von Ex 34,9 ist der gnädige und barmherzige JHWH aus Ex 34,6–8. Sowohl in Ps 25; 86 103 und 130 wie auch bei Neh, Jes und Dan stehen diese Vorstellungen vom Handeln Gottes in nächster Nachbarschaft. Der größte Unterschied liegt dabei immer noch zwischen Neh, Jes und Dan einerseits und den Psalmen andererseits. Ist die Vergebung in Dan und Neh auf das Volk bezogen, steht in den Psalmen der Einzelne (der Beter der Psalmen) im Vordergrund.

5.5.1 Jes 55,7

Einer der ersten Belege der Verbindung von סלה mit den Eigenschaften der Gadenformel in Bezug auf das Volk begegnet in Jes 55,7. Die Verbindung von Vergebungsbereitschaft JHWHs und seiner רחמים begegnet hier zum erstem Mal parallel formuliert. Allerdings ist auch in diesem Konzept die Umkehr mit der Vergebung eng verbunden. In der Perspektive der Rückkehr wird hier eben das Erbarmen und der Reichtum an Vergebung auf der Seite JHWHs in den Vordergrund gestellt.

5.5.2 Neh 9,17

Das Buch Nehemia ist mit größter Wahrscheinlichkeit um 300 v. Chr. zu datieren.⁵⁵⁸ Die theologische Reflexion in Ex 32–34 liegt diesem Text mit ihrem kanonischen Gewicht als Teil der Tora vor.

Die Vergebung JHWHs wird im Hinblick auf die Vätergeneration in V 16–17 erwähnt. Parallel zu der Schuld der vorexilischen Generation wird der Hochmut der Wüstengeneration genannt. In diesem Zusammenhang wird die Gnadenformel zitiert, die um die Einleitung „du bist ein Gott der Vergebungen“ erweitert ist. Nach dieser Einführung wird der Beistand JHWHs für die Wüstenwanderung, sogar nach dem Bau des Goldenen Kalbes, festgestellt und somit eine Parallele für den Beistand nach dem Exil impliziert. Dieser ist nach dem Verständnis dieses Textes nur aufgrund der in der Gnadenformel offenbarten Eigenschaften möglich, für Neh gehört die Vergebung unmissverständlich dazu.

5.5.3 Dan 9,9.19

Eine späte Aufnahme dieses Theologumenons in einer anderen Notsituation des Volkes stellt die Erwähnung der Vergebung in Dan dar.⁵⁵⁹ Die Dringlichkeit der

⁵⁵⁸ Vgl. J. Becker, *Esra 7*; dagegen G. Steins, *Die Bücher Esra und Nehemia 275–276*: hellenistisch.

Sprache in diesem Gebet erinnert an die Sprache der Bitt- und Klagepsalmen, die Perspektive des Gebetes ist allerdings kollektiv, auf das Volk Israel und den Jerusalemer Tempel gerichtet. Die Vergebung JHWHs wird als Gegenkonzept zu seinem strafenden Handeln nach dem Bundesbruch dargestellt.

5.5.4 Ps 25,11

Ps 25 gilt zwar im Kontext seiner Nachbarsalmen als spät,⁵⁶⁰ ist aber vermutlich trotzdem der älteste Beleg einer Verbindung zwischen הלל und den Prädikationen aus Ex 34,6–6 innerhalb eines Gebetes des Einzelnen. In Ps 25,11 kommt die Vergebung als Bitte um Vergebung in einem Bittpsalm vor. In der unmittelbaren Nähe, nämlich in V 6 und 10, beruft sich der Beter des Psalmen auf die Gnadenformel. Die Nähe zu Ex 34 zeigt sich auch in dem Bezug auf den Namen JHWH. Die Vergebung wird „wegen des Namens JHWHs“ erbittet. Dies zeigt eine klare Verknüpfung der Vorstellung vom gnädigen und barmherzigen JHWH mit seiner Vergebungsbereitschaft.

5.5.5 Ps 86,5

Auch Ps 86 ist ein Bittgebet eines Einzelnen; die Erwähnung der Vergebung in diesem Kontext zeigt somit klar, dass die Vorstellung von einem vergebenden und gnädigen Gott eine Relevanz in der Frömmigkeit der Einzelnen gefunden hat.⁵⁶¹ Hier wird keine Bitte um Vergebung formuliert, sondern der Gott, der vergibt, wird angerufen. Erneut steht die Vergebungsbereitschaft JHWHs zusammen mit den in der Gnadenformel erwähnten Eigenschaften: hier sogar innerhalb desselben Verses. *E. Zenger* betont sogar, dass dieser Psalm eine Ausformulierung der Gnadenformel im Gebet darstellt:

„Unter dieser dreiteiligen *Oberflächenstruktur* hat der Psalm eine theozentrische *Tiefenstruktur*, dadurch, dass in jedem dieser Teile Einspielungen/Aufnahmen der *Gottesreden* Ex 34,6–7.10 gegeben sind, die hier in die Form von *Gottesanreden* (Gebet) umgeformt sind. Das bedeutet: Der Psalm bittet um Rettung aus feindlicher Bedrängnis, damit daran bzw. dadurch das in Ex 34 formulierte ‚Wesen‘ Gottes, d.h. das Geheimnis seines ‚Namens‘ (vgl. V.9.11.12) offenbar werde.“⁵⁶²

⁵⁵⁹ Das Buch Daniel ist in das 2. Jh. v. Chr. zu datieren und mit der fortschreitenden Hellenisierung in Verbindung zu bringen, vgl. *H. Niehr*, Das Buch Daniel 512.

⁵⁶⁰ Vgl. die vorsichtige Einordnung bei *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen I 162–163.

⁵⁶¹ Dieser Psalm wird von *E. Zenger* als „spätalttestamentlich“ eingestuft. Vgl. *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 51–100 539.

⁵⁶² *E. Zenger*, Psalmen 1135.

Die Vergebung bildet in diesem Psalm allerdings nicht den Höhepunkt, sondern JHWHs Vergebungsbereitschaft dient für den Beter zusammen mit „Gnade“ (חסד) und „Güte“ (טוב) JHWHs als Sicherheit dafür, dass sein Bittgebet gehört und ihm geholfen wird.

5.5.6 Ps 103,3

Der Hymnus auf JHWHs Königsherrschaft, Ps 103, bindet die Vorstellung vom vergebenden Gott in ein Lob ein. Dass Gott vergibt (hier im Partizip formuliert), steht an einer prominenten Stelle als erstes Kolon der Lobbegründung.

Die Einbettung der Rede vom vergebenden Gott in ein Lob ist hier einzigartig und bedeutet einen weiteren theologischen Schritt in der Deutung der Vergebungsbereitschaft JHWHs.

5.5.7 Ps 130,4

Ps 130, ein Klagepsalm innerhalb des s.g. Wallfahrtspsalters, stellt einen entscheidenden Schritt auf dem Wege der Individualisierung der Vergebung JHWHs dar. In diesem Psalm ist die Vergebungsbereitschaft JHWHs die Grundlage dafür, dass der Beter sich auf ihn beziehen und auf seine Rettung aus der Not hoffen kann. Wegen dieser besonders engen Einbindung der Vergebung in die Beziehung zwischen JHWH und dem Einzelnen wurde der Psalm zum Gegenstand einer genaueren Untersuchung. (s.o.)

5.6 Fazit

Der kurze Durchgang hat gezeigt, dass beinahe jede der wichtigen theologischen Strömungen der nachexilischen Zeit auf die Behauptung der exilisch-frühnachexilischen Texte reagiert hat, dass die Zerstörung Jerusalems 586 und die darauf folgende Exilierung eine Folge der Nicht-Vergebung JHWHs war. Die Wege der Auseinandersetzung mit dieser Behauptung fallen unterschiedlichst aus: Während die Endredaktion von Ex 32–34 Vergebung als Auslegung der Gottesselbstvorstellung in Ex 34,6–8 anbietet, vermeidet die Priesterschrift die Zuordnung dieser Kategorie zu ihren theologischen Grundbegriffen: Die Vergebung bleibt für sie für „vergebbare“ Vergehen vorbehalten. Der dtn-dtr Text 1 Kön 8 sieht Vergebung auch als ein notwendiges Geschehen, das einem Leben im Lande vorangehen muss, genauso die späten Teile des Jer-Buches, die den Neuanfang

JHWHs mit seinem Volk mit Vergebung in Verbindung bringen. Spätere Tradition wie Neh, Dan und die Gebetstradition der Psalmen nehmen die Verbindung vom barmherzigen Gott aus Ex 34,6–8 mit dem vergebenden Gott als selbstverständlich an: Diese Verbindung ist der Grund für das Vertrauen im Bittgebet.

6. Fazit: Reading OT – Thinking Derrida

Am Ende sowohl der synchronen Untersuchung wie auch diachronen Einordnung aller Texte, die von סלח (,vergeben“) sprechen, soll nochmals die Frage nach Derridas Philosophie und ihrem Bezug zu diesen Texten gestellt werden. Wie lassen sich die an den alttestamentlichen Texten gemachten Beobachtungen den zu Anfang gestellten Anfragen an die Texte zuordnen? Diese Frage soll mithilfe der Fragen beantwortet werden, die am Anfang dieses Hauptteils gestellt wurden.

1. Vergebung wird sowohl mit Vorleistung als auch ohne gewährt

Die ältesten Belege, die von einem Vergehen sprechen, das JHWH nicht vergab bzw. nicht vergeben wollte, sind nur in zwei Fällen an der Frage interessiert, ob Vergebung bei einer entsprechenden Vorleistung doch gewährt werden könnte: Jer 5 bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass eine Änderung des Verhaltens Vergebung ermöglichen würde, wie auch Jer 36 die Botschaft des ganzen Buches Jer als eine Aufforderung zur Umkehr, die eine Vergebung JHWHs zu Folge hätte, darstellt.

In der späteren Entwicklung zeigt sich vorwiegend eine Ablösung der von JHWH gewährten Vergebung von allen Vorbedingungen. Mose plädiert in Ex 32–34 und Num 14 für eine Vergebung ohne jegliche Vorleistung seitens des Volkes.⁵⁶³ Dieser Tradition folgt auch die Darstellung der Psalmen sowie die des Buches Nehemia. Das in dieser Tradition stehende Gebet Daniels in Dan 9,19 betont zusätzlich, dass die Vergebung „um JHWHs selbst willen“ und nicht aufgrund von einer Leistung seitens Israels geschieht. Jes 55,7 fordert dagegen zur Umkehr zum barmherzigen JHWH.

⁵⁶³ Die Frage, ob in Ex 33 eine Besinnung auf die eigene Schuld stattfindet, wurde an entsprechender Stelle diskutiert, sowie die Frage der Bedeutung der Bitte des Mose für das Gewähren der Vergebung. Die Reflexion über die Beziehung zwischen JHWH und dem Volk in Ex 34,9 bringt deutlich zum Ausdruck, dass keine Änderung stattfand (עם קשה ערף) „Volk mit starrem Nacken“ in Ex 33,5 sowie 34,9).

Eine klare Loslösung der Vergebung von jeglicher Vorbedingung vollzieht sich ebenfalls in der Trostschrift (Jer 30–31) gefolgt durch Jer 33 und 50. Hier wird die Vergebung und die Stiftung einer neuen Beziehung zwischen JHWH und Israel als eine Initiative, die ausschließlich von JHWH ausgeht, dargestellt. Die literarische Darstellung steigert die Bedeutung dieser Vorstellung dadurch, dass hier diese Zusage der Vergebung ohne jegliche Bedingung JHWH selbst in den Mund gelegt wird.

Keine Bedingung lässt auch die Bitte um Vergebung und die Reue JHWHs als Reaktion in Am 7,2 erkennen.

Das Tempelweihegebet Salomos kennt beide Fälle der Vergebung. In der einleitenden Bitte in 1 Kön 8,30 steht die Vergebung ohne Bedingung (auch ohne erkennbares Objekt) da. Im nachfolgenden Text ist aber viermal von der Umkehr die Rede, die der Vergebung vorausgeht, in V 39 kommt diese nicht vor, dafür wird vom Erkennen des „Geschlagen-Seins des eigenen Herzens“ (נגע לבבו) als der Vergebung vorausgehend und von der Erkenntnis JHWH als Ziel der Vergebung gesprochen. Die Wiederholung des Textes in 2 Chr ist in diesem Punkt mit 2 Kön identisch. Und auch die Bestätigung JHWHs in 2 Chr 7,13–14 bindet die Vergebung an die Umkehr. Ein Sonderfall bilden die Stellen in Lev 4 und 5 sowie Num 15. Der Vergebung geht das Sühnegeschehen voraus. Ein Kausalverhältnis zwischen dem kultischen Handeln und der Vergebung wird allerdings dadurch unterbrochen, dass die unmittelbare Folge des Rituals die durch einen Priester gewährte Sühne darstellt, während die Vergebung als von JHWH gewährt in einem zweiten Schritt zu der Sühne dazu kommt.⁵⁶⁴ In Num 30 ist eine Bindung von סלק an eine Bedingung nicht erkennbar. Hier ist nicht einmal eine Bitte nötig, die der Vergebung vorausgeht.

Somit kann man festhalten, dass Vergebung sowohl als gebunden an eine Vorleistung wie auch ohne jegliche Vorleistung gewährt verstanden wurde. Auffällig ist, dass die deutlichste Bindung der Vergebung an Umkehr in den Texten vorkommt, die in der Nähe der dtn-dtr-Theologie stehen,⁵⁶⁵ in der insgesamt die Umkehr eine große Rolle spielt. Die Verbindung der Vergebung mit einem kultischen Vorgang ist das Spezifikum von P. Dagegen stellen andere Traditionen Vergebung als ein Handeln JHWHs dar, das nur seine Initiative ist und keine Vorleistung seitens der Menschen erfordert.

⁵⁶⁴ Vgl. auch A. Schüle, Schuld und Vergebung 313.

⁵⁶⁵ Und in Jer 5; 36.

2. Im Bezug auf die Frage der Vermittlung der Vergebung kann an erster Stelle auf die Texte der Priesterschrift hingewiesen werden. Diese lassen eine klare kultische Vermittlung der Vergebung erkennen, auch wenn diese dadurch eingeschränkt wird, dass nie der Priester oder die Kulthandlung als Verursacher der Vergebung genannt wird, sondern diese immer (durch die grammatikalische Formulierung im Passiv) auf JHWH als Verursacher hinweist.

Eine schwierigere Frage stellt sich im Hinblick auf die Stellvertreter, die bei JHWH um Vergebung für das Volk bitten wie es Mose in Ex 32–34 und Num 14 sowie Amos in Am 7 tun. Die Situation des Mose in Ex 34,9 suggeriert, dass es seine Vermittlung ist, die das gesamte Geschehen am Sinai in Kap 32–34 als Vergebung für das Volk deutet. Somit wäre Mose derjenige, der die sprachliche Verständigung zwischen JHWH und dem Volk herstellt. Diese Funktion wäre dann in Num 14 sowie in Am 7⁵⁶⁶ mit impliziert.

3. Die Frage nach der Souveränität des vergebenden JHWHs ist klar zu beantworten: JHWH ist allen Fällen deutlich derjenige, der über die Vergebung oder Nicht-Vergabung souverän entscheidet. Diese Souveränität wird allerdings weder als ein „automatisches gewährtes“ Vergeben eines Gottes dargestellt, der vergibt, weil ihn die Schuld des Menschen nicht treffen könnte, noch als ein willkürliches Vergeben, das von einer Laune des Souveräns abhängig ist. Die Betroffenheit Gottes durch die menschliche Vergehen gegen ihn wird paradigmatisch in Ex 32–34 dargestellt. Seine Selbstoffenbarung, die von Mose in Ex 34,9 als Offenbarung des vergebenden Gottes interpretiert wird, lehnt eine Willkür ab. Die Verbindung der beiden Prinzipien in einem Text schützt die theologische Vorstellung von einem Gott, der vergibt, davor, entweder durch die berechnende Zuversicht Vergebung automatisch in Anspruch zu nehmen oder Gott als Machthaber wahrzunehmen, dessen Entscheidungen nicht nachvollziehbar sind.

4. Auch die Notwendigkeit einer Vergebung, die mit der immer vorhandenen Schuld dem Anderen, in diesem Falle JHWH gegenüber, verbunden ist, kommt in den alttestamentlichen Texten deutlich zum Ausdruck. Sie ist paradigmatisch an der Stellung der Perikope Ex 32–34 abzulesen, die das vorhandene Verschulden des Volkes direkt in den Anfang der Bundesbeziehung einschreibt. Sie kommt ausdrücklich in Ps 130,3 in der rhetorischen Frage „Wenn du Schuld bewahren solltest, Jah, mein Herr, wer wird bestehen?“ vor. Diese Einstellung bringt auch 1

⁵⁶⁶ Zur Abhängigkeit von Am 7 von Ex 32–34, was die Funktion der Fürbitte für das Volk angeht, vgl. G. Steins, Amos 7–9 und oben.

Kön 8 zur Sprache: Einerseits in der Feststellung „denn es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt“ (1 Kön 8,46), aber zugleich in der Anbindung der Vergebung an den Tempel. Die Funktion des Tempels als des Ortes, an dem Vergebung wiederholt gewährt werden kann, impliziert eine wiederholte Schuld, die der Vergebung bedarf. Eine ähnliche Funktion hat auch die Bindung der Vergebung an ein Ritual in P. Hier wird das Verschulden sogar in dem Sinne zugespitzt, dass es unbewusst oder aus Versehen geschehen kann. Aber auch dies kann wiederholt vorkommen und bedarf somit wiederholt einer (durch den Ritus für den Menschen sichtbaren und verständlichen) Vergebung.

5. Die Aporie des Vergebens, das kein Vergessen der Vergangenheit bedeutet, spiegelt sich in den meisten Texten. Sie ist in der Spannung zwischen פקד einerseits und סלה und נשא עון andererseits in Ex 34,6–9 vorhanden. In Num 14,19–20 kommt sie in der Rede des Mose zum Ausdruck, der sowohl von פקד wie auch von נשא עון und סלה redet. Noch deutlicher wird diese Aporie durch den narrativen Ausgang der Geschichte dargestellt, in dem sich trotz Vergebung keine Tilgung der Schuld einstellt, sondern das Rebellieren des Volkes auf es zurückfällt. Auch in 1 Kön 8 kommt das Vergessen der Sünde nicht in Frage, sondern die Vergehen des Einzelnen sollen dem Tun entsprechen behandelt werden und סלה kann nur als Antwort auf die Umkehr gewährt werden.

6. Die Frage danach, wie weit der Vorgang der Vergebung sowohl dem Vergebenden als auch dem, der die Vergebung empfängt, bewusst ist, spiegeln die alttestamentlichen Texte nur ansatzweise wider. Diese Problematik kommt am deutlichsten in Ex 32–34 zum Ausdruck, wo Mose erst im Nachhinein das ganze Geschehen mit dem Begriff „Vergabung“ deutet. Für P steht viel deutlicher die Frage nach dem Bewusstsein der Schuld im Vordergrund. Sie lässt sogar im Bezug auf Schuld, die die bei der Tat von dem Täter nicht voll bewusst wahrgenommen wird, Vorsicht walten. Die deutliche Bindung der Vergebung an das Sühneritual versucht dagegen die Vergebung für den, der sie empfängt, deutlich zu präsentieren. In den meisten Texten bleibt die Vergebung im Modus der Bitte um Vergebung oder einer Vergebungszusage für die Zukunft und somit bleibt die Frage nach einem Bewusstsein der empfangenen Vergebung unentschieden.

7. Die Frage nach der Wirkung, die die Vergebung für die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk hat, stellt sich vor allem in Ex 32–34 und Num 14. Vergebung hat nach diesen Texten auf keinen Fall eine Minderung der

Verantwortung für die Tat zur Folge. Die oben dargestellte Aporie zwischen dem „Heimsuchen“ der Folgen der Schuld und der Vergebung bleibt in beiden Texten bestehen. Auch 1 Kön kennt die Verantwortung, die der Einzelne für seine Schuld auch nach der Vergebung trägt.

Auch die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk gestaltet sich nach jedem Vorgang der Vergebung anders als vor der Sünde; insofern kann man Vergebung nicht einfach als eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands verstehen. In Ex 32–34 ist dieser Wandel dadurch markiert, dass das Volk nicht mehr als „mein Volk“ bezeichnet wird, Num 14 hält den Anfang im Land Gottes mit der Generation, die gegen JHWH gesündigt hat, für unmöglich. Jer 31 und Jer 33 bringen zum Ausdruck, dass JHWH Vergebung mit einer grundsätzlichen Veränderung des Volkes verbindet, die dann *zusammen* mit der Vergebung eine neue Zukunft eröffnet.

7. Derridas Vergebung und der „barmherzige und gnädige“ Gott

Am Ende des Durchgangs durch die Texte des Alten Testaments stellt sich nicht nur die Frage, wie Derridas Anfragen an die Vergebung den Blick bei Lektüre der alttestamentlichen Texte schärfen können, sondern auch die Frage, wie die Tatsache, dass das Alte Testament von Gottes Vergebung spricht, das derridanische Verständnis der Vergebung beeinflusst.

Es hat sich gezeigt, dass die Vergebung, auch Vergebung Gottes, denselben Fragen nach ihren Grenzen und ihrer Erfahrbarkeit ausgestellt ist wie die zwischenmenschliche. Sie ist schwer mit Sicherheit festzumachen, ihr folgt nicht unbedingt die Versöhnung, sie suspendiert nicht von dem Tragen der Folgen der Tat, sie bezieht sich nur auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch und kann eine zwischenmenschliche Vergebung nicht ersetzen, in ihrer konkreten Festlegung oszilliert sie zwischen Vergebung mit und ohne Vorleistung.

Die Reflexion auf Gott, der nicht vergab (Klgl) oder nicht vergeben wollte (Dtn, 2 Kön 24) und die Beschreibung des schwierigen Zueinander-Kommens in Ex 34 und Am 7–9 zeigen, dass Vergebung kein Automatismus ist. Trotzdem wird in der späteren Theologie (Ps, Neh, Jer, Jes, Dan) auf den vergebenden Gott Bezug genommen. Vor allem die Texte, die sich auf die geschehene Erfahrung der Vergebung in der Wüstenzeit berufen, erinnern damit eine bestimmte

Gotteserfahrung. Und diese Erfahrung der Vergangenheit wird als in der Gegenwart und Zukunft wiederaufrufbar verstanden. Somit erfährt Derridas unbestimmte Hoffnung auf ein Ereignis theologisch eine Verschiebung. Die Hoffnung auf eine gelungene Vergebung Gottes stützt sich auf die schon erfahrene und kanonisch festgehaltene. Die Offenheit bleibt trotzdem in zwei Richtungen bestehen: 1. Vergebung ist wie jeder theologischer Inhalt ein Glaubensgegenstand und somit nicht „beweisbar“. Diese scheinbar banale Feststellung sollte aber immer dazu führen, eine gewisse Offenheit einer letzten Sicherheit vorzuziehen. 2. Auch wenn die Tatsache, dass Gott vergibt, nicht in Frage gestellt wird, bleibt immer noch offen, wie diese Vergebung geschieht und wie sie erfahrbar wird. Und diese Offenheit soll theologisch wach gehalten werden.

Schlussbetrachtung: Anregungen für die Rede von Vergebung in der systematischen Theologie

1. Ertrag der Fragestellung

Die Beschreibung der Beschaffenheit der Vergebung, wie sie Derrida vornimmt wurde im ersten Hauptteil dieser Arbeit dargestellt, im zweiten Hauptteil wurde sie dann auf ihre Geltung in der alttestamentlichen Überlieferung überprüft. Nun soll der Ertrag der beiden schon erfolgten Schritte für die systematische Theologie aufgezeigt werden.

Das Bemühen dieser Arbeit, das Derridanische Vergebungsbegriff für die systematische Theologie fruchtbar zu machen, hofft auf einen anderen Erfolg, als die Feststellung eines radikalen Widerstreits⁵⁶⁷, wie ihn S. Wendel festgestellt hatte:

„Aus der Kritik des Fortschrittdenkens schließlich resultiert die Unmöglichkeit einer visionären Vorstellung von Versöhnung, Erlösung, Befreiung; mit den Utopien verschwindet auch die Hoffnung der basileia-Botschaft als Ziel und ‚Fülle‘ der Geschichte, verschwindet die Zusage, daß Leid und Unrecht nicht das letzte Wort haben.“⁵⁶⁸

Im Gegensatz dazu scheint der von Derrida beschriebene Weg einer zu sein, der im Hinblick auf Vergebung einerseits sehr präzise ihre Widersprüchlichkeit und empirische Schwierigkeit analysiert, andererseits eine Möglichkeit des Gelingens einräumt. Dass dieses Gelingen kein Ergebnis einer rationalen oder ethischen Notwendigkeit ist und dass das Vermitteln dieses Gelingens ein äußerst sensibler Vorgang ist, der zum Machtmissbrauch führen kann, sollte auch die Theologie in ihrem Reden von Vergebung ernst nehmen.

Die erste Schwierigkeit des Begriffes „Vergebung“ bei Derrida schien seine nicht-theologische Ausrichtung auf einen Vorgang zu sein, der zwischenmenschlich passiert. Es stand offen, ob Vergebung, wenn sie als Vergebung Gottes verstanden wird, mit gänzlich anderen Kategorien beschrieben werden muss.

Der Durchgang durch das Alte Testament, das die Beziehung zwischen JHWH und Israel mit vielen Geschichten und Bildern umschreibt, hat gezeigt, dass Vergebung und Vergeben dort auf dieselbe Situation antwortet wie in zwischenmenschlichen Beziehungen: Nämlich auf eine grundlegende Störung, auf ein sich wiederholendes Nicht-gerecht-Sein, Nicht-adäquat-antworten-Können dem Anderen. Die Beziehung

⁵⁶⁷ S. Wendel, Postmoderne Theologie 214.

⁵⁶⁸ S. Wendel, Postmoderne Theologie 199.

zwischen JHWH und seinem Volk wird im Alten Testament als Bundesbeziehung dargestellt: Eine Bundesbeziehung, in der die Ausschließlichkeit der Partner eine besondere Rolle spielt, die sich einander verpflichten. Wie die Untersuchung zu Ex 32–34 gezeigt hat, verpflichtet sich Israel zu Zweierlei: Zum einen zur Ausschließlichkeit der Beziehung zu JHWH und zum anderen zur Wahrung des Anderen, dessen, was nicht festgehalten werden kann, des Unbeschreiblichen und Fremden in ihm. Diese zweite Verpflichtung kommt im Bilderverbot zum Ausdruck, und der Bruch mit diesen beiden Verpflichtungen gegenüber JHWH führt zu der erstmaligen Notwendigkeit einer Bitte um Vergebung.

Dass die Bitte um Vergebung stets wiederholt werden muss, behaupten sowohl Derrida wie auch die AT-Texte. Während Derrida die stets neue Verstrickung in die Unmöglichkeit beschreibt, dem Anderen ohne Beeinflussung und Macht zu begegnen, beschreibt das Alte Testament die Unmöglichkeit des Eingehens auf JHWHs Gebote mit dem Begriff der Halsstarrigkeit (Ex 34,9) oder mit der Feststellung, dass es keinen Menschen gibt, der nicht sündigt (1 Kön 8). Vor allem der Begriff der Sünde ist einer, der der Beziehungsmetaphorik der Ehe nahe steht,⁵⁶⁹ so dass sein theologischer Inhalt als Beziehungsstörung oder Beziehungsbruch gelesen werden kann. So wie die nicht abwendbare Tatsache, dass Israel JHWHs Ansprüchen nicht gerecht wird, wird auch die Wiederholbarkeit der Vergebung gesucht. Während die Bitte um Vergebung mehrmals von Mose und Amos geäußert wird, so dass eine Wiederholung der Vergebung in Krisensituationen durch Stellvertreter des Volkes angestrebt wird, versuchen andere Traditionen die Wiederholbarkeit der Vergebung an den Opferkult oder an das Gebet am Tempel zu binden. Die spätere Gebetstradition fügt die Vergebungsbereitschaft sogar den Eigenschaften Gottes hinzu und erhofft sich damit ihre Aktualisierung bei jeder Anrufung. Aber nicht nur die unbedingte Notwendigkeit der Vergebung und ihre notwendige Wiederholbarkeit sind sowohl bei Derrida wie auch in der alttestamentlichen Tradition zu finden; auch die Grenze einer möglichen Vergebung ist Gegenstand von beiden.

Derrida behauptet, Vergebung vergibt das Unvergebbare. Und auch die alttestamentliche Tradition durchbricht – im Zusammenhang gelesen – die selbst aufgestellten Grenzen. Sowohl der Bruch der Ausschließlichkeit wie auch der Tod von Unschuldigen stand unter dem Vorzeichen des „Nicht-vergeben-Wollens“

⁵⁶⁹ Vgl. oben.

seitens JHWHs. Da beide Vergehen im Zusammenhang mit dem Exil konstatiert werden und Vergebung der nachexilischen Gemeinde (v.A. bei Jeremia) zugesagt wird, ist bei der Betrachtung des Volkes Israel als einer kontinuierlichen Größe sogar diese Grenze überschritten. Die Vergebung, die geschieht, durchbricht eben diese Grenze.

Der zweite große Fragenkomplex, mit dem sich Derrida auseinandersetzt, sind die Bedingungen einer Vergebung. Im Gegensatz zu Jankélévitch, der den Sinn einer Vergebung ohne ein Interesse an Verhaltensänderung seitens des Täters bezweifelt, plädiert Derrida für eine Vergebung, die ohne jegliche Vorleistung gewährt wird. An dieser Stelle ist es von Bedeutung zu betrachten, dass für Derrida die Vergebung unabhängig von rechtlichen Folgen der Tat geschieht: Zu vergeben heißt also nicht, auf die Bestrafung des Täters zu verzichten. Vergebung ist ein von Recht unabhängiger Vorgang, so dass die Verantwortung dem Gesetz gegenüber eingefordert und die Vergebung trotzdem gewährt werden kann. Auch der alttestamentliche Befund hat dieses Verständnis der Vergebung bestärkt. Die Vergebung bedeutete an keiner Stelle die Aufhebung der Verantwortung für die Taten. Am stärksten kam dies in Num 14,19f zum Ausdruck, wo die Vergebung von JHWH zugesagt und die Wüstengeneration trotzdem nicht in das verheißene Land hineingelassen wird. Aber auch in Ex 32–34 wird diese Übernahme der Verantwortung in den JHWH-Epitheta zum Ausdruck gebracht sowie im Kontext der kultisch vermittelten Vergebung in Lev 5 artikuliert: Da, wo das Vergehen nicht unbeabsichtigt war und einem anderen ein materieller Schaden entstand, stand an erster Stelle die Forderung nach dem Ersetzen dieses Schadens. Die Jer-Texte, die Vergebung als ein Geschehen der nachexilischen Zeit sehen, blicken auf das Exil zurück, das als Strafe gedeutet wird. Die alttestamentliche Vergebung bedeutet nicht eine Straffreiheit.

Ist es trotzdem notwendig, eine Vorleistung zu erbringen, um die Vergebung gewährt zu bekommen? Ist eine Veränderung des Täters, oder zumindest eine Bitte um Vergebung notwendig? Im Alten Testament bitten die Großen: Mose und Salomo, Amos und Daniel. Allerdings bitten diese um eine Vergebung für das Volk, das seinerseits nur wenig Initiative zeigt.

Nur ein Text bringt Umkehr als eine Bedingung der Vergebung zum Ausdruck. Es ist das Tempelweihegebet des Salomo (1 Kön 8). Nur dort und in der Antwort JHWHs darauf im Paralleltext 1 Chr 7 geht eine Gesinnungsänderung des Täters der

Vergebung voraus. Eine Gesinnungsänderung wird auch in Jer 31 erwähnt, hier wird sie allerdings von Gott selbst bewirkt.

Eine Derridanische Neuerung im Hinblick auf Vergebung ist das Verständnis der Vergebung als ein Geschehen, das die Vergangenheit nicht verändert und eine Zukunft hervorbringt, die gegenüber der Vergangenheit ganz neuartig ist und in der vielleicht die ursprüngliche Beziehung zwischen den beteiligten Parteien nicht mehr restauriert wird. Das Bestreben, eine Versöhnung zu erreichen, die die Vergangenheit heilt und eine intakte Beziehung zwischen den beiden Parteien ermöglicht, ist ein der Vergebung äußerer Vorgang. Auch in den alttestamentlichen Texten wird diese Intention als befremdlich erfahren. In der Auslegung bereitet es genau da Schwierigkeiten, wo die Zukunft in der Vergebung Hoffnung und Verletzung gleichzeitig bringt. Das deutlichste Bild dieser gebrochenen Beziehung ist der Text Ex 32–34, der als Antwort auf die Bitte des Mose von einem Bund und neuartigen Wundertaten spricht, die Anrede „mein Volk“ für Israel aber nicht mehr aufnimmt.

Vergebung hat sich auch als ein Handeln Gottes erwiesen, das nicht immer eintritt. Vor allem die Fälle, in denen von dem „Nicht-Vergeben Wollen“ JHWHs die Rede ist, scheinen einem christlichen Verständnis zu widersprechen. Auch Derrida wehrt sich entschieden gegen die Annahme, Vergebung könnte als ein sicher vorhersehbarer Vorgang gefordert werden. Vergebung sei immer ein Ereignis, das eintritt und das nicht vorher berechnet werden kann. Sie kann geschehen, sie kann sogar das Unvergebbare vergeben, ihr Kommen kann aber nach keinen Kriterien im Voraus, für alle Situationen einer Art, für bestimmte Fälle oder im Hinblick auf eine Person sicher angenommen werden. Auch die alttestamentlichen Texte kennen die Unsicherheit der Vergebung. Die Deutung der Vergangenheit des Exils wird teils mit dem Gedanken verbunden, dass JHWH nicht vergeben wollte. Die Vergebung, die dann für die Gegenwart und die Zukunft in Anspruch genommen wird, wird meistens als Bitte ausgesprochen, die nicht immer eine eindeutige Antwort erhält (vgl. Ex 32–34; Am 7–9), sie wird für eine unbestimmte Zukunft angenommen (Jer 31; 33; 50), oder sie wird von einem Gott erwartet, der als vergebender verstanden wird, die Aktualisierung dieser Eigenschaft muss aber von den Menschen in einer Anrufung in Anspruch genommen werden (Neh 9, Ps 86). Diese Behauptung provoziert die christliche Rede, von einem vergebenden Gott ebenfalls im Modus der Hoffnung von einer Vergebung zu sprechen.

2. Anregungen für die systematische Theologie

Die Rede von Gott, der vergibt, begegnet in der aktuellen systematischen Theologie vor allem in zwei Kontexten:

1. Die Rede von Vergebung ist ein Teil der Rede von Erlösung und Rechtfertigung durch Jesus Christus. Eine genaue Unterscheidung zwischen Vergebung, Versöhnung und Rechtfertigung wird an dieser Stelle oft unterlassen.

2. Vergebung rückt dort in den Vordergrund, wo sich die systematische Theologie mit eschatologischen Fragen befasst und von der Versöhnung am Ende der Zeiten spricht. Vergebung, die dort von Gott gewährt wird, wird oft in Frage gestellt.

Diese Kontexte beschreiben eine (Wieder-)Herstellung der Beziehung zwischen Gott und Mensch und machen nicht nur die Beschreibung der Vergebung zu ihrer theologischen Aussage, sondern binden diese auch an eine neuartige Realität an, die sich in dem auf Vergebung folgenden Geschehen zwischen Gott und Mensch ergeben soll.⁵⁷⁰ Es verwundert daher nicht, dass von allen alttestamentlichen Stellen, die von einer Vergebung sprechen, am meisten Jer 31,31–34 rezipiert wird, wo die Vergebung mit einem neuen Bund, d.h. mit einer neuen Beziehung in Verbindung gebracht wird.

Diese Arbeit möchte dagegen einige Anregungen an systematische Theologie festhalten, die sich aus dem Bisherigen ergeben. Es ist nicht das Ziel dieser Schlussreflexion eine neue Theologie der Vergebung zu entwickeln; die hier gebrachten Impulse können aber als Anregung für weiteres theologisches Denken dienen.

Der Vergebungsbegriff nach Derrida kann als ein „schwacher“ Begriff verstanden werden. Er ist von Versöhnung und Heilung zu unterscheiden. Die Gewährung von Vergebung folgt nicht (nur) einer rationalen Begründung. Der Begriff ist ausschließlich zwischen den beiden betroffenen Parteien anzuwenden. Und er ist für einen Machtmissbrauch anfällig, dem er nicht nachgeben sollte, dem er sich aber trotzdem nicht entziehen kann. Diese „Schwäche“ des Begriffs bringt eine Engführung mit sich, die aber zu einem deutlicheren Gebrauch führen kann.

⁵⁷⁰ Vgl. das Verständnis der Vergebung als auf Folgen für das eigene Leben zielende Größe bei E.-M. Faber, Vergebung 652–653.

2.1 Vergebung ist keine Versöhnung

Vor allem im Kontext der Rede von Rechtfertigung wird die Vergebung der Sünden als eine Kategorie verstanden, die eine grundlegend heilende Wirkung auf den Menschen in seiner Sündhaftigkeit hat. Da die Sünde meistens nicht nur als ein Bruch der Beziehung zu einem konkreten Anderen (auch zu Gott) verstanden wird, sondern auch als eine „Macht“, die dem Handeln des Menschen vorausgeht und in die er sich verstrickt,⁵⁷¹ ist auch das Verständnis der Vergebung nicht nur auf die konkrete zerstörte Beziehung konzentriert, sondern wird auch als eine Befreiung aus dem Wirkungsbereich dieser Macht gesehen.⁵⁷² Die Oszillierung zwischen diesen zwei Polen des Sündenverständnisses begleitet die ganze theologische Entwicklung der Rede von Vergebung und Versöhnung.⁵⁷³ Der Sündenbegriff bestimmt auch die Rede von Gottes Reaktion darauf und das Verständnis ihres Umfangs. Die sprachliche Unterscheidung zwischen Vergebung, Versöhnung, Rechtfertigung und Befreiung aus der Macht des Bösen ist in diesem Kontext nicht eindeutig: *E. Jüngel* spricht von Rechtfertigung, Vergebung der Sünden scheint für ihn allerdings ein synonyme Begriff zu sein;⁵⁷⁴ *J. Werbick* spricht vor allem von Versöhnung; der Umgang mit der Sünde ist allerdings auch ein fester Bestandteil seiner Ausführungen⁵⁷⁵. Auch nach *H.-Ch. Askani* ist die Vergebung und Versöhnung in Jesus derselbe Vorgang.⁵⁷⁶

⁵⁷¹ Stellvertretend kann hier die Auffassung von *E. Jüngel* zitiert werden, der diese beiden Dimensionen der Sünde folgendermaßen beschreibt: „Es geht einerseits um die Betätigung des Menschen als Feind Gottes, es geht um ein *menschliches Verhalten*, das als böses Verhalten, das als *Sündigen* zu begreifen ist. Und es geht andererseits um *das Böse*, das der Mensch zwar durch sein Tun und Verhalten *verwirklicht*, dessen *Macht* er aber in einer eigentümlichen Ohnmacht *erleidet*. Von beidem, vom *Tun des Bösen* und vom *Sein im Bösen*, von der *Sünde als Tat* und von der *Sünde als Macht*, wird der Mensch errettet, wenn ihm durch das Evangelium Heil widerfährt.“ (Evangelium 78). Dieselbe Dynamik beschreibt auch *J. Werbick*: „Die Sünde wird hier nicht als das ‚freie‘ Anfangen des Bösen durch die Sünder bestimmt, sondern als ein Weitergeben: Sie gibt die Gewalt der Verneinung weiter, indem sie ihr zustimmt und sie selbst vollstreckt.“ Glauben 526.

⁵⁷² Zu diesem Verständnis vgl. *J. Werbick*: „Erlösung – Herauslösung aus dieser Dynamik – müßte die Gegenwirklichkeit sein zur Unheils-Wirklichkeit der Entwürdigung, die die Menschen zu Opfern macht und deshalb dazu antreibt, andere zum Opfer zu entwürdigen.“ Glauben 538

⁵⁷³ Dazu vergleiche vor allem den Überblick bei *H.-Ch. Askani*, Vergebung 678–681. Er selbst betont im Hinblick auf die Vergebung die Sünde als Tat: „Das Böse ist nicht in erster Linie das widerfahrene Böse, es ist auch nicht rückführbar, gar reduzierbar auf eine Macht des Bösen (etwa den Teufel) oder soziale Verhältnisse, mißliche Umstände etc., sondern das Böse belastet mich als Schuld.“ (Ebd. 681)

⁵⁷⁴ „Ich glaube an die Vergebung der Sünden‘ – im apostolischen Glaubensbekenntnis scheint der Rechtfertigungsartikel allerdings nur eine von vielen Glaubenswahrheiten zu sein.“ *E. Jüngel*, Evangelium 12

⁵⁷⁵ Vgl. Glauben 526–541; Versöhnung 752, in Sühne sogar als „Vergabung der Sünden“, die er als Nähe Gottes versteht: „Die Gottesherrschaft ist den Sündern mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesu Lebenspraxis und Geschick zum Greifen nahegekommen; und diese unbedingte, an keine Vorbedingungen geknüpfte Nähe kommt im Wort der *Sündenvergebung* zur Sprache.“ Sühne 112.

⁵⁷⁶ „Nach christlichem Glauben hat die Vergebung, als die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, am Kreuz Jesu Christi ihr unbegründbares und unwiderruffliches Ereignis.“ Vergebung 682

Die Frage nach Vergebung Gottes, die von der Versöhnung, Sühne und Rechtfertigung unterschieden ist, stellt eine Herausforderung dar, die bislang nicht wahrgenommen wurde. Die bisherige Untersuchung, die sowohl Derridas philosophischen Entwurf wie auch die alttestamentliche Tradition zu Gegenstand hatte, hat gezeigt, dass eine Trennung der „Vergebung“ und des versöhnenden Handelns durchaus sinnvoll ist. Diese Tendenz zeigen auch Studien, die sich mit zwischenmenschlicher Vergebung und Versöhnung befassen.⁵⁷⁷

Inspiziert von Derrida und von den AT-Traditionen wird hier vorgeschlagen, Vergebung stärker als einen *Teil* des umfassenden Handelns Gottes an dem Menschen zu verstehen. Vergebung der Sünden ist im Anschluss an Derrida als ein Begriff aufzufassen, der vonseiten Gottes auf einen grundlegenden Beziehungsbruch zwischen Gott und Menschen reagiert.⁵⁷⁸ Dieser Beziehungsbruch ist in erster Linie als eine nicht genügende Antwort auf die Beziehungsangebote Gottes zu verstehen.⁵⁷⁹ Vergebung der Sünden ist dann die Antwort Gottes auf die (verfehlten oder unterlassenen) Taten der Menschen. Die Vergebung ist eine notwendige Kategorie des Handelns Gottes. So wie die Menschen nie ausreichend den anderen Menschen in deren Bedürfnissen gerecht werden können, so wenig können sie in der Beziehung zu Gott bestehen. Diese defizitäre Grundstruktur jeder Beziehung macht die Vergebung notwendig.

Von dem soteriologischen Entwurf von *J. Werbick* inspiriert, kann Vergebung als ein Vorgang in der Beziehung zwischen Gott und Menschen auch als gegenseitiger Vorgang verstanden werden. So wie *J. Werbick* Versöhnung als Ende der gegenseitigen Beschuldigung zwischen Gott und Menschen versteht, kann auch Vergebung ein Teil dieses gegenseitigen Vorgangs sein, und zwar gerade dort in die

⁵⁷⁷ Vgl. *S. Van de Loo*, „Der interpersonale Aspekt unterscheidet Versöhnung von **Vergebung**. Vergebung meint eine Einstellungsveränderung auf der Seite der – im wörtlichen oder metaphorischen Sinn – verletzten, vergebenden Person, die unabhängig geschieht von Dispositionen oder Verhaltensweisen der verletzt habenden Person wie beispielsweise Einsicht, Reue oder Umkehr.“ Versöhnungsarbeit 11; vgl. auch die weiteren Hinweise dort.

⁵⁷⁸ Gegen die Schärfe und Erfahrungsnahe der Derridanischen Beschreibung der zwischenmenschlichen Beziehung, die sich immer schon nur defizitär auf den Anderen beziehen kann, steht z.B. die Beschreibung dessen, was vergeben werden muss, bei *E. Jüngel*: „Die Logik der Rechtfertigungslehre verlangt vielmehr, die Sünde *als bereits überwundene* zu erkennen. Nur so kann sie überhaupt *als Sünde* angemessen begriffen werden. Sünde wird da *als Sünde* erkannt, wo sie vergeben wird.“ Evangelium 35. Die „Sünde“ wird an einer anderen Stelle als eine radikale Feindschaft zwischen Gott und Mensch gesehen (vgl. ebd. 77) oder sogar als eine Macht darstellt, die mit Gott konkurriert (ebd. 78).

⁵⁷⁹ Diese Beschreibung der grundlegenden Vergebungsbedürftigkeit bedient sich des Beziehungsvokabulars. Dieses Verständnis legt sich auch vom Alten Testament her nahe, wo sowohl die Sünde wie auch die Antwort auf diese im Kontext der Beziehung und gegenseitiger Verantwortung zwischen JHWH und dem Volk Israel beschrieben wurden.

Richtung von Menschen zu Gott, wo Menschen die Verantwortung Gottes als verraten ansehen.

Es sind aber grundsätzliche Unterschiede festzuhalten. War bei *J. Werbick* die Versöhnung als „gemeinsames Arbeiten an einer Zukunft“ charakterisiert, das unabhängig von der Schuldfrage vollzogen werden kann,⁵⁸⁰ ist Vergebung ein von diesem von beiden Seiten vollzogenen Versöhnungshandeln zu unterscheiden. Vergebung geschieht als Antwort auf die Schuld; diese Antwort muss außer des Vergebens selbst nichts leisten. Versöhnung und Herauslösung aus den Schuldzusammenhängen können mit Vergebung Hand in Hand gehen, sie gehören aber nicht konstitutiv zur Vergebung. Auch wenn Vergebung einen Neuanfang nach der Schuld bedeutet, muss dieser nicht näher charakterisiert sein.

Dieses Verständnis soll allerdings nicht die persönlich nicht verschuldete Verstrickung des Einzelnen in die vorgegebenen Strukturen des Handelns (oder mit *E. Jünger* „die Sünde als Macht“) außer Acht lassen. Während Vergebung den ersten Impuls in der Beziehung Gott – Mensch darstellt, ist sie in der Erfahrung des Menschen mit einer Befreiung verbunden, die es ermöglicht, auch die strukturellen Missstände mindestens punktuell durchzubrechen. Betrachtet man allerdings diese beiden Seiten des Handelns Gottes, die als „Rechtfertigung“ oder „Versöhnung“ beschrieben werden, gesondert, so kann man die Vergebung Gottes als ein sicher zugesagtes Geschehen annehmen, das den Schuldigen und Gott betrifft, während Versöhnung, die auch eine politische oder soziale Wirklichkeit erreichen soll, durch den ersten Impuls der Befreiung und Befähigung angeregt ist, bis zu ihrer Verwirklichung allerdings Arbeit erfordert, die alle beteiligten Parteien mit einbezieht.⁵⁸¹ Das Gelingen der Versöhnungsarbeit ist dann von allen Beteiligten abhängig und kann an jedem Einzelnen scheitern. Vergebung der Sünden durch Gott inspiriert zum zwischenmenschlichen Vergeben, diese kann aber nicht erzwungen werden. Nimmt man die Unabhängigkeit der Vergebung von Versöhnung an, kann auch dann von Vergebung gesprochen werden, wenn diese keine Entsprechung in Versöhnungsbemühungen findet. Dieses Verständnis der Vergebung schützt davor,

⁵⁸⁰ „Menschen werden zur Versöhnung fähig, wenn sie sich dem Beschuldigungsdilemma ‚entweder du oder ich; weil gewiß nicht ich, deshalb du‘ entziehen und gemeinsam an einer Zukunft arbeiten wollen, die das Verstricksein in eine leidvolle Verfeindungs-geschichte für alle Beteiligten überwinden soll. Die Schuldfrage ist nicht einfach suspendiert. Aber ihre vorgängige Klärung wird nicht mehr als Voraussetzung der Versöhnung angesehen.“ *Glauben* 571–571.

⁵⁸¹ In diesem Sinne auch versteht Versöhnung auch *J. Werbick*: „Versöhnung heilt eine Beziehung, die wegen beziehungs-schädigender oder -zerstörender Handlungen oder Ereignisse in die Krise geraten ist. [...] Entscheidend muß dabei der Versuch sein, eine verbindende Perspektive neu herzustellen [...]“ *Glauben* 576–577.

dass die geschehene Vergebung von der Wahrnehmbarkeit ihrer Konsequenzen her beurteilt wird. Bleibt die Erfahrung der Versöhnung und Befreiung aus, ist dies noch kein Anzeichen dafür, dass Vergebung nicht geschehen ist. Gegenüber der Versöhnung, die in der Definition *J. Werbick* eine Initiative beider Seiten fordert, bleibt die Vergebung, die auch ohne jegliche Initiative des Schuldigen auskommt, inkommensurabel.

2.2 Vergebung ohne Souveränität

Ähnlich wie Derrida für die Vergebung sieht auch *J. Werbick* für die Versöhnung die Gefahr, dass diese zu einem Geschehen wird, in dem die vergebende/versöhnende Macht so gestaltet wird, dass der Vergebende den Schuldigen „von oben herab“ behandelt. Die Besonderheit der christlichen Bindung der Vergebung und Versöhnung an die Kreuzigung Jesu können als eine Widerlegung dieses Verdachts verstanden werden. Und somit gilt für eine christlich verstandene Vergebung das, was *J. Werbick* für die Versöhnung feststellt:

„Gottes Geist-Wirklichkeit [...] ist eine Initiative, die mit der Bitte um Versöhnung (vgl. 2 Kor 5,20) die Menschen als Gebetene für sich gewinnen will, da Versöhnung nicht gewaltsam durchgesetzt, sondern nur erbeten werden kann. Diese Versöhnungsinitiative folgt der Ordnung und der Logik der Versöhnung, nach der der Stärkere sich verletzlich macht – schwach, geradezu abhängig wird –, damit die Autorität der Bitte ihre Kraft entfalten [...] kann.“⁵⁸²

Da allerdings jede ausgesprochene Vergebung unausweichlich Anteil an den Machtstrukturen derer hat, die von ihr sprechen, wäre es eben nur eine Vergebung, die ohne Worte gelingen würde, die als einzige die Machtstrukturen durchbrechen könnte.⁵⁸³

2.3 Vergebung ohne Vorbedingung

Die Vergebung Gottes kann ohne jede Vorbedingung gewährt werden. Zwar kennt die theologische Tradition, wie schon für das Alte Testament nachgewiesen wurde, auch Aussagen, die Umkehr und ethisches Handeln als Voraussetzung für die Vergebung kennen. Bei dem geschichtlichen Durchgang durch die Texte des Alten Testaments wurde schon nachgewiesen, dass auch die dort gezeigten Grenzen von Gott immer wieder gesprengt wurden und Vergebung auch da gewährt wurde, wo keine Veränderung auf der Seite der Schuldigen zustande kam. Somit kann die

⁵⁸² *J. Werbick*, Glauben 572. Anders als bei *J. Werbicks* Rede von der Versöhnung soll allerdings die Vergebung nicht primär auf eine Metanoia zielen. Diese kann, durch die Vergebung initiiert folgen, ist aber nicht konstitutioneller Bestandteil dieser.

⁵⁸³ Vgl. die Forderung Derridas für die Gabe, die er in *Den Tod geben* mit Mt begründet.

theologische Rede von der Vergebung immer wieder die Umkehr als eine *sinnvolle* Bedingung⁵⁸⁴ verstehen, in ihrer reflektiven Nachträglichkeit sollte sie aber nicht dem Ereignis der Vergebung Gottes im Voraus Grenzen auferlegen. In diesem Punkt unterscheidet sich Vergebung deutlich von Versöhnung: Ist die Versöhnung auf ein Zusammenkommen der Parteien ausgerichtet, ist ein Interesse an gegenseitiger Annäherung, das auch Reue beinhalten kann, eine unausweichliche Bedingung. Vergebung bleibt dagegen auch in diesem Punkt offen.⁵⁸⁵

2.4 Vergebung zwischen Zusage und Hoffnung

Der Ereignis-Charakter der Vergebung weist darauf hin, dass sie nicht mal von Gott als eine Art Automatismus gewährt wird. Ein christliches Verständnis der Sündenvergebung, der diesen Ereignis-Charakter wahren möchte, kann in einer biblisch inspirierten Theologie an das alttestamentliche anknüpfen. *E. Zenger* hat in seiner Abschiedsvorlesung ausgearbeitet, dass der Prolog des Johannesevangeliums das Kommen Jesu als die Inkarnation der Prädikationen Gottes aus Ex 34,6–7 betrachtet.⁵⁸⁶ In diesem Sinne sollte auch die Vergebung Gottes, die in Jesus geschieht, gedeutet werden: Nämlich als das Handeln des „Gottes der Vergebungen“. Eine Lektüre der Evangelien, die von der Kenntnis des ATs ausgeht, sieht das Vergebungshandeln Jesu in demselben Horizont, in dem das Vergebungshandeln JHWHs stand: Die Vergebung wird für einen Beziehungsbruch zwischen Gott und Mensch gewährt, sie eröffnet eine neuartige Zukunft, die nicht näher bestimmt wird und die nicht davor bewahrt, die Konsequenzen der eigenen Taten tragen zu müssen. Ein Teil der soteriologischen Konsequenzen des Handelns Jesu wäre dann die Bestätigung der Vergebungsbereitschaft, wie sie durch Mose im Anschluss an Ex 34,6–7 in Ex 34,9 gedeutet wurde. Die Sünde, die vergeben werden muss, wäre von da aus als ein Beziehungsbruch zwischen Gott und Mensch zu deuten, der immer wieder geschehen kann und für den die fortwährende Vergebungsbereitschaft Gottes die einzige Möglichkeit einer dauerhaften Beziehung darstellt. Die sich durch die Vergebung/nach der Vergebung eröffnende Zukunft ist zwar durch das Handeln Jesu nochmals zugesagt, deren Inhalt aber nicht festgelegt. Die Vergebungszusage kann in unterschiedlichen Situationen des Einzelnen in Anspruch genommen werden, so wie

⁵⁸⁴ Im Sinne von Jankélévitchs Ausführungen (s.o.).

⁵⁸⁵ Hier argumentiere ich gegen *K. Scheiber*, die Reue auch für Vergebung als notwendig versteht: „Vergbung ist ein Akt moralischer Kommunikation, in dem als Antwort auf die Botschaft der Reue eine zuvor gestörte Beziehung wiederhergestellt wird.“ Vergebung 315.

⁵⁸⁶ *E. Zenger* hielt seine Abschiedsvorlesung im Juli 2004.

es die Tradition der Psalmengebete kennt. Die Erfahrbarkeit der gewährten Vergebung steht allerdings – so wie bei Derrida beschrieben – unter Vorbehalt. Geschah sie wirklich? Und jetzt? Die Spannung, der alttestamentlichen Texte zwischen einerseits dem Vertrauen auf den Barmherzigen und Gnädigen Gott, der vergibt, und andererseits der wiederholten Bitte um Vergebung in aktuellen Notsituationen des Volkes oder des Einzelnen, in denen die eindeutig erfahrene Antwort Gottes nur selten mit überliefert wird, bleibt auch in einer christlichen Rede von Vergebung aktuell. Die Vergebung ist nur im Modus der Hoffnung erfahrbar.

2.5 Vergebung nur zwischen Zweien: Offener Ausgang des Versöhnungsgeschehens
Vergabung Gottes und die Wahrung der Würde der Opfer wurde als eine eschatologische Problematik oft behandelt. Die eschatologischen Konzepte, die mit einer „Versöhnung aller“ (*apokatastasis*) am Ende der Zeiten rechnen, sind vor die Frage gestellt, wie diese zu erreichen ist. Die Grundproblematik lässt sich im Hinblick auf Vergebung mit der Frage beschreiben: Wie kann Gott die Taten vergeben, die von den Opfern nicht vergeben wurden? Wie kann Gott die Opfer dazu bewegen, den Tätern zu vergeben? Wenn auch dieser göttlichen Vergebung alle Einschränkungen auferlegt werden können, die Derrida für zwischenmenschliche Vergebung beschreibt, ist diese Problematik wesentlich unentschiedener. *M. Striet* versucht eine Möglichkeit der Vergebung unter allen Menschen am Ende der Zeiten zu denken und beruft sich dabei auf eine Argumentation, die davon ausgeht, dass Vergebung als Folge einer rationalen Überlegung geschieht, wenn er über „Vergabung und Versöhnung innerhalb der transzendentalen Freiheitslehre“⁵⁸⁷ aussagt:

„Denn wenn erstens nur dann, wenn Unrecht aufgedeckt wird, gelingende und d.h. umgekehrt: nicht unwahre Beziehungen zwischen Menschen möglich sind, und zweitens die Anerkennung der Freiheit des anderen, die doch zugleich ihre freilassende Anerkennung meint und sie aus ihrer Gefangenschaft durch das begangene Unrecht entläßt, die angemessene Betätigung der eigenen Freiheit darstellt, dann ist gezeigt, daß in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt.“⁵⁸⁸

Für Derrida ist die Vergebung nicht nur ein Ergebnis einer logischen Schlussfolgerung, sondern enthält sowohl eine Entscheidung jenseits jeder Argumentationskette wie auch einen unbewussten Anteil, in dem die von mir gewährte Vergebung als „Ereignis“ oder „Gabe“ empfunden wird. Daher kann es nicht nur der Appell an die „größere Möglichkeit der Freiheit“ sein, der dazu führen

⁵⁸⁷ *M. Striet*, Auflehnung 64.

⁵⁸⁸ *M. Striet*, Auflehnung 68–69.

sollte, das Opfer am Ende der Zeiten ihren Tätern vergeben. Vielmehr bleibt Zweierlei sicher: Zum einen die Zusage Gottes, dass er alle Beziehungsbrüche zwischen jedem Einzelnen und sich selbst vergibt. Zum anderen die offene Möglichkeit, dass nicht alle Opfer ihren Tätern vergeben und zugleich die Hoffnung, dass dies doch gelingt.

Die Trennung von Vergebung und Versöhnung sowie die Engführung der Vergebung Gottes auf die Vergebung der Schuld, die in dem Bruch der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott besteht, schafft somit Klarheit im Bezug auf die Rede von Vergebung als einem eschatologischen Geschehen. Die Vergebung Gottes kann nicht die Vergebung der Opfer ersetzen.⁵⁸⁹ Da die Vergebung, die Gott gewährt, die Verantwortung für eigene Taten nicht ausschließt, ist auch hier die Würde der Opfer geachtet.⁵⁹⁰ Somit wäre eine Theologie, die sich von Derrida inspirieren lässt, weniger eine Theologie des Aufweises der Vernünftigkeit der von allen an alle gewährten Vergebung als vielmehr eine Theologie der Hoffnung auf ein Ereignis, das geschehen *kann*, aber nicht *muss*.⁵⁹¹

2.6 Fazit

Die Rede von Vergebung, die Derridas Bedenken ernst nimmt, zeichnet einen schwachen Begriff der Vergebung. Diese Vergebung kann ohne jede Vorbedingung jede Art des Beziehungsbruches zwischen Gott und Menschen vergeben, sie reicht aber nicht aus, um zwischenmenschliche Vergebung zu ersetzen. Vergebung, die sich von Versöhnung unterscheidet, lässt sich an ihrer Wirkung nicht ablesen. Sie öffnet eine neue Zukunft für die Beziehung zwischen Gott und Menschen, diese Zukunft ist aber weder notwendig mit Versöhnung gefüllt noch muss diese auf das Tragen der Folgen der eigenen Tat verzichten. Die Vergebung, auch Vergebung Gottes, vergibt das Unvergebbare; sie hat aber keine andere Folge außer Vergebung. Die Versöhnung und Befreiung, die oft in einem Atem mit Vergebung genannt werden, erfordern dagegen die Öffnung und die Mitarbeit des Menschen.

⁵⁸⁹ Vgl. die Argumentation bei K. Scheiber, Vergebung 34–35: „An dieser Stelle ist lediglich festzuhalten, dass auch für Gott gilt, dass er nur vergeben darf, wovon er persönlich betroffen ist. [...] Ich vertrete damit die Auffassung, dass Gottes Vergebung die Notwendigkeit, Vergebung durch die betroffenen Menschen zu erlangen, nicht aufhebt.“

⁵⁹⁰ Vgl. dazu auch M. Remenyi, Ende gut 496.

⁵⁹¹ Hier gegen J.-H. Tück, Das Unverzeihbare 184; zu den theologischen Konzepten mit dieser Offenheit umzugehen vgl. M. Remenyi, Ende gut, v.A. 506–509; vgl. auch die Formulierung von Ch. Janowski: „Hoffnung – ja, Lehre – nein.“ Dualismus 183.

Literaturverzeichnis

Aurelius, Erik, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, Stockholm: Almqvist & Wicksell International 1988.

Backhaus, Franz-Josef/Meyer, Ivo, Das Buch Jeremia, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer ⁶2006, 452–477.

Baker, Peter, Deconstruction and the Ethical Turn, Gainesville: University Press of Florida 1995.

Becker, Joachim, 2 Chronik (NEB.AT 20), Würzburg: Echter 1988.

– Esra/Nehemia (NEB.AT 25), Würzburg: Echter 1990.

– *Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques*, Jacques Derrida. Ein Porträt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

Berges, Ulrich, Klagelieder (HThKAT), Freiburg: Herder 2002.

– Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese: BiKi 62, 2007, 249–252.

Bernstein, Richard J., Derrida: The Aporia of Forgiveness?: Constellation Volume 13, 2006, 394–406.

Bischof, Sascha, Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida (Studien zur theologischen Ethik 106), Fribourg: Academic Press/Freiburg: Herder 2004.

Blenkinsopp, Joseph, Isaiah 40–55 (The Ancor Bible), New York: Doubledy 2000.

Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuchs (BZAW 189), Berlin/New York 1990.

Bonacker, Thorsten, Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida: Politische Theorien der Gegenwart 2, 2002, 129–159.

Braulik, Georg, Das Buch Deuteronomium, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer ⁶2006, 136–155.

Brown, M.L., Art. אפר , in: ThWAT VII, 617–625.

Brueggemann, Walter, Jeremiah 1–25. To Pluck Up, To Tear Down (International Theological Commentary), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1988.

– Jeremiah 26–52. To Build, To Plant (International Theological Commentary), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1991.

– Theology of The Old Testament. Testimony – Dispute – Advocacy, Minneapolis: Fortress Press 1997.

Bultema, Harry, Commentary on Daniel, Grand Rapids: Kregel Publications 1988.

Cogan, Mordechai/Tadmor, Hayim, II Kings (The Anchor Bible), New York: Doubleday 1988.

Critchley, Simon, The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas, Edinburgh: Edinburgh University Press ²1999.

Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München: Ch. Kaiser Verlag 1992.

Derrida, Jacques, Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas, München: Carl Hanser Verlag 1999.

- Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.
- Aporien. Sterben – Auf die „Grenze der Wahrheit“ gefasst sein, München: Wilhelm Fink Verlag 1998.
- Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion, in: ders. u.a., Für Nelson Mandela, Reinbeck: Rowohlt 1987.
- Chōra, Wien: Passagen-Verlag 1990
- Falschgeld. Zeit geben I, München: Wilhelm Fink Verlag 1993.
- Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: ders.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, 121–235.
- Grammatologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Hospitality, Justice and Responsibility. A Dialogue With Jacques Derrida, in: Richard Kearney/Mark Dooley (Hg.), Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy, London: Routledge 1999, 65–83.
- Hostipitality, in: ders.: Acts of Religion, London: Routledge 2002, 356–420.
- Limited Inc., Wien: Passagen-Verlag 2001.
- Marx' Gespenster, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1995.
- Negotiations. Interventions and Interviews 1971–2001, Stanford: Stanford University Press 2002.

- On Forgiveness. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida. Moderated by Richard Kearney, in: John D. Caputo/Mark Dooley/Michael J. Scanlon (Hg.), *Questioning God*, Bloomington: Indiana University Press 2001, 52–72.

- On Cosmopolitanism and Forgiveness, London: Routledge 2001.

- Politik der Freundschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

- Positionen. Gespräche mit Henri Rosnse, Julia Kristeva, Jean-Luis Houdebine, Guy Scarpetta, Wien: Passagen-Verlag 1986.

- Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung, Berlin: Brinkmann & Bose 1987.

- Préjugés, in: Norbert W. Bolz/Wolfgang Hübener (Hg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzbur: Königshausen und Neumann 1983, 342–366.

- Préjugés. Vor dem Gesetz, Wien: Passagen-Verlag 1992.

- Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen-Verlag 1988.

- Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Farnkfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

- Le Siècle et le Pardon. Entretien avec Michel Wieviorka, in: ders. *Foi et Savoir*, Paris: Éditions du Seuil 1996, 103–133. [dt. Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität: *Lettre International* 10, 2000, 10–18.]

- To Forgive. The Unforgivable and the Unprescriptible, in: John D. Caputo/Mark Dooley/Michael J. Scanlon (Hg.), *Questioning God*, Bloomington: Indiana University Press 2001, 21–51.

- Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 351–445.
- Die unbedingte Universität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen-Verlag 1997.
- Wenn es Gabe gibt – oder: „Das falsche Geldstück“, in: Michael Wetzels/Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin: Akademie Verlag 1993, 93–136.
- Without Alibi, Stanford: Stanford University Press 2002.
- ders./Caputo, John D., The Villanova Roundtable, in: John D. Caputo. Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida, New York: Fordham 1997, 3–28.*
- ders./Ferraris, Maurizio, A Taste for the Secret, Cambridge: Polity Press 2001.*
- ders./Vattimo, Gianni, Die Religion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.*
- Deutscher, Penelope, How to Read Derrida, London: Granta Books 2005.*
- Dohmen, Christoph, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg: Herder 2004.*
- Dooley, Mark/Kavanagh, Liam, The Philosophy of Derrida, Stocksfield: Acumen 2007.*
- Dreisholtkamp, Uwe, Jacques Derrida, München: Beck 1999.*
- Eichrodt, Walther, Theologie des Alten Testaments Teil 2/3, Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag⁴1961.*

Faber, Eva-Maria, Art. Vergebung der Sünden II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 652–653.

Fischer, Georg, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg: Herder 2005.

– Jeremia 26–52 (HThKAT), Freiburg: Herder 2005.

Frank, Manfred, Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.

Franz, Matthias, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt, Stuttgart: Kohlhammer 2003.

Freedman-Willoughby, D.N., Art. נִשָּׂא III., ThWAT V, 629–642.

Fritz, Volkmar, Das zweite Buch der Könige (Zürcher Bibelkommentare), Zürich: Theologischer Verlag 1998.

Fuhs, H.F., Art. עֵבֶר, in: ThWAT V, 1015–1033.

Gasché, Rodolphe, Eine sogenannte „literarische Erzählung“. Derrida über Kafkas „Vor dem Gesetz“, in: Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, 256–286.

Gerstenberger, Erhard S., Das dritte Buch Mose Levitikus (ATD 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Gertz, Jan Christian, Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32–34, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchung zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, Gütersloh: Kaiser 2001, 88–106.

- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard*, Derridas performative Wende, in: dies. (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, 7–10.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm*, Art. Entschuldigen, in: *Deutsches Wörterbuch 3* (1862) 611–612.
- Art. Vergeben, in: *Deutsches Wörterbuch 12,1* (1956) 381–388.
- Art. Verzeihen, in: *Deutsches Wörterbuch 12,1* (1956) 2512–2539.
- Groß, Walter*, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176)*, Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk 1998.
- Haag, Ernst, Daniel* (NEB.AT 30), Würzburg: Echter 1993.
- Habermas, Jürgen*, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp⁵1996.
- Hanson, Paul D.*, *Isaiah 40–66 (Interpretation)*, Louisville: John Knox Press 1995.
- Hausmann, J.*, Art. סלח, in: *ThWAT V*, 859–867.
- Hentschel, Georg*, *Die Königsbücher*, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer⁶2006, 239–248.
- Herner, Sven*, *Sühne und Vergebung in Israel*, Lund: C.W.K. Gleerups Förlag 1942.
- Hill, Leslie*, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Hoff, Johannes*, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn: Schönigh 1999.

Holladay, William L., Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52 (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press 1989.

Holmgren, Frederick Carlson, Ezra & Nehemiah. Israel Alive Again (International Theological Commentary), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1987.

Honneth, Axel, Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1994, 195–220.

Hossfeld, Frank-Lothar, Psalm 130 und die Gnadenrede vom Sinai in Ex 34, in: Thomas Klosterkamp/Norbert Lohfink (Hg.), Wohin du auch gehst. FS Franz Josef Stendebach, Stuttgart 2005, 48–56.

ders./Zenger, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg: Herder 2008.

– Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg: Herder 2000.

– Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg: Echter Verlag 1993.

Jacob, Benno, Das Buch Exodus, Stuttgart: Calwer Verlag 1997.

Jankélévitch, Vladimir, Le Pardon, Paris: Aubier-Montaigne 1967. [engl. Forgiveness, Chicago: University of Chicago Press 2005.]

– Pardonner?, in: ders. L'Imprescriptible, Paris: Editions du Seuil 1986, 17–63. [dt. Verzeihen? in: ders. Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 243–282.]

Janover, Michael, The Limits of Forgiveness and the Ends of Politics: Journal of Intercultural Studies 26, 2005, 221–235.

Janowski, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neulirchen-Vluyn: Neukirchener ²2000.

Janowski, J. Christina, Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum „doppelten Ausgang“ des Jüngsten Gerichts: JBTh 9, 1994, 175–218.

Japhet, Sara, 2 Chronik (HThKAT), Freiburg: Herder 2003.

Jennings, Theodore W., Reading Derrida – Thinking Paul. On Justice, Stanford: Stanford University Press 2006.

Jeremias, Jörg, Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.

– Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen: Mohr Siebeck 1996.

Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen: Mohr Siebeck ³1999.

Jürgens, Benedikt, Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext (HBS 28), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2001.

Kimmerle, Heinz, Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg: Junius Verlag 2000.

Knight, Georg A.F., Isaiah 40–55. Servant Theology (International Theological Commentary), Grand Rapids: Wilhelm B. Eerdmans Publishing Company 1984.

Koch, K., Art. אָטָה, In : ThWAT II, 857–870.

– Art. עָוֹן, in: ThWAT V, 1160–1177.

- Köhler, Ludwig*, Theologie des Alten Testaments, Tübingen: .Mohr Siebeck ³1953.
- Konkel, Michael*, Sünde und Vergebung (FAT 58), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Krašovec, Jože*, Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31–34*: ZAW 105, 1993, 428–444.
- Kratz, Reinhard Georg*, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.
- Krauß, Dietrich*, Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von Jacques Derrida (Campus Forschung 830), Frankfurt/New York: Campus Verlag 2001.
- Krog, Antjie*, Country of My Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa, New York: Three Rivers Press 1999.
- Lang, B.*, Art. כפר, in: ThWAT IV, 300–318.
- Levine, Baruch A.*, Numbers 21–36 (The Anchor Bible), New York: Doubleday 2000.
- Lohfink, Norbert*, Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchung zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, Gütersloh: Kaiser 2001, 41–87.
- Lotz, Christian*, The Events of Morality and Forgiveness: From Kant to Derrida: Research in Phenomenology 36, 2006, 255–273.
- Lundbom, Jack R.*, Jeremiah 21–36 (The Anchor Bible), New York: Doubleday 2004.
- Mulder, Martin J.*, 1 Kings 1. 1 Kings 1–11 (Historical commentary on the Old Testament), Leuven: Peeters 1998.

Niehr, Herbert, Das Buch Daniel, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer ⁶2006, 507–516.

Noth, Martin, Das vierte Buch Mose Numeri (ATD 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966.

O’Kennedy, D.F., “And it Shall Be Forgiven Him/Them”. The Concept of Forgiveness in the Pentateuch: OTE 12, 1999, 94–113.

– The Prayer of Solomon (1 Ki 8:22–53): Paradigm for the Understanding of Forgiveness in The Old Testament: OTE 13, 2000, 72–88.

Olson, Dennis T., Numbers (Interpretation), Louisville: John Knox Press 1996.

Otto, E., Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BTh 126) Leuven 1996, 61–111.

Powell, Jason, Jacques Derrida: A Biography, London/New York: Continuum 2006.

Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments I und II, München: Chr. Kaiser Verlag ⁶1982.

Radl, Walter, Art. Vergebung der Sünden I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 651–652.

Remenyi, Matthias, Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft: Communio 23, 2003, 492–512.

Rendtorff, Rolf, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001.

- Riede, Peter*, Vom Erbarmen zum Gericht. Die Visionen des Amosbuches (Am 7–9*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008.
- Rice, Gene*, Nations Under God. A Commentary on the Book of 1Kings (International Theological Commentary), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1990.
- Rorty, Richard*, Is Derrida a Transcendental Philosopher?, in: David Wood (Hg.), Derrida. A Critical Reader, Oxford/Cambridge: Blackwell 1992, 235–346.
- Rose, Martin*, 5. Mose. Teilband 2: Mose 1–11 und 26–34: Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (Zürcher Bibelkommentare), Zürich: Theologischer Verlag 1994.
- Rösel, Martin*, Adonaj – warum Gott „Herr“ genannt wird (FAT 29), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Scheiber, Karin*, Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Schenker, Adrian*, Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern חטאת und אשם (Lev 4–5), in: ders., Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (OBO 172), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 113–122.
- Schmidt, H.-C.*, Die Erzählung vom Goldenen Kalb und das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: S.L. McKenzie/T. Römer (Hg.), Rethinking the Foundations. Historiography in the Acient World and the Bible. FS J. Van Sesters (BZAW 294), Berlin/New York 2001, 311–325.
- Schreiner, Josef*, Jeremia 1–25,14 (NEB.AT 3), Würzburg: Echter 1981.

- Jeremia 25,15–52 (NEB.AT 9); Würzburg: Echter 1984.

- Theologie des Alten Testaments (NEB: Ergänzungsband 1 zum Alten Testament), Würzburg: Echter 1995.

- Schüle, Andreas*, An der Grenze von Schuld und Vergebung. סלח im Alten Testament, in: Jürg Luchsinger (Hg.), „...der seine Lust hat am Wort des Herrn“. FS E. Jenni zum 80. Geburtstag (AOAT 336), Münster: Ugarit-Verlag 2007, 309–329.

- Schmid, Konrad*, Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchung zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, Gütersloh: Kaiser 2001, 9–40.

- Scoralick, Ruth*, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, Freiburg: Herder 2002.

- „JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott ...“ (Ex 34,6). Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. in ihrem Kontext Kap. 32–34, in: Matthias Köckert/Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchung zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, Gütersloh: Kaiser 2001, 88–106.

- Seebass, H.*, Art. פִּשַׁע, in: ThWAT VI, 791–810.

- Seidl, T.*, Art. שָׁגָה/שָׁגָג, in: ThWAT VII, 1058–1065.

- Seybold, Klaus*, Art. Versöhnung, II. Altes Testament, in: RGG 8, 1051–1053.

- Stamm, J.J.*, Art. סלח *slh* vergeben, in: THAT 150–160.

- Steins, Georg*, Amos 7–9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie?, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte

und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger, Freiburg: Herder 2004, 585–608.

– Die Bücher Esra und Nehemia, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer ⁶2006, 263–277.

Striet, Magnus, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick: ThQ 184, 2004, 185–201.

– Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem (QD 169), Freiburg: Herder 1998, 48–89.

Sung, Chong-Hyon, Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzung im Alten Testament und frühen Judentum (WUNT 57), Tübingen: Mohr Siebeck 1993.

Talstra, Eep, Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8,14–61, Kampen: Kok Pharos 1993.

Tück, Jan-Heiner, Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung: Communio 33, 2004, 174–188.

Utzschneider, Helmut, Vergebung im Ritual. Zur Deutung des hattat-Rituals (Sündopfer) in Lev 4,1–5,13, in: R. Riess (Hg.), Abschied von der Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung, Stuttgart/Bonn: 1996, 91–119.

Valentin, Joachim, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997.

Van de Loo, Stephanie, Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven (Theologie und Frieden 38), Stuttgart: Kohlhammer 2009.

Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

Warmuth, G., Art. נקוּ, in: ThWAT V, 591–602.

Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin ⁹1958.

Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg: Herder ³2005.

– Art. Versöhnung III. Theologie- und dogmengeschichtlich, in LThK³ 723–725.

– Art. Versöhnung IV. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 725–726.

– Versöhnung durch Sühne?, in: Josef Blank/ders. (Hg.), Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit 1), Düsseldorf: Pathmos Verlag 1986, 92–117.

Wetzel, Michael/Rabaté, Jean-Michel, Vorwort, in: dies. (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin: Akademie Verlag 1993, V–XI.

Wolfers, Anne-Dominique, Die (Un)-Möglichkeit der Vergebung. Eine Auseinandersetzung mit Vladimir Jankélévitch auf dem Hintergrund jüdisch-französischen Denkens im 20. Jahrhundert. Diplomarbeit eingereicht bei Prof. Dr. J. Werbick am Fachbereich Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 22. Oktober 2001.

Wolff, Hans Walter, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK.AT XIV/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ²1975.

Würthwein, Ernst, Die Bücher der Könige. 1.Kön.17–2.Kön.25 (ATD 11,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.

Zeillinger, Peter, Jacques Derrida: Gott im-Kommen, in: Peter Hardt/Klaus von Stosch (Hg.), Für eine Schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2007, 66–83.

– Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida, Münster: Lit 2002.

ders./Fletcher, Matthias (Hg.), Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Wien: Verlag Turia + Kant 2004.

Zenger, Erich, Die Komposition der Wallfahrtspsalmen Ps 120–134. Zum Programm der Psalterexegese, in: M. Ebner/B. Heininger (Hg.), Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wieder den Strich. FS K. Müller (NTA.NF 47), Münster 2004, 173–198.

– „Es segne dich JHWH vom Zion aus ...“ (Ps134,3). Die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser (BZAW 345/II), Berlin 2004, 601–621.

– Das priester(schrift)liche Werk (P), in: *ders. u.a. (Hg.)*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer ⁶2006, 156–175.

– Die Psalmen, in: *ders. (Hg.)*, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 2004, 1036–1219.

– Der Zion als Ort der Gottesnähe. Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134, in: G. Eberhardt/K.Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 84–114.

Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer ⁶2006.

Zlomislic, Marko, Jacques Derrida's Aporetic Ethic, Lanham: Lexington Books 2007.

Hiermit erkläre ich eidesstattlich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig erarbeitet habe und mich keiner anderen als der in ihr angegebenen Hilfsmittel bedient habe.

Bad Soden, den 20.10.2009



Zurava Kharionov

Lebenslauf

Angaben zur Person

Name: Zuzana Hrašová
Geburtsdatum und -ort: 24. Juli 1975 in Prag
Anschrift: Bismarckstr. 14, 65812 Bad Soden

Schulischer Werdegang

1981–1989: Grundschule Pod Marjánkou, Praha (CZ)
1989–1993: Gymnasium Arabská, Praha (CZ)

Studium

1993–1996: JABOK, Akademie für Sozialpädagogik und Theologie, Praha (CZ), Abschluss im Januar 1997
1996–1998: Studium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau
1998–1999: Theologisches Studienjahr an der Dormition Abbey, Jerusalem (IL)
1999–2002: Studium der Katholischen Theologie an der WWU Münster, Diplom im August 2002
seit Oktober 2002: Promotionsstudiengang in Katholischer Theologie an der WWU Münster.

Beruflicher Werdegang

Oktober 1997 – April 1998: Studentische Hilfskraft im Projekt zu Erstellung einer Bibliographie der Barockscholastik (angesiedelt am Lehrstuhl für Dogmatik der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Passau)
Februar 2000 – September 2002: Studentische Hilfskraft im SFB 493 „Funktion von Religionen in antiken Gesellschaften des Vorderen Orients“ (WWU Münster)
Oktober 2002 – September 2008: Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments (WWU Münster)