

Rauen · Die Zeitlichkeit des Verzeihens

Phänomenologische Untersuchungen

Herausgegeben von

BERNHARD WALDENFELS

Band 31

Verena Rauen

Die Zeitlichkeit des Verzeihens

Zur Ethik der Urteilsenthaltung

Wilhelm Fink

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Umschlagabbildung:
„Light in the Forest“

Meteor aus dem Leonidenregen

© Tony Hallas/Science Faction/Corbis Images

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5752-3

INHALT

Vorbemerkung	9
I. Einleitung: Das Verzeihen als Quellpunkt der ethischen Zeit	11
1. Abriss des Forschungsstandes	19
2. Aufriss der Untersuchung	32
II. Abkehr von der Antizipation: Nietzsche, Cohen, Benjamin	35
1. Verzeihen ohne Souveränität? Die Vorläufer einer hyperbolischen Ethik bei Nietzsche	37
1.1 Der jüdisch-christliche Begriff der Schuld	44
1.2 Die Differenzbildung von Gut und Böse als Ursprung der Schuld	46
1.3 Schuld und Vergebung als moralische Machtmittel	49
1.4 Die Zeitstruktur der Schuldverkettung: Das Ressentiment	57
1.5 Schuld aus Zeit – Erlösung als Zeit?	62
2. Antizipation, Aufschub, Augenblick: Die Zeitstruktur der Versöhnung bei Cohen als Kontrapunkt der Zeitstruktur des Verzeihens bei Benjamin	73
2.1 Die Antizipation bei Cohen	75
2.2 Antizipation und Kontinuität – Struktur von Zeit und Schuld	79
2.3 Versöhnung	82
2.4 Struktur und Wahrnehmung der Zeit bei Cohen im Rückgang auf Kant	88
2.5 Kausalität. Freiheit	94
2.6 Kausalität. Wiederholung	96
2.7 Die ethische Radikalisierung des Begriffs der Antizipation	97
2.8 Antizipation und Wiederholung. Versöhnung und Ethik	100

2.9 Wiederholung der <i>metanoia</i> : Moment des Verzeihens	107
3. Aufschub und Augenblick: Die Zeit des Verzeihens bei Benjamin	110
3.1 Die Unendlichkeit der Sprache und die Zeit des Verzeihens	112
3.2 Die Zeit der Vergebung und der Aufschub: Vergebung ohne Versöhnung	119
3.3 Die Zeit der Vergebung: Nicht-Vollstreckung des Urteils	125
3.4 Die „gnädige Fügung des Fragments“: Vollzugsform der Vergebung?	134
III. Das „Zeitwort verzeihen“: Die Zeitlichkeit des Verzeihens bei Heidegger	147
1. Zeitlicher Verzicht und sprachliches Entsagen	147
2. Das Problem der Schuld beim frühen Heidegger – Das Rätsel des Seins beim späten Heidegger	151
2.1 Dasein auf Kredit: Das Problem der Schuld in <i>Sein und Zeit</i>	151
2.2 Der Kredit des Daseins und das Rätsel des Seins	155
2.3 Gelassenheit und Entscheidungslosigkeit der Situation	160
3. Verzicht und Gnade	171
3.1 Das „Zeitwort verzeihen“ – Dichtung als Sprache des Entsagens	173
3.2 Wiederholung als Zeitbezug des „Nicht“	177
4. Das „Zeitwort verzeihen“ und das Wesen der Sprache: Entsagen	181
4.1 Die Dichtung als „diss unschuldigste aller Geschäfte“	188
4.2 Die Grammatik des Verzeihens. Gabe und Antwort	200
4.3 Die unverhoffte Gabe	206
4.4 Das „Zeitwort verzeihen“ – Verzeihen als Symbiose aus Zeit und Sprache	212

IV. Ereignis und Wiederholung: Verzeihen und das Unverzeihliche bei Derrida und Jankélévitch	217
1. Das Unverzeihliche und das Unverjährbare. Die absolute Schuldverkettung der Zeit bei Jankélévitch	217
1.1 Zeit des Verzeihens zwischen Ideal und geschichtlicher Umsetzung	218
1.2 Das Unverzeihliche	225
1.3 Das Unverjährbare und die Zeit der Schuld	228
1.4 Das Verzeihen und die Möglichkeit der Erzählung	233
2. Die Zeitstruktur des Verzeihens und die <i>Nicht-Gabe</i> bei Derrida	239
2.1 Sprache und Zeit als Dimensionen der Aporetik des Verzeihens	239
2.2 Verzeihen als Gerechtigkeit jenseits des Rechts?	249
3. Der Verrat der Literatur und die Zeit des Verzeihens	260
3.1 Die Aporie des verratenen Schweigens	262
3.2 Verzeihen als Ereignis der Literatur. Das Problem des Zirkels	269
3.3 Die Unterbrechung des Zirkels und die Gabe der Literatur	276
3.4 Das Unwiederholbare und die unverzeihliche Zeugenschaft	282
3.5 Die Nicht-Gabe – Zeitstruktur des Nicht-Verzeihens	286
3.6 Die Grammatik des Verzeihens: Die Dativbewegung der Gabe	296
3.7 Der zeitliche Verzicht: Nicht-Geben und Nicht-Verzeihen	301

V. Verzeihen als Werk der Zeit: Umkehr, Alterität und Wiederanfang bei Levinas	305
1. Der diskontinuierliche Augenblick des Wiederanfangs in <i>Totalität und Unendlichkeit</i>	309
1.1 Umkehrbarkeit. Das Verzeihen als Quellpunkt der ethischen Zeit	323
2. Exteriorität und Diskontinuität: Ausgangsmomente einer ethischen Zeit des Verzeihens	327
2.1 Die Unverzeihlichkeit der Anklage und die Zeit des Verzeihens	338
VI. Résumé: Zusammen leben in Zeiten des Verzichts	351
Bibliografie	359

VORBEMERKUNG

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Version einer Dissertation, die im Juni 2013 in einer *Cotutelle de thèse* zwischen der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum und dem Département de Philosophie der Université Paris IV, Sorbonne, verteidigt wurde. Die Dissertation wurde mit einem „Preis an Studierende“ der Ruhr-Universität Bochum ausgezeichnet.

Die Arbeit an dieser Dissertation wurde durch Stipendien der Research School der Ruhr-Universität Bochum, der Deutsch-Französischen Hochschule in Saarbrücken und dem Department of German and Romance Languages and Literatures der Zanvyl Krieger School of Arts and Sciences der Johns Hopkins University in Baltimore unterstützt. Außerdem wurde die *Cotutelle* in Kooperation mit den Archives Husserl und dem Département de Philosophie der Ecole Normale Supérieure in Paris durchgeführt.

Ich möchte mich an dieser Stelle herzlich bei denjenigen Personen bedanken, die mich bei dieser Arbeit unterstützt haben, insbesondere bei meinen beiden Erstgutachtern Marc Crépon von der Ecole Normale Supérieure Paris und Alexander Haardt von der Ruhr-Universität Bochum. Außerdem gilt mein Dank den weiteren Gutachtern der Dissertation, die ebenfalls bei der Verteidigung in Bochum anwesend waren: Danielle Cohen-Levinas (Université Paris IV, Ecole Normale Supérieure Paris), Käte Meyer-Drawe (Ruhr-Universität Bochum), Kurt Röttgers (FernUniversität in Hagen), Frédéric Worms (Ecole Normale Supérieure Paris). Mein Dank gilt außerdem Rochelle Tobias von der Johns Hopkins University in Baltimore.

Meinen ganz besonderen Dank für seine unvergleichliche Geduld und Unterstützung richte ich an Timm.

Für Madeline, Emelie und Greta

„Ne pardonne pas. Le pardon accuse avant de pardonner ; accusant, affirmant la faute, il la rend irrémissible, il porte le coup jusqu'à la culpabilité ; ainsi, tout devient irréparable, don et pardon cessant d'être possibles.“

„Vergib nicht. Die Vergebung klagt an, bevor sie vergibt; anklagend, den Fehler bekräftigend, macht sie ihn unverzeihlich, führt den Schlag bis zur Schuld; so wird alles unheilbar, Gabe und Vergeben hören auf, möglich zu sein.“

Blanchot, Maurice, *Die Schrift des Desasters*, übers. v. Gerhard Poppenberg u. Hinrich Weidemann, München 2005, S. 70.
Original: *L'Écriture du Désastre*, Paris 1980, S. 89.

I. EINLEITUNG: DAS VERZEIHEN ALS QUELLPUNKT DER ETHISCHEN ZEIT

Verzeihen bedeutet Verzicht. Als ein Verzicht auf Tilgung von Schuld bildet das Verzeihen den Quellpunkt der ethischen Zeit.

Die hier vorliegende Studie schreibt die Geschichte des Begriffs Verzeihen um, indem sie das Verzeihen seiner traditionellen Bedeutung eines moralischen Aktes enthebt. Sie zeigt auf, inwiefern das Verzeihen, jenseits der trügerischen Souveränität moralischer Handlungen, *zu einer Reformulierung des Begriffs der ethischen Zeit führt*. Diese Reformulierung der Zeit ermöglicht eine *ethische Intervention* in den Schuldzusammenhang der kontinuierlichen Zeit der Geschichte, auf deren Grundlage ethische Handlungen, die neu und nicht durch eine vorherige Schuld determiniert sind, überhaupt erst ermöglicht werden.

Während das Verzeihen¹ in der französischen Philosophie des 20. Jh. auf der Grundlage der etymologischen Verwandtschaft der Wörter *pardon* und *don* oftmals im Zusammenhang mit der Phänomenologie der Gabe beschrieben wird, wird für diese Arbeit, über diese Bedeutungsdimension hinausgehend, ein bestimmtes Verständnis von Verzeihen zu Grunde gelegt, das in der deutschen Philosophie eine wichtige Rolle spielt. Ausgehend von der etymologischen Verwandtschaft der Begriffe „verzeihen“ und „verzicht-

¹ Die Begriffe „vergeben“ und „verzeihen“ werden in dieser Arbeit synonym verwendet und werden im Wörterbuch der Gebrüder Grimm ebenfalls als Synonyme aufgefasst. Dennoch wird das Wort „Vergebung“ häufiger im Bereich religiöser Kontexte verwendet und dort dem Verzeihen vorgezogen (diese Unterscheidung folgt ebenfalls dem Artikel *Verzeihen*, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 25 = Bd. 12, Abt. 1, u. a. bearbeitet v. W. Lückner u. d. Arbeitsstelle d. Dt. Wörterbuchs zu Berlin, Leipzig 1956, S. 2512-2539, S. 2527). Trotz ihrer Synonymität ist außerdem auf die unterschiedliche Etymologie der beiden Begriffe hinzuweisen, da „vergeben“ den Wortstamm „Gabe“ enthält und damit eigentlich als Übersetzung näher an den französischen oder englischen Bezeichnungen *pardon/don* und *forgiveness/gift* steht, als das Wort „verzeihen“, das seiner Etymologie nach mit „Verzicht“ verwandt ist.

ten“ hat Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*² das Verzeihen als einen Verzicht auf die Tilgung einer bestehenden Schuld beschrieben, die er ganz dezidiert von der Synthese der Versöhnung unterscheidet. Indem dieser Verzicht des Verzeihens sich nicht positiv in der Ausführung eines Aktes, sondern privativ in der Enthaltung von Urteilen, Handeln und Sprechen vollzieht, kann er nicht durch die normative Moralphilosophie, sondern nur durch die Deskription der *zeitlichen Struktur dieses Verzichts* dargestellt werden.

Besonders deutlich ist das Problem des Verzichts in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geworden, wo der Diskurs des Verzeihens durch die explizit gewordene Aporie des Unverzeihlichen einen Bruch erfährt. Wie soll, so lautet die Frage in der Philosophie nach 1945, angesichts des Unverzeihlichen, d.h. angesichts einer Schuld, die in ihrer Schwere jegliches Mittel ihrer Tilgung transzendiert, überhaupt noch auf die Tilgung von Schuld verzichtet, also verziehen werden?

Durch diese Aporie wird jedoch noch nicht das gesamte Ausmaß des Problems deutlich. Denn der Diskurs des Unverzeihlichen tangiert nicht nur die historische Dimension der *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*, die jegliche traditionelle Möglichkeit der Tilgung von Schuld, insbesondere die Möglichkeit juridischer Strafe, inadäquat erscheinen lassen. Vielmehr noch besteht das eigentliche Problem des Verzeihens in der Notwendigkeit der *Reformulierung des Begriffs der Zeit*. Während der Zeit der Schuld und der Strafe eine ökonomische, chronologische Struktur eines linearen Nacheinanders quantifizierbarer Zeiteinheiten zu eigen ist, durch die, wie insbesondere in einem bekannten Fragment des Anaximander³ deutlich wird, jedem Entstehen auch ein Vergehen entspricht, ist die Zeit des Verzeihens von völlig anderer Struktur.

Die Zeit des Verzeihens interveniert in den Schuldzusammenhang von Entstehen und Vergehen. Sie schiebt, wie insbesondere

² Vgl., Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, eingel. v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 441.

³ Das Fragment des Anaximander: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“ (Kranz, Walther (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Bd. 1, Zürich 2004, hier Fragment 12 B 1, S. 89.)

Walter Benjamin in seinem Fragment „Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt“⁴ aufgezeigt hat, die Vollstreckung des Urteils über eine Schuld auf. Zudem ermöglicht die Zeit des Verzeihens ethisch relevantes, da originäres und nicht von einer vorherigen Schuld abhängiges Handeln.

Die nicht ökonomische Struktur von Zeit, in der ein Verzicht auf Tilgung von Schuld seine wichtigste Gestaltungsform findet, wurde im Diskurs des Verzeihens immer wieder thematisiert. Trotzdem bildet dieser Themenkomplex in der bisherigen Forschungsliteratur immer noch ein Desiderat. Die vorliegende Studie wird daher drei wesentliche zeitliche Figuren herausarbeiten, die den Diskurs des Verzeihens geprägt haben: die Bewegung von der Antizipation zum Aufschub, der diskontinuierliche Augenblick des Ereignisses und die Simultanität von Wiederholung und Alterität.

Die Antizipation wird im Diskurs des Verzeihens insbesondere im jüdisch-christlichen Messianismus deutlich. Dabei erfolgt jedoch eine Unterscheidung zwischen dem christlichen und dem jüdischen Diskurs. Während der Messianismus im Christentum⁵,

⁴ Benjamin, Walter, „Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt“, in: ders., *Fragmente. Autobiographische Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV, Frankfurt/M. 1985, S. 97-98.

⁵ Die Verwendung des Begriffs „Christentum“ folgt hier den im folgenden noch weiter thematisierten Ausführungen Hermann Cohens, der in seinem Spätwerk dargelegt hat, dass die ewige Verdammnis ein Charakteristikum des Christentums sei, da die Idee der Höllestrafe in der jüdischen Tradition so keine Rolle spiele. Es ist jedoch an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus diesbezüglich noch weiter zu unterscheiden wäre, wie es etwa Max Weber in seiner „protestantischen Ethik“ getan hat. Weber hebt hervor, dass der Protestantismus, insbesondere der Calvinismus, sich dadurch vom Katholizismus unterscheide, dass die Idee einer „Manipulierung“ der Strafgerechtigkeit Gottes durch das Bußsakrament oder den bereits von Luther kritisierten Ablasshandel in der protestantischen Tradition so nicht mehr möglich gewesen sei. Gottes sogenannte „Gnadenwahl“ sei prinzipiell nicht von individuellen Handlungen abhängig, sondern richte sich auf die Auserwähltheit des Individuums, die sich nur durch eine systematisch „gottgerechte“, d.h. asketische und arbeitsame Lebensführung äußere. So schreibt Weber zum Problem der „Gnadenwahl“: „Gottes Gnade ist, da seine Ratschlüsse unwandelbar feststehen, ebenso unverlierbar für die, welchen er sie zuwendet, wie unerreichbar für die, welchen er sie versagt.“ (Vgl., Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hrsg. v. Dirk Kaesler, 3. Aufl., München 2010, S. 145.)

Trotz dieser genannte Differenzierung folgt die hier vorliegende Arbeit der Argumentation Cohens, der darlegt, dass im jüdischen Messianismus das Paradigma des Friedens vorherrscht, während das „Christentum“ eine kommende Strafgerechtigkeit (unter anderem repräsentiert durch den Gedanken der Höl-

wie insbesondere Nietzsche im *Antichrist* dargelegt hat, die Idee eines Jüngsten Gerichts evoziert, in dem die diesseitige Strafökonomie im Jenseits verewigt und zu einem der wichtigsten Mittel kirchlicher Machtinteressen (vgl. bspw. den Ablasshandel) wird, ist das Problem der Antizipation in der jüdischen Tradition vollkommen auf eine bevorstehende Auflösung der irdischen Strafökonomie in der unbedingten Versöhnung mit Gott ausgerichtet (denn die Idee der Höllenstrafe bzw. der ewigen Verdammung ist hier nicht vorherrschend). Diesen Aspekt hat insbesondere Hermann Cohen in seinem Spätwerk dargelegt, indem er den Gedanken der Versöhnung als das Grundprinzip des jüdischen Messianismus ausweist und zugleich darlegt, wie durch die Kraft der Umkehr von einer individuellen Schuld, der sogenannten *metanoia*, das Individuum als ein frei handlungsfähiges Ich überhaupt erst entstehen kann, indem es nach einem Zustand strebt, der jenseits eines ökonomischen Verständnisses von Strafgerechtigkeit liegt. Diese Gerechtigkeit jenseits des Rechts, die Cohen als das Ziel individuellen Strebens aufzeigt, heißt Frieden.

Während die Antizipation des Friedens bei Cohen die zukünftige Versöhnung in Aussicht stellt, deutet Walter Benjamin, dessen Arbeit durch Cohens Denken beeinflusst ist, eine zeitliche Struktur des Verzeihens an, die jedoch nicht in erster Linie durch die Antizipation, sondern durch den Aufschub gekennzeichnet ist. Indem für Benjamin die Zeit des Verzeihens ganz dezidiert diejenige des Aufschubs zwischen einer Verfehlung und der Vollstreckung eines Urteils über diese Verfehlung ist, verlagert er das Problem der Verzeihung von der Antizipation einer zukünftigen Versöhnung auf den gegenwärtigen Aufschub einer ökonomischen Vergeltung, der gegenwärtiges Handeln als ein ethisch bedeutsames, da nicht von einer vorherigen Schuld bestimmtes Handeln ermöglicht. Die bereits bei Hegel thematisierte Unterscheidung zwischen dem Verzeihen als einem Verzicht auf die Tilgung einer Schuld bzw. auf die Vollstreckung eines Urteils und der Versöhnung als einer bevorstehenden Synthese wird dabei auch bei Benjamin wieder zum Thema, indem er dezidiert festhält, dass die *Zeit des Verzeihens zwar zur Vergebung, aber nicht zur Versöhnung führen kann*.

Die Bedeutung der Zeit des Verzeihens für eine ethisch relevante Gegenwart, in der es möglich wird, unabhängig von vorheriger

lenstrafe) als Charakteristikum des Messianismus ansehe, da eine weitere Ausdifferenzierung den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit sprengen würde.

Schuld zu handeln, wird von Benjamin insbesondere in seinen literaturtheoretischen Essays zu Kafka vorgezeichnet, jedoch auf theoretischer Ebene nicht weiter ausgeführt.

Die entscheidende Zusammenführung des Verzeihens mit einer Zeit des Verzichts vollzieht Martin Heidegger, der in seinen Vorträgen „Das Wesen der Sprache“ (1957/58) und „Das Wort“ (1958), mit Bezug auf das Gedicht „Das Wort“ von Stefan George, den Verzicht durch das „Zeitwort verzeihen“ als einen Verzicht auf „das Wort“ im Sinne eines Werkzeugs der Sinnvermittlung beschreibt.⁶ Dabei weist er das Verzeihen als eine Interdependenz aus zeitlichem Verzicht und sprachlichem Entsagen aus und setzt es in den Kontext der in seinen Arbeiten virulenten Begriffe des Verzichts, der Gelassenheit und des Entsagens. So entwickelt er bereits in seinen frühen Vorlesungen zur Phänomenologie der Religion sowie zu Augustinus und Meister Eckehart den Bezug zwischen dem zeitlichen Verzicht (den er in seinem Spätwerk explizit als Verzeihen bestimmen wird) und dem kairologischen Begriff einer Entscheidungslosigkeit der Situation. Diese Entscheidungslosigkeit der Situation entspricht dem Zeitmodell des Kairos, das, wie Otto Pöggeler es formuliert hat, „auf des Messers Schneide“⁷, also *vor* die konkrete Wahl einer Entscheidungsmöglichkeit stellt. Angesichts der konkret getroffenen Wahl der Entscheidung, die Heidegger in §58 von *Sein und Zeit* als Ursache der Schuld bestimmt, eröffnet sich somit durch die Situation des Kairos ein *Spielraum der Unentschiedenheit*, der konkrete Entscheidungen überhaupt erst ermöglicht.

In Heideggers Hölderlin-Lektüren wird dieses Moment der in den frühen Vorlesungen bereits entwickelten Situation der Unentschiedenheit dann zu einem wesentlichen Bezugspunkt. Denn Heidegger greift eine Formulierung Hölderlins auf, der die Dichtung als „diss unschuldigste aller Geschäfte“⁸ bezeichnet, um aufzuzei-

⁶ Vgl., Heidegger, Martin, „Das Wesen der Sprache“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, hrsg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Bd. 12, Frankfurt/M. 1985, S. 147-204, S. 158, sowie: ders., „Das Wort“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, a.a.O., S. 205-226, S. 219.

⁷ Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 36.

⁸ Hölderlin, Friedrich, Brief an die Mutter, Januar 1799, Brief Nr. 173, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 6, hrsg. v. Adolf Beck, Stuttgart 1954, S. 311. Heidegger zitiert diese Stelle in: Heidegger, Martin, „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“, in: ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1951, S. 31-47, S. 33.

gen, dass die Sprache der Dichtung diejenige ist, die, jenseits eines Verständnisses der Sprache als „Werkzeug“ zur Vermittlung von Sinn, einen Spielraum der Unentschiedenheit und somit der Unschuld eröffnet. Diese Dimension der Unschuld überträgt er in eine *Grammatik des Verzeihens*, indem der im Zusammenhang mit George angesprochene „Verzicht auf das Wort“ sich in den Hölderlinlektüren bereits durch eine Verschiebung des Nominativs des Wortes in den Akkusativ des Gegenstands des Verzichts abzeichnet. Dieser Verzicht, den Heidegger im Hinblick auf Hölderlin als ein „Sichversagen“⁹ bzw. „Sich-loslassen“¹⁰ bezeichnet, führt in letzter Konsequenz zu einem Verzicht des Nominativs des Subjekts auf sich selbst, indem es sich in die Struktur des Akkusativs umwendet. Diese im Folgenden als *Grammatik des Verzeihens* bezeichnete Bewegung charakterisiert Heidegger in den Hölderlinlektüren durch die Begriffe des Danks, der Antwort und der unverhofften Gabe. Somit zeichnet Heidegger bereits vor Levinas eine ethische Dimension der grammatischen Wendung des Akkusativs aus, die er durch die Bewegung des „Sichversagens“ kennzeichnet und die konstitutiv für das im Spätwerk explizit benannte „Zeitwort verzeihen“ als eines Verzichts ist. Demnach findet sich die Kernbedeutung des Verzeihens als eines Quellpunkts der ethischen Zeit, die sich im Verzicht zeitigt, bereits bei Heidegger.

Jedoch wird die Tragweite der Bedeutung einer Zeit des Verzeihens für die Ethik erst durch einen Blick in die französische Philosophie nach 1945 weitreichend entfaltet, indem sich insbesondere Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida und Emmanuel Levinas dem Problem des Verzeihens angesichts des Unverzeihlichen widmen.

Das Unverzeihliche, verstanden als eine Schuld, die die Möglichkeit souveränen Handelns und Sprechens in Frage stellt und den Machtbereich juridischer Vergeltung transzendiert, bildet einerseits einen Bruch im Diskurs des Verzeihens, aber andererseits kristallisiert sich durch dieses Phänomen die wesentliche Bewandnis des Verzeihens als einer ethischen Zeit heraus. Denn das Verzeihen wird in diesem Kontext als eine Figur der Zeit beschrieben.

⁹ Heidegger, Martin, „Das Wort“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, a.a.O., S. 219.

¹⁰ Heidegger, Martin, „Aufzeichnungen und Entwürfe. Hölderlins Dichtung ein Geschick [1945-1946]“, in: ders., *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, hrsg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt/M. 2000, S. 356.

ben, die den Schuldzusammenhang zum Zwecke einer ethisch relevanten Gegenwart restrukturiert. Dabei gibt es gleich mehrere Autoren, die das Verzeihen als etwas absolut Neues, als ein diskontinuierliches Ereignis thematisieren, das in den Zusammenhang der Schuld interveniert und einen neuen Anfang ermöglicht, ohne dabei jedoch eine vergangene Schuld vergessen zu machen. So hat beispielsweise Vladimir Jankélévitch das Verzeihen als „Diskontinuität“ bezeichnet (in „Le pardon“), während Jacques Derrida das Verzeihen des Unverzeihlichen als eine „Gabe“ beschreibt und damit als ein Ereignis, das unvorhergesehen in die gegebene ökonomische Struktur des Schuldzusammenhangs einbricht und Zeit für eine neue Erzählung gibt (u. a. in *Donner le temps*).

Einen entscheidenden Ansatz bietet auch Emmanuel Levinas, der in *Totalité et infini* die Zeit des Verzeihens als einen Wiederanfang beschreibt. Diese Zeitstruktur des Wiederanfangs entwickelt Levinas unter Abgrenzung von Husserls Konzept einer synthetischen Zeit, Bergsons Begriff der kontinuierlichen Dauer und der Zeitlichkeit der Schuld in Heideggers phänomenologischer Darstellung der Zeitigung des Daseins durch die Wahl (*Sein und Zeit*), indem die unendliche Zeit des Wiederanfangs durch die ethische Beziehung zum Anderen und den durch sie konstituierten diskontinuierlichen Augenblick einer nicht-synthetischen Zeit ermöglicht wird. Der Zusammenhang zwischen dem sich immer wiederholenden Wiederanfangen und der Transzendenz des Anderen, der durch seine absolute Alterität diesen Wiederanfang ermöglicht, bildet eine Brücke zwischen einer vorherigen Schuld (die bei Levinas unwiderruflich mit dem *Ich* verbunden ist), die jedoch durch den Wiederanfang nicht annihiliert, sondern erinnert wird, und einer Gegenwart, in der ethisch bedeutsames, d. h. von vorheriger Schuld unabhängiges, Handeln überhaupt erst ermöglicht wird.

Viele der bedeutenden Elemente der diskontinuierlichen Struktur des Wiederanfangs einer Zeit des Verzeihens finden sich bereits in seinem traditionellen Diskurs. So taucht der Zusammenhang zwischen der Wiederholung und der Erlösung vom Schuldzusammenhang beispielsweise bei Hermann Cohen auf, der explizit darlegt, wie die stetige Wiederholung des Kippurrituals den menschlichen Horizont der Sittlichkeit innerhalb der Geschichte angesichts der transzendenten Versöhnung mit Gott vorzeichnet. Darüber hinaus beschreibt Friedrich Nietzsche die Deplatziierung der moralischen Grundopposition von Gut und Böse in der Um-

wertung der Werte durch eine Struktur von Zeit, die keine rechnerische Zeit des Ressentiments, sondern eine Zeit der ewigen Wiederkunft ist, innerhalb derer der moralische Akt des Verzeihens, der die Grundopposition von Gut und Böse zur Voraussetzung hat, obsolet wird. Vor dem Hintergrund dieser Tradition soll die zeitliche Struktur des Verzeihens als eines Verzichts auf Tilgung von Schuld dorthin geführt werden, wo sich das Verzeihen als ein moralischer Akt selbst transzendiert und zu einem Phänomen wird, das nur noch deskriptiv, nicht jedoch normativ beschrieben werden kann, als eine nicht ökonomisch verstandene ethische Zeit. Der *Verzicht auf das Verzeihen* selbst ist es also, der in dieser Arbeit letztendlich auf dem Spiel stehen wird – so, wie ihn etwa Maurice Blanchot in der repetitiven literarischen Struktur seiner *Écriture du Désastre* fordert:

„Vergib nicht. Die Vergebung klagt an, bevor sie vergibt; anklagend, den Fehler bekräftigend, macht sie ihn unverzeihlich, führt den Schlag bis zur Schuld; so wird alles unheilbar, Gabe und Vergeben hören auf, möglich zu sein.“¹¹

Indem das Verzeihen als eine ethische Zeit die Möglichkeit eines von vorheriger Schuld unabhängigen Handelns angesichts der schuldhaften Konflikthaftigkeit menschlicher Geschichte eröffnet, bildet es eine entscheidende Grundlage des Zusammenlebens. So hat Jacques Derrida, wie im abschließenden Résumé der hier vorliegenden Studie gezeigt werden wird, in einem Beitrag zum Thema „Vivre ensemble“ die ethische Zeit des Verzeihens unter Bezugnahme auf das bereits angeführte Fragment „Zur Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt“ von Walter Benjamin in Unterscheidung von der synthetischen Versöhnung als ein Grundmoment des Zusammenlebens bezeichnet. Damit greift Derrida den traditionellen und insbesondere von Cohen bereits als Gerechtigkeit jenseits des Rechts ausgewiesenen Topos des Friedens der Versöhnung auf, modifiziert diesen jedoch im Hinblick auf die der Differenz und Partikularität menschlicher Lebenszusammenhänge Rechnung tragende Notwendigkeit des Zusammenlebens angesichts differenter und partikularer Lebenskontexte. Dieses Zusammenleben, das durch die Grundlage einer ethischen Zeit des Verzeihens konstitu-

¹¹ Blanchot, Maurice, *Die Schrift des Desasters*, übers. v. Gerhard Poppenberg u. Hinrich Weidemann, München 2005, S. 70. Original: *L'Écriture du Désastre*, Paris 1980, S. 89.

iert wird, gründet sich nicht mehr auf einem Absolutheitsanspruch synthetischer Versöhnung, sondern auf den auf Differenz und Partikularität rekurrierenden Begriff des Verzeihens als einer ethischen Zeit des Verzichts und der Urteilsenthaltung.

1. Abriss des Forschungsstandes

Der gegenwärtige Forschungsstand weist zum Thema der *Zeitlichkeit* des Verzeihens noch große Lücken auf. Zwar weisen einige Artikel und Monographien auf die Bedeutung der Zeit für das Verzeihen hin, jedoch binden sie das Verzeihen letztlich immer an einen moralischen Akt zurück und ignorieren dabei weitgehend eine für dieses Thema unerlässliche systematische Unterscheidung zwischen dem nicht-synthetischen Verzeihen im Sinne eines Verzichts und der synthetischen Versöhnung.

Hinzuweisen ist jedoch auf die im Verlauf dieser Arbeit noch weiter diskutierten Aufsätze von Robert Bernasconi¹², John D. Caputo¹³ sowie Christian Lotz¹⁴. Auch Käte Meyer-Drawe¹⁵ und Klaus Michael Kodalle¹⁶ haben für eine phänomenologische Erfassung des Begriffs Verzeihen wichtige Beiträge geleistet, die in den folgenden Kapiteln noch aufgegriffen werden. Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf den Aufsatz von Marc Crépon¹⁷, der insbesondere die Bedeutung der Sprache für den Begriff des Verzeihens

¹² Bernasconi, Robert, „Hegel and Levinas. The Possibility of Forgiveness and Reconciliation“, in: *Archivio di Filosofia*, Nr. 54, 1986, S. 325-346.

¹³ Caputo, John D., „The Time of Giving, the Time of Forgiving. The Aporia of Forgiveness“, in: Wyschogrod, Edith, Jean-Joseph Goux und Eric Bynton (Hg.), *The Enigma of Gift and Sacrifice*, New York 2002, S. 117-147.

¹⁴ Lotz, Christian, „The Events of Morality and Forgiveness. From Kant to Derrida“, in: *Research in Phenomenology*, Nr. 36, 2006, S. 255-273.

¹⁵ Meyer-Drawe, Käte, „Vergeben und Vergessen? Eine Redensart unter Verdacht“, in: *Psychotherapie & Sozialwissenschaft. Zeitschrift für qualitative Forschung und klinische Praxis*, Nr. 11/1, 2009, S. 103-118.

¹⁶ Kodalle, Klaus-Michael, *Annäherung an eine Theorie des Verzeihens*, Mainz 2006. Siehe auch Anmerkung 30.

¹⁷ Crépon, Marc, „Les langues du pardon. Note sur l'éthique hyperbolique“, in: Darmon, J. C., *Le moraliste, la politique et l'histoire de la Rochefoucauld à Derrida*, Paris 2007, S. 226-238.

bei Derrida untersucht. Die Studie von Astrid Deuber-Mankowsky¹⁸ erhellt die Problematik der Versöhnung bei Hermann Cohen und geht auch auf die zentrale Verbindung zwischen dem Denken Cohens und Walter Benjamins ein.

Für die Frage nach der Unverzeihlichkeit der Schuld nach 1945 ist insbesondere auf die 1946 gehaltene Vorlesung von Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, zu verweisen. Jaspers leitet diese durch das Problem ein, nach der Unwiderruflichkeit des Geschehenen weiter zusammenzuleben, verursacht durch die beinahe nicht zu bewältigende Schwierigkeit der Suspendierung reaktiver Gefühle:

„Wir müssen die Bereitschaft zum Nachdenken wieder herstellen gegen die Neigung, alles gleichsam in Schlagzeilen plakatiert schon fertig zu haben. Dazu gehört, daß wir uns nicht berauschen in Gefühlen des Stolzes, der Verzweiflung der Empörung, des Trotzes, der Rache, der Verachtung, sondern daß wir diese Gefühle auf Eis legen und sehen, was wirklich ist. Wir müssen solche Gefühle suspendieren (...).“¹⁹

Weiterhin hinterlässt Jean Améry's Werk, insbesondere die 1966 veröffentlichte Essaysammlung *Jenseits von Schuld und Sühne*, ein biographisch-literarisches Zeitzeugnis dessen, was sich „jenseits von Schuld und Sühne“ der Möglichkeit der Vergeltung entzieht und, wie er einleitend feststellt, die Möglichkeit objektiver Repräsentation überschreitet:

„Bald zwang sich die Methode auf. Hatte ich noch in den ersten Zeilen des Auschwitz-Aufsatzes geglaubt, ich könne behutsam und distanziert bleiben und dem Leser in distinguierter Objektivität gegenüberzutreten, mußte ich nun erfahren, daß es einfach unmöglich war. Wo das Ich durchaus hätte vermieden werden sollen, erwies es sich als der einzig brauchbare Ansatzpunkt.“²⁰

Bemerkenswert ist auch der Aufsatzband *Le pardon*, herausgegeben von Olivier Abel, der unter anderem Gespräche mit Julia Kristeva, Jean Baudrillard, Stanislas Breton und Pierre Legendre enthält.²¹ Des Weiteren sind im deutschsprachigen Raum kürzlich die Monographie von Verena Lemcke zum Begriff Verzeihen bei Vla-

¹⁸ Deuber-Mankowsky, Astrid, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000.

¹⁹ Jaspers, Karl, *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946, S. 15.

²⁰ Améry, Jean, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, S. 15f.

²¹ Vgl., Abel, Olivier (Hg.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris 1992.

dimir Jankélévitch²² sowie eine umfangreiche Studie von Thomas Dürr zum Verzeihen bei Hannah Arendt²³ erschienen. Zum Begriff der Versöhnung bei Paul Ricœur sei an dieser Stelle auf den kürzlich erschienen Band *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen*²⁴, herausgegeben von Burkhard Liebsch, verwiesen. Eine kurze aber präzise Einführung in die Bedeutung des Begriffs Verzeihen für die normative Moralphilosophie bietet die Monographie *Das Verzeihen* von Mariano Crespo²⁵.

Das Verzeihen, verstanden als ein Verzicht auf Tilgung einer bestehenden Schuld, ist ein jüdisch-christliches Konzept. Im Gegensatz dazu steht etwa das antike Konzept der Entschuldigung, im Sinne einer Mit-Einsicht (*syngnome*), durch die der „Schuldige“ für eigentlich nicht schuldig erklärt wird²⁶. Dennoch scheint gerade in der christlichen Tradition der Diskurs des Nicht-Verzeihens, bzw. der Nicht-Gewährung göttlicher Gnade, einen Schatten auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15) als einer Urszene des christlichen Verzeihens zu werfen. So stellt Augustinus' um 397 verfasster Text „Verschiedene Probleme, an Simplician“²⁷ einen Einschnitt in der christlichen Gnadenlehre dar, denn hier entsteht, wie Kurt Flasch als Herausgeber feststellt, „die Einsicht, daß kein philosophischer Wahrheitswille und keine Handlung nach den allgemeinen Maßstäben spätantiker Ethik auf die Gnade vorbe-reiten oder sie gar auf sich ziehen können. Wie immer wir handeln,

²² Lemcke, Verena, *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*, Würzburg 2008.

²³ Dürr, Thomas, *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*, Freiburg, München 2009.

²⁴ Liebsch, Burkhard (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010.

²⁵ Crespo, Mariano, *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Heidelberg 2002.

²⁶ Vgl., Oeing-Hanhoff, Ludger, *Metaphysik und Freiheit*, hrsg. v. Theo Kobusch und Walter Jaeschke, München 1988; Metzler, Karin, „Der Griechische Begriff des Verzeihens: Untersucht am Wortstamm *syngnome* von den ersten Belegen bis zum vierten Jahrhundert n. Chr.“, in: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament*, 2. Reihe, Bd. 44, Tübingen 1991; Gaiser, Konrad, „Griechisches und christliches Verzeihen: Xenophon, Kyropädie 3,1, 38-40 und Lukas 23, 34a“, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik*, u. a. hrsg. v. W. Kraus, Beiheft 8, Latinität und alte Kirche, Wien, Köln, Graz 1977.

²⁷ Vgl., Flasch, Kurt, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397*, 2. Aufl., Mainz 1995.

Gott begnadet, wen er will.“²⁸ Der Aspekt, dass der Mensch eigentlich durch die Erbschuld von je her schuldhaft und deshalb verdammt ist und der göttlichen Gnade *bedarf*, die er durch sein Handeln weder herbeiführen noch abwenden kann, lässt das Verzeihen im Horizont einer *per se schuldhaften conditio humana* zu einem virulenten Thema in der Sekundärliteratur werden.

So stellt beispielsweise Robert Spaemann in seiner 1989 erschienenen Monographie *Glück und Wohlwollen* eine Verknüpfung zwischen einer theologischen und einer philosophischen Perspektivierung des Verzeihens her, indem er deutlich macht, dass das Problem des Verzeihens im Kontext einer *conditio humana* gesehen werden muss, die als eine *ontologische Anomalität* zu durchschauen ist. Die Anomalität geht zurück auf die Erbsündenlehre, nach der jeder Einzelne von je her bereits schuldig, d.h. der Erbsünde verfallen ist. Spaemann zeigt u. a. auf, wie sich beispielsweise in der Philosophie Heideggers das Problem der Verfallenheit des Daseins als ein Versuch interpretieren ließe, die Erbsündenlehre und den damit verbundenen biblischen Sündenfallmythos in eine säkularisierte Theorie der apriorischen Verfasstheit des menschlichen Wesens zu transformieren.²⁹

²⁸ Ebd., S. 26.

²⁹ Spaemann, Robert, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989. Spaemann entwickelt in seiner Monographie zwei Begriffe des Verzeihens, den ontologischen und den moralischen. In Anlehnung an Emmanuel Levinas' Charakterisierung der Beziehung zum Anderen als *désir*, in Spaemanns Worten als „uneinholbare Unendlichkeit der Affirmation“ (ebd., S. 240) reformuliert, geht Spaemann zunächst davon aus, dass mit dem Erwachen der Vernunft die Beziehung zum Anderen als Schuld empfunden wird, da die Schmerzen des Anderen nicht so empfunden werden wie die eigenen. Hier handelt es sich jedoch nicht um eine moralische Schuld, da die Liebe zum Anderen für endliche Subjekte nicht der Selbstliebe gleichwertig sein kann. Stattdessen erkennt das Denken bzw. die erwachende Vernunft, dass Verdrängen und Verdrängtwerden sich aufeinander beziehen und einen „Prozeß der Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts der ‚Gerechtigkeit‘“ (ebd.) darstellen. Die Hoffnung, dass auch der Andere um dieses Unvermeidbare wisse, so dass Zusammenleben möglich wird, bestimmt die Hoffnung auf „ontologische Verzeihung“ (ebd., S. 242).

Die ontologische Verzeihung geht der moralischen Verzeihung voraus. Ist die „Ordnung der Gegenseitigkeit“ (ebd., S. 246) durch eine Handlung oder Unterlassung gestört, so kann dies verziehen werden, indem dem Täter erlaubt wird, sich von seinem in der Handlung gezeigten Selbst zu distanzieren, Schuld zu übernehmen und sie gleichzeitig zu überwinden. Diese Überwindung kann der Täter aber nicht alleine erreichen, so dass er angewiesen ist auf moralische Verzeihung durch den Geschädigten, ja sich von Verzeihung abhängig macht, indem er seine Schuld übernimmt.

Auch Klaus-Michael Kodalle geht auf die problematische *conditio humana*, die grundsätzliche Fehlbarkeit des Menschen, ein, indem er feststellt, dass erst die Möglichkeit der Verzeihung Aussicht auf eine größtmögliche Annäherung an das moralisch Geforderte bietet, indem sie vor einer Überforderung des Subjekts schützt und somit „die geheime Mitte der Ethik“ bildet.³⁰

Wegweisend für die kulturwissenschaftliche Erfassung des Begriffs Verzeihen ist der Artikel von Thomas Macho³¹, der unter anderem diejenige ökonomische Dimension des Verzeihens herausgearbeitet hat, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Praxis des katholischen Ablasshandels steht, wie ihn Luther in

Die moralische Verzeihung trägt nach Spaemann den Charakter der Wiederherstellung nach einer Verletzung. Doch wo der Täter seine Schuld nicht übernimmt, mag diese Wiederherstellung nicht möglich sein; dann bleibt jedoch nach Spaemann die Erkenntnis des Geschädigten möglich, dass er den Täter nicht vollständig auf eine bestimmte Identität festlegen kann. Dies führt zu einer „Suspension des Urteils“ (ebd., S. 249) durch den Geschädigten als Minimalform des Wohlwollens. Mit der Suspension des Urteils entgeht der Geschädigte der „Ansteckung“ des Bösen“ und behauptet seine eigene „Transzendenz zur Wirklichkeit“ (ebd.). Mit diesen Bemerkungen weist Spaemann nur sehr kurz auf ein in späteren Abschnitten dieser Arbeit zentrales Thema, die Möglichkeit der Urteilsenthaltung, hin.

³⁰ Kodalle, Klaus-Michael, *Annäherung an eine Theorie des Verzeihens*, Mainz 2006, S. 31. Nach Einreichung dieser Studie als Dissertationsschrift erschien außerdem: *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013. Von den früheren Arbeiten dieses Autors zum Verzeihen bietet eine Auswahl:

„Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart“, in: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*, hrsg. v. Traugott Koch, Klaus-Michael Kodalle und Hermann Schweppenhäuser, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973, S. 7-54;

Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung, Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 2. Juni 1994, Erlangen, Jena 1994;

„Verzeihung des Unverzeihlichen. Mut zur Paradoxie bei Ricœur, Derrida und Løgstrup“, in: *Die Normativität des Wirklichen*. FS für Robert Spaemann, hrsg. v. Th. Buchheim, R. Schönberger und W. Schweidler, Stuttgart 2002, S. 414-438;

„Lévinas Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung“, in: *Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion*, FS zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens, hrsg. v. M. Biel und A. Adamavi-Aho Ekué, Frankfurt/M. 2005, S. 323-348.

³¹ Macho, Thomas, „Fragment über die Verzeihung“, in: *Zeitmitschrift. Journal für Ästhetik*, Nr. 4, 1988, S. 135-145.

seinem 1517 verfassten „Sermon von Ablass und Gnade“³² anprangerte. Macho, der das Verzeihen als einen Verzicht auf Handlungen der Vergeltung auffasst, betont, dass dieser Verzicht immer ein *Lassenkönnen* bedeutet. Dieses Lassenkönnen ist durch die Tugend der Passivität bedingt, die „einem gleichwohl strengen und gerechten Gott zugeschrieben werden durfte. Die Gottheit verzeiht, indem sie von einer Verfolgung meiner Missetaten abläßt.“³³ Vor diesem Hintergrund ist der Umschlagpunkt des Verzeihensdiskurses von einem theologischen zu einem säkularisiert-ökonomischen Diskurs direkt in der Praktik des Ablasshandels realisiert: „Der kirchliche Ablasshandel hat dieses Gnadenideal nachhaltig ruiniert: indem er metaphysische und ökonomische Schulden zu Tauschäquivalenten bestimmte, hat er nämlich nicht nur dem System moderner Jurisdiktion (dem Prinzip der Geldstrafe) vorgearbeitet, sondern zugleich auch die Hoffnung auf Verzeihung ernüchtert, und die Erfahrungszentren der Großmut verwüstet.“³⁴

Ein Beispiel für einen „philosophischen Bruch“ mit dem Verzeihen angesichts der historischen Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts liefert der Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Wystan Auden von 1960, den die Literaturwissenschaftlerin Susannah Young-ah Gottlieb zum Gegenstand der Einleitung ihrer Monographie *Regions of Sorrow*³⁵ über Arendt und Auden gemacht hat. Eine inhaltliche Grundlage dieses Briefwechsels bildet Arendts Auseinandersetzung mit dem Verzeihen in ihrer 1958 erschienenen Monographie *Vita activa*, die in der Sekundärliteratur bereits umfangreich besprochen wurde.³⁶ Darin hatte Arendt dem Verzeihen eine bedeutende Rolle für die Aufrechterhaltung des

³² Luther, Martin, „Sermon von Ablass und Gnade“, in: *Martin Luthers 95 Thesen nebst dem Sermon von Ablass und Gnade*, hrsg. v. Kurt Aland, Sonderdruck aus der Lutherausg. v. O. Clemen, 3. Aufl., Berlin 1983.

³³ Macho, Thomas, „Fragment über die Verzeihung“, a.a.O., S. 139.

³⁴ Ebd.

³⁵ Young-ah Gottlieb, Susanna, *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*, Stanford 2003. Der Titel des Buchs bezieht sich auf Miltons „Paradise Lost“. Die unterschiedlichen Stufen der Hölle, wo keinerlei Aussicht auf Vergebung mehr besteht, nennt Milton „regions of sorrow“.

³⁶ Vgl., Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 7. Aufl., München, Zürich 2008; Dürr, Thomas, *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*, a.a.O.; Hetzel, Andreas und Mechthild Hetzel, „Damit ein Anfang sei...“. Hannah Arendt über Verzeihen und Versprechen“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Nr. 4, Heft 2, 2010, S. 79-93.

Handlungsgefüges zwischenmenschlicher Beziehungen zugeschrieben. Sie diskutiert das Verzeihen vor dem Hintergrund der Feststellung, dass jedes Handeln immer im Lichte der Unwiderruflichkeit des Getanen steht, dessen Folgen im Moment des Handelns oftmals unabsehbar sind. Dem Verzeihen gegenüber steht die Fähigkeit, die durch eine „chaotische Ungewissheit“ geprägte Zukunft durch Versprechen absehbarer zu machen. Die Fähigkeit zu versprechen ist laut Arendt konstitutiv für Identität, welche in der Beziehung zu Anderen, die Versprechen einfordern und die eigene Identität auf diese Versprechen hin festlegen, generiert wird. Zugleich entlastet die Möglichkeit des Verzeihens Identität, indem sie verhindert, dass diese für immer auf eine bestimmte bereits vergangene Handlung festgelegt wird. Hier zeigen sich bereits erste Bezüge des Verzeihens zur Zeit, obwohl Arendt selbst Verzeihen und Versprechen auf der Ebene der Politik verortet, indem sie die Fähigkeiten zu verzeihen und zu versprechen als auf die Existenz der Anderen verwiesen auslegt und die Fähigkeit, sich selbst Versprechen abzuverlangen oder sich selbst zu verzeihen, als sekundär, basierend auf der Beziehung zu Anderen, auffasst. „Nur wem bereits verziehen ist, kann sich selbst verzeihen; nur wem Versprechen gehalten werden, kann sich selbst etwas versprechen und es halten“³⁷.

Auch zur Freiheit steht das Verzeihen in Beziehung, denn Freiheit kann es nach Arendt nur in der „Mitwelt“ geben, da nur das Verzeihen durch die Anderen den Einzelnen von den Folgen seiner Handlung entlasten und so die Freiheit eines Neuanfangs in Aussicht stellen kann. Die verfehlte Handlung würde ohne das Verzeihen alle Folgehandlungen bestimmen und sie unter das Vorzeichen der Schuld stellen. Die Konsequenz wäre ein unendlicher Regress aus Rache und Gegenrache, der Freiheit für „Täter“ und „Opfer“ unmöglich machen würde. Die Möglichkeit eines Neuanfangs (d. h. die Möglichkeit eines Bruchs mit der Logik der Rache) durch den Akt des Verzeihens wird jedoch dann ausgesetzt, wenn die Schuld so groß ist, dass sie weder durch Rache, noch durch einen Verzicht auf Rache qua Verzeihen getilgt oder von ihrer Last für die Gegenwart enthoben werden kann. Somit diskutiert Arendt die Schwierigkeit des Unverzeihlichen bereits in *Vita activa*; auch finden sich Spuren ihrer gedanklichen Auseinandersetzung mit

³⁷ Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 303f.

diesem Thema in ihrem 1955 erschienenen *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*³⁸ sowie, insbesondere im Kontext der Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in *Eichmann in Jerusalem*³⁹ (erschienen 1963).

In *Vita activa* bestimmt Arendt das Unverzeihliche als diejenige Schuld, für die keine Handlungsalternative der Bestrafung adäquat wäre, in Anlehnung an Kant als das „radikal Böse“:

„Wenn Rache und Verzeihen im Verhältnis eines Gegensatzes zueinander stehen, so stellt die einzige echte Alternative des Vergebens die Strafe dar (...). Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, daß wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen, und daß umgekehrt diejenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar herausstellen, gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben. (...) Auf jeden Fall können wir das ‚radikal Böse‘ vielleicht daran erkennen, daß wir es weder bestrafen noch vergeben können (...).“⁴⁰

Der britische Schriftsteller Wystan Auden thematisiert das Problem des Verzeihens, in seinen Essays – und im Briefwechsel mit Hannah Arendt. So kritisiert er, dass Arendt in *Vita activa* die Strafe als eine notwendige Alternative zum Verzeihen auffasst, indem er – wie auch schon in seinen Texten „The Fallen City“ und „Dyer’s Hand“ – betont, dass das Verzeihen sich, unterschieden von der juristischen Gnade, im interpersonalen Bereich abspielt. Das Phänomen erlangt deshalb – die Reichweite des Gesetzes transzendierend – gerade dort Bedeutung, wo das Gesetz nicht greift, da entweder eine „subtile“ Schuld innerhalb zwischenmenschlicher Verhältnisse vorliegt, die das allgemeine Recht in der konkreten Situation nicht erfasst, oder weil die Schuld von so unfassbarer Dimension ist, dass keine mögliche Strafe sie jemals sühnen kann. So schreibt Auden in seinem Buch *Dyer’s Hand* lapidar: „The law cannot forgive, for the law has not been wronged,

³⁸ Vgl., Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 5. Aufl., München, Zürich 1986, S. 701.

³⁹ Vgl., Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Neuausg. eingel. v. Hans Mommsen, München, Zürich 1986, S. 318.

⁴⁰ Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 307.

only broken; only persons can be wronged. The law can pardon, but it can only pardon what it has the power to punish.“⁴¹

Vor diesem Hintergrund wird der Bruch deutlich, den Arendt mit ihrer Konzeption des Verzeihens als Neuanfang in *Vita activa* macht. Dieser Bruch entsteht dort, wo sie der Problematik des Unverzeihlichen Rechnung trägt, in der persönlichen Form eines Briefes an ihren langjährigen Bekannten Wystan Auden, denn in ihren philosophischen Schriften taucht das Problem des Verzeihens nach 1960 in expliziter Form kaum noch auf: „You are entirely right (and I was entirely wrong) in that punishment is a necessary alternative only to judicial pardon. I was thinking of the absurd position of the judges during the Nuremberg trials who were confronted with crimes of such a magnitude that they transcend all possible punishment.“⁴² Sowohl Arendt als auch Auden tragen damit einer historischen Situation Rechnung, die durch das Unvermögen geprägt ist, sich gegenüber dem Geschehenen angemessen zu verhalten oder darüber zu sprechen: einer Zeit der Verunsicherung, die auch in Audens zwischen 1944 und 1946 verfasstem Gedicht „Age of Anxiety: A Baroque Eclogue“⁴³ Thema ist.

Die Rückbindung des Verzeihens an eine souveräne Handlung, sowie die von Arendt selbst im Briefwechsel mit Auden problematisierte Schwierigkeit, dass das Verzeihen nicht als Alternative zur Strafe gedacht werden kann, entfernen Arendts Ausführungen zum Verzeihen als einer souveränen Handlung von der Argumentation der hier vorliegenden Studie, die sich auf diejenigen Autoren beschränkt, die das Verzeihen in engem Zusammenhang mit dem Problem der Zeit gedacht und es nicht auf den Möglichkeitsbereich souveräner Handlung festgelegt haben.

Auch der Begriff des Verzeihens bei Paul Ricœur kann in der hier vorliegenden Studie nur kurz angesprochen werden, da Ricœur das Verzeihen stets im Hinblick auf das Problem der Versöhnung thematisiert. So berichtet er in Gesprächen aus den Jahren 1994/95 sogar von seiner *manie des conciliations*⁴⁴. Eine wesentli-

⁴¹ Auden, Wystan H., *The Dyer's Hand*, Random House, New York 1962, S. 201.

⁴² Brief von Hannah Arendt an Wystan H. Auden, 14. Februar 1960, Collection of the Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.

⁴³ Auden, Wystan H., *The Age of Anxiety*, New York 1947.

⁴⁴ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995, S. 97. Dt.: *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, übers. v. Hans-Jörg Ehni, Freiburg 2009, S. 89.

che Argumentation der hier vorliegenden Studie liegt jedoch darin, dass die *Zeitstruktur des Verzeihens gänzlich von der Antizipation und der synthetischen Bewegung der Versöhnung zu unterscheiden sei*. Das Denken Ricœurs liefert zwar wichtige Hinweise zum Zusammenhang zwischen Verzeihen und Erinnerung sowie der Bedeutung der Narratologie in diesem Kontext, jedoch denkt er diese Begriffe stets vor dem Horizont der Versöhnung⁴⁵, so dass eine eingehende Untersuchung der Schriften Ricœurs eine eigene Untersuchung erfordern würde.

Die Thematisierung des Verzeihens erfolgt insbesondere in Ricœurs 2000 erschienener Monographie *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, im Epilog mit dem Titel „Schwierige Vergebung“⁴⁶. Obwohl jeder Vergangenheitsbezug Ricœur zufolge auf eine ursprüngliche Wahrheitsfrage zurückgeht, geht der Ursprung geschichtlichen Sinns nicht etwa auf ein direktes und adäquates Erinnern zurück, sondern auf ein leibhaftiges Affiziertsein, das jeglicher geschichtlichen Erkenntnis vorausgeht. Vergangenes widerfährt also, bevor es zum Objekt historischer Erkenntnis werden kann. Das Widerfahrnis des Vergangenen wird in Form einer Narration wiedergegeben. Das Gedächtnis als der Ort einer nicht kritischen Artikulation des Vergangenheitsbezuges bedarf deshalb immer einer „Hermeneutik des Gedächtnisses“, die im Zeichen der „Treue“ steht, die das Gedächtnis dem Vergangenen schuldet. Ricœur fasst nun das Verzeihen als eine Form des aktiven bzw. selektierenden Vergessens auf. Dabei betrifft dieses Vergessen nicht ein zu verzeihendes Ereignis als solches, sondern die Schuld, die auf diesem Ereignis lastet. Es geht also im Sinne des oben beschriebenen „gerechten Gedächtnisses“ nicht um eine „Befreiung“ von dem Ereignis durch das Vergessen, sondern darum, das Ereignis im Gedächtnis zu bewahren.

Insofern Ricœur davon ausgeht, dass alles Vergangene immer auf die Gegenwart wirkt, sind Vergangenheit und Zukunft durch Gedächtnis, Erinnerung und Geschichte aufeinander verwiesen. Das Verzeihen ermöglicht so einen Entwurf auf Zukunft, der nicht durch die Schuld des Vergangenen und somit durch einen unendli-

⁴⁵ Vgl. dazu auch den von Burkhard Liebsch herausgegebenen Aufsatzband *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010.

⁴⁶ Ricœur, Paul, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho u. Markus Sedlaczek, München 2004, S. 697-776. Orig.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, S. 593-695.

chen Regress aus Rache und Gegenrache bestimmt ist. Die Funktion des Verzeihens besteht darin, das schuldhaftes Ereignis gerade durch das Verzeihen im Gedächtnis zu behalten und einen Zukunftsentwurf zu ermöglichen, der nicht ständig durch dieses Ereignis bestimmt wird. Dabei betont Ricœur ausdrücklich, dass nur das Opfer berechtigt ist zu verzeihen und dass der Urheber des Unrechts lediglich um Verzeihung bitten kann. Das Verzeihen dient hier also nicht primär der Wiederherstellung der moralischen Integrität des schuldig gewordenen Individuums, sondern es nimmt seinen Ursprung auch beim Opfer, das durch das Verzeihen sein „verletztes Gedächtnis“ und damit die Erzählung seiner eigenen Geschichte von der Last der Vergangenheit erleichtern und sich so neu auf seine Zukunft entwerfen kann. Die „schwierige Vergebung“ zielt auf die Quelle der Konflikte und Verfehlungen ab, als „Bruch mit der infernalischen Logik einer von Generation zu Generation wiederholten Rache für nicht wiedergutzumachende Schäden und Verbrechen“⁴⁷.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird auch der Begriff des Urteils eine wesentliche Rolle spielen. Elias Canetti hat in *Masse und Macht*⁴⁸ die Bereitschaft des Menschen, sich über den Anderen ein Urteil zu bilden und ihn somit zu verurteilen, beschrieben und auch den Akt des Verzeihens angesprochen, den er jedoch nicht auf eine Ablehnung der von ihm selbst so bezeichneten „Urteilskrankheit“ zurückführt.⁴⁹

Weiterhin spielt der moralphilosophische Begriff des Verzeihens in der analytischen Philosophie eine Rolle.

Viele Autoren der analytischen Philosophie merken ein paradoxes Element an, das dem Verzeihen enthalten ist, denn zunächst fällt der Verzeihende ein moralisches Urteil, ohne das kein Verzeihen notwendig wäre; durch das Verzeihen wird dann das Urteil um- oder übergangen, aber dennoch *aufrecht erhalten*: Eine Rücknahme des Urteils wäre eine Neueinschätzung der betreffenden Handlung unter moralischen Gesichtspunkten, und gerade kein Verzeihen. Der Verzeihende verhält sich also, hierin liegt das Paradoxon, nicht seinem eigenen Urteil gemäß. In der Regel werden daraus allerdings nicht die später in der hier vorliegenden Studie

⁴⁷ Vgl., Ricœur, Paul, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übers. v. A. Breitling und H. R. Lesaar, Göttingen 1998, S. 155.

⁴⁸ Canetti, Elias, *Masse und Macht*, Düsseldorf 1960.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 331ff.

angesprochenen Schlüsse gezogen, wonach gerade die *Urteilsenthaltung* und die *ethische Zeit* wichtige Elemente des Verzeihens sind. So hat noch 2009 eine Ausgabe der philosophischen Fachzeitschrift *The Monist* unter Hinweis auf die Offenheit zentraler Fragen zum Thema *Forgiveness* zu weiteren Beiträgen diesbezüglich aufgerufen⁵⁰.

⁵⁰ Vgl., Zaibert, Leo, „Forgiveness: An Introduction“, in: *The Monist*, Nr. 92 (4), 2009, S. 481–487, S. 481. Einige der jüngeren analytischen Beiträge werden im Folgenden angesprochen.

Berel Lang bietet zwei Modelle für das Verzeihen an, die er als unvereinbar miteinander ansieht (vgl., Lang, Berel, „Forgiveness“, in: *American Philosophical Quarterly*, Bd. 31 (2), 1994). Dem einfacheren zufolge ist Verzeihen eine einmalige, abgeschlossene Handlung, die auch allein durch den Geschädigten für sich vorgenommen werden kann – sogenanntes „unilaterales“ Verzeihen – und aus der sich für die Zukunft keine Handlungsverpflichtungen für eine der Parteien ergeben. Nach dem zweiten Modell, das interaktiver ist, enthält Verzeihen ein Element des Versprechens, wonach die Handlung, die das Verzeihen auslöste, sich in Zukunft nicht mehr auf das Verhältnis der Beteiligten auswirken soll. Lang zieht dieses Modell vor, weil es näher am allgemeinen Gebrauch des Verzeihensbegriffs sei. Joram Graf Haber (*Forgiveness*, Savage, Maryland, 1991) stellt dagegen nur ein (paradigmatisch zu verstehendes) Modell auf, das sich an der Sprechakttheorie von Austin (Austin, John, *How to Do Things With Words*, Cambridge, Mass. 1962) orientiert, indem er die Äußerung „ich verzeihe dir“ als performativen Sprechakt ausweist. Trotz dieser Einordnung lässt Haber auch nonverbales Verzeihen zu, als Abweichung vom Paradigma seines Modells. Im Gegensatz zu Lang und Haber schlagen andere Autoren wie Downie (Downie, R. S., „Forgiveness“, in: *Philosophical Quarterly*, Nr. 15, April 1965) oder Moore (Moore, Kathleen Dean, *Pardons: Justice, Mercy, and the Public Interest*, New York 1989) vor, nicht von verzeihen zu sprechen, wenn die späteren Handlungen des Verzeihenden nicht angemessen sind, selbst wenn die Äußerung „ich verzeihe dir“ gefallen war.

Eine häufige Formulierung, die auf Joseph Butler zurückgeht, erläutert das Verzeihen als „Überwindung von Ressentiments“ (vgl., Butler, Joseph, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation Upon the Nature of Virtue*, hrsg. v. W.R. Matthews, London 1969 (erstmalig erschienen 1726), Sermon 7 und 9). Diese Formulierung wurde von Jeffrie Murphy (Murphy, Jeffrie G., „Forgiveness and Resentment“, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Bd. 7, 1982, S. 503–516) dahingehend erweitert, dass jene Überwindung moralisch begründet sein müsse, um von Verzeihen sprechen zu können, da Ressentiments z. B. auch durch Vergessen überwunden werden können. Dem entgegenet Haber, dass Verzeihen auch ohne jede Begründung möglich ist. Nach Andrea Westlund (Westlund, Andrea, „Anger, Faith, and Forgiveness“, in: *The Monist*, Bd. 92 (4), 2009, S. 507–536) müssen die Ressentiments nicht unbedingt überwunden werden, es genüge eine angemessene Moderation der Ressentiments und ein gewisser *goodwill* gegenüber dem Täter. Lucy Allais (Allais, Lucy, „Wiping the Slate Clean: The Heart of Forgiveness“, in: *Philosophy & Public Affairs*, Nr. 36, 2008, S. 33–68, S. 36f) betont die Rolle von Emotionen und beschreibt Verzeihen als Änderung der *affective attitude* ge-