

## Vergebung *revisited* – Plädoyer für eine andere Konfliktkultur

Vergebung hat Konjunktur. Sobald sich uns Mitmenschen in verletzender Weise zumuten, heißt es, man solle nachsichtig und nicht so streng mit den Fehlbarkeiten anderer sein. Irgendwann müsse man es auch „wieder gut sein lassen“. Der allorts hörbare Aufruf zur Vergebung begleitet uns nicht nur in Ratgeberliteratur, Coaching und Therapie, sondern auch in öffentlichen Debatten. So appellierte Jens Spahn als amtierender Gesundheitsminister bereits nach der ersten Welle der Coronapandemie, dass es zur Aufarbeitung dieser politisch und gesellschaftlich herausfordernden Zeit einen kollektiven Kraftakt der Vergebung bedarf: „Wir werden einander viel verzeihen<sup>1</sup> müssen“. Und der Kölner Erzbischof Rainer Maria Kardinal Wölki erinnerte sich zu den Vorwürfen an die in Zweifel geratene Aufarbeitung von Fällen sexuellen Missbrauch in seinem Bistum daran, dass seine Unterstützer den Standpunkt vertraten: „Man muss dann auch mal vergeben können und einen Punkt machen“. Vergebung wird hier selbstverständlich eingefordert. In besonderer Erinnerung geblieben ist auch die Antwort des französischen Satiremagazins *Charlie Hebdo* auf den religionsideologischen Terroranschlag, der 2015 an Mitgliedern des Redaktionsteams verübt wurde: „Tout est

1 Auch wenn die Begriffe *Vergebung* und *Verzeihung* im deutschen Sprachgebrauch häufig bedeutungsgleich verwendet werden, ist etymologisch folgende Unterscheidung zu machen: Der Ausdruck *Vergebung* stammt aus der gotischen Kirchensprache. Gotisch *fragiban* bedeutet, die Schuldforderung oder die Strafab-sicht „aufgeben“, „jemand etwas zur weiteren Verwendung überlassen, ein Recht übertragen“ und zeigt schließlich das „fortgeben, hinweggeben“ an. Vgl. Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (Hg.), Deutsches Wörterbuch, Bd. 25, München 1991, 381. Die *Verzeihung* hingegen steht mit dem „aufgeben, verzichten“ (a.a.O., 2543) in Verbindung. Im vorliegenden Beitrag finden die Begriffe *Vergebung* und *Verzeihung* im Kontext ihrer jeweiligen Formulierung in Literatur bzw. empirischen Daten Verwendung.

pardonné“<sup>2</sup> – Alles ist vergeben. Als bedingungsloses Generalangebot ist die Vergebung hier nicht nur Ausdruck für den Umgang mit dem Unfassbaren, sondern auch eine bewusste Botschaft, sich gegen die Logik von Rache und Vergeltung zu stellen.

Mit den Beispielen aus dem öffentlichen Leben macht das Vergeben den Anschein, eine alternativlose Strategie für den Umgang mit Konflikten zu sein. Als etwas, was sich von selbst versteht, wenn sich Mitmenschen verletzend verhalten. Vor allem gilt Vergebung damit als etwas grundsätzlich Gutes. Immer und für alle(s). Das hat einen guten Grund: Ohne Vergebung ist gesellschaftliches Leben nicht möglich. Sie ist unverzichtbarer Bestandteil des „menschlichen Lebens“, das – so Hannah Arendt – „[...] gar nicht weitergehen [könnte], wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben [...]“.<sup>3</sup> Mit Vergebung verzichten wir auf einen Ausgleich für erfahrene Verletzungen. Anstatt das Recht auf Wiedergutmachung einzufordern und aus Verletzungen unmittelbar entstehenden Gefühlen Luft zu machen, nehmen wir Abstand von unserem Bedürfnis nach Ausgleich und dem inneren Erleben von Verletzungen. Wir stellen Gefühle – wie Wut, Enttäuschung, Zorn – hintenan. Das macht die Vergebung zu einem „Dementi dessen, was man grade noch selbst war“, schlussfolgert Georg Simmel.<sup>4</sup>

Wie gehen wir in der Gesellschaft mit der prononcierten Gewissheit um, einander vergeben zu müssen, um miteinander leben zu können? Rechtfertigt ihre Unverzichtbarkeit, dass wir Vergebung einfordern oder bedingungslos anbieten können, wie es in den Beispielen aus dem öffentlichen Leben getan wird? In welchem Verhältnis steht dies zu unserem Umgang mit emotionalen Verletzungen? Was für ein Verständnis haben wir von der Vergebung?

Der vorliegende Beitrag widmet sich dem gegenwartskulturellen Verständnis der Vergebung aus soziologischer Perspektive. Ausgangspunkt der Analyse ist die Beobachtung, dass Vergebung in Folge von emotionalen Verletzungen als eine Art soziale Verpflichtung eingefordert oder erwartet wird. Der Beitrag nimmt das Span-

---

2 Charlie Hebdo, Januar 2015, Nr. 1178.

3 Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 306.

4 Simmel, Georg, *Der Streit*, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Bd. 2, Berlin 1908, 186–255, 377.

nungsfeld zwischen gesellschaftlichen Prägungen der Vergebung – wie z.B. Werten oder Normen – und dem individuellen inneren Erleben emotionaler Verletzungen sowie dem Umgang damit in den Blick. Die Darstellungen basieren auf Ergebnissen einer empirischen Studie<sup>5</sup>. Der Beitrag legt zunächst anhand interdisziplinärer Forschungsliteratur dar, was die Vergebung zu einer alternativlosen Strategie im Umgang mit Verletzungen macht (1). Aufbauend darauf richtet sich der Blick auf ihre identitätsprägende Funktion (2). Gezeigt wird, dass Vergebung als ein eng mit Selbstvorstellungen verbundener Anspruch wahrgenommen wird, der in Zusammenhang mit der moralischen Identität und einer erwünschten Seinsweise steht (2). Darauf aufbauend wird der Konflikt beleuchtet, der zwischen dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben und dem unmittelbaren Erleben starker Gefühle wie Wut, Zorn oder Rache entsteht – und bei Betroffenen den Wunsch nach einem rationalen Umgang mit Gefühlslagen erzeugt (3). Ein daraus sichtbar werdender Dualismus von Rationalität und Emotion bildet die Grundlage für Praktiken der Emotionsregulation, die in der Studie als Formen des Fremdverstehens rekonstruiert werden – und Hinweise auf eine zentrale soziale Praxis der Vergebung geben (4). Der Beitrag schließt mit zwei Perspektiven: Zum einen wird gezeigt, was sich aus den empirischen Befunden über unser Gegenwartsverständnis der Vergebung ableiten lässt (5.). Zum anderen plädiert die Autorin auf Basis der Analyseergebnisse für einen veränderten Blick auf die Vergebung. Einer, der ermöglicht, die normativen Vorstellungen, was Vergebung ist oder sein soll, zu überdenken zugunsten einer Konfliktkultur, die das Verstehen menschlicher Fehlbarkeit ins Zentrum rückt (6.).

---

5 Im Rahmen der Studie wurden unter Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden 31 problemzentrierte Interviews und zwei Gruppendiskussionen durchgeführt. In Anlehnung an die phänomenologisch ausgerichtete Wissenssoziologie zielte die Erhebung auf die Rekonstruktion von subjektiven Erfahrungsweisen und Sinnzuschreibungen von Studienteilnehmer:innen zum Themenbereich der Vergebung ab. Die Datenanalyse erfolgte auf Basis eines dreistufigen – der *Grounded Theory* entlehnten – Kodierverfahrens. Vgl. dazu Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L., *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern u.a. 1998.

## 1 Vergebung – Verzicht auf Wiedergutmachung

Das Gebot der Nachsicht legt nahe, uns denjenigen gegenüber, die uns nicht wohlgesonnen sind, wie es uns Kants Goldene Regel (‚Behandle andere so wie du von ihnen behandelt werden willst‘) in die Köpfe und Herzen gebrannt hat, in Demut zu üben. Mit Vergebung verzichten wir auf Wiedergutmachung. Wir geben unsere berechtigten Ansprüche auf, einen Ausgleich für erlittene Verletzungen zu schaffen. Ein Gleichgewicht wiederherzustellen. Der Verzicht auf Wiedergutmachung erhebt die Vergebung für Jaques Derrida<sup>6</sup> zu einem „revolutionären“ Akt. Vergebung ermöglicht eine einseitige, von den Verursacher:innen nicht einzufordernde Umkehr von Krisensituationen und erweist sich mit der unkalkulierbaren Aufhebung von erfahrenem Unrecht als radikal. Radikal deshalb, weil die Ordnung der sozialen Welt sich in nahezu allen Bereichen in einem Rhythmus präsentiert, der von den sozialen Gesetzen der Gegenseitigkeit bestimmt ist. Für erwiesene Gefälligkeiten zeigen wir uns dankbar; wir fühlen uns verpflichtet, Geschenke zu erwidern; und die erhaltene elterliche Fürsorge wird zu gegebener Zeit durch ähnliche Hilfe- und Unterstützungsleistungen in der Regel zurückgegeben. Und entlang dieser Logik hören wir auf, Mitmenschen Geburtstagskarten zu schreiben, die es uns nicht gleichtun, und tendieren dazu, auf Kränkungen und Angriffe von sozialen Anderen mit Gegenangriffen zu antworten, weil wir sie als Mangel an Fairness bewerten. Genauso wie man für die Hilfe, Unterstützung und Freundlichkeit von Mitmenschen etwas zurückzugeben hat, besagt die „Norm der Reziprozität“<sup>7</sup>, dass man denjenigen, die einem etwas angetan haben, Gleiches oder Ähnliches zufügen darf oder soll. Das Reziprozitätsprinzip hat sich als soziale Norm tief in das Beziehungsgeflecht moderner Gegenwartsgesellschaften eingewoben.

---

6 Derrida, Jacques, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wiviorka. Aus d. Franz. v. Michael Wetzels, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, 10.

7 Gouldner, Alvin W., Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze, Frankfurt a.M. 1984.

Als „fait social total“<sup>8</sup> und grundlegende anthropologische Kategorie ordnet es menschliches Zusammenleben.

Dass wir mit Vergebung das soziale Recht ein Gleichgewicht wiederherzustellen aufgeben, hat einen guten Grund: Vergebung ist unverzichtbar für soziales Zusammenleben. Sie ermöglicht, gestörte Beziehungen zu reparieren und wieder ins Lot zu bringen. Sie stellt eine Verbindung her zwischen Menschen, die durch Fehltritte getrennt voneinander sind. Und sie macht es möglich, zwischen Betroffenen emotionaler Verletzungen und denjenigen, die dafür verantwortlich zu machen sind, ein (neues) Band der Annäherung zu schmieden, das auf gerade noch erfahrener Missachtung oder Ablehnung aufbaut. Ohne Vergebung ist Miteinander, weder im ganz Großen (in Gesellschaften) noch im Kleinen (Familie, Beruf, Partnerschaft) möglich. Zu vergeben lässt uns einen Umgang mit Schuld finden.

## 2 Verinnerlichtes Sollen – Zum alltagskulturellen Ethos der Vergebung

Kulturgeschichtlich ist die Vergebung ein Projekt der frühen Neuzeit.<sup>9</sup> In antiken griechischen und römischen Gesellschaften herrschte das Leitprinzip der Vergeltung. Erst mit Überlieferungen der christlichen Evangelien avancierte die biblische Vergebungslehre zu einem Gebot der Barmherzigkeit. Im Sinne der christlichen *agape*, der bedingungslosen, auf andere gerichteten Liebe, setzt die Vergebung den furiosen Gefühlsstatus der Rache außer Kraft. Mit ihr verzichtet man auf Revanche. Und mit ihr verlieren die Spielregeln des *tit-for-tat* ihre Gültigkeit. Auch in säkularisierten Gegenwartsgesellschaften, in denen die Bedeutung von Religion abnimmt beziehungsweise sich verschiebt<sup>10</sup>, hat die Vergebung nicht an Bedeutung eingebüßt. Das Vergeben hat eine so essenzielle Funktion

---

8 Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1968.

9 Konstan, David, Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea, Cambridge 2010.

10 Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg u.a. 2004; Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009.

im alltäglichen Miteinander, das es uns manchmal gar nicht bewusst ist, wie tief verwachsen sie mit unserer Streitkultur ist. Das, was die Vergebung als Möglichkeit der Konfliktbewältigung für Menschen so wichtig macht, ist nicht (mehr) nur einer religiösen Doktrin und damit einem von der Gesellschaft vorgegebenen Regelsystem unterworfen. Vielmehr hat sie sich als Idealvorstellung von Zusammenleben in die Seinsentwürfe von Menschen eingewoben. So entspringt der häufig tiefe ‚Wunsch-zu-vergeben‘ dem eigenen Selbstbild: Man möchte nicht rachsüchtig sein, sondern seinen Mitmenschen mit Nachsicht begegnen. Was uns antreibt, unter dem Vorzeichen von ‚Vergebung first‘ zu leben, ist kein von der Gesellschaft auferlegtes moralisches Korsett. Zu vergeben ist aufs Engste verbunden mit der moralischen Identität und mit dem Bild, das wir von uns selbst haben (wollen) – wie eine Interviewpartnerin eindrücklich darlegt:

Und irgendwie denke ich immer, also mein innerer Prozess, es muss irgendwann ein Abschluss mit Vergebung finden, also. Aber gleichzeitig finde ich eben, also das gehört sozusagen zu meinem Wertesystem, ähm, auch religiös geprägt durch, also weiß ich – immer lies ‚Vater Unser‘-Gebet, zum Beispiel. [...] Und dann denke ich immer, dahin [zur Vergebung, S.F.] muss man doch eigentlich kommen können. [AC\_2303]

Das Gelingen eines solchen Vorgangs zeigt sich bei einer weiteren Befragten beispielsweise mit dem Verweis auf die Tiefe, mit der das Vergebungsprinzip im persönlichen ‚Selbst‘ verankert ist: „Und da verfolgt einen dieser Sündenbegriff und dass Sünden vergeben werden, der verfolgt einen das ganze Leben durch, ne? [...] Das ist so verinnerlicht“ [HH\_2203\_A\_B]. Für die Befragte bildet der religiös geprägte und verinnerlichte Wissensvorrat zur Vergebung eine Allianz mit dem eigenen Gewissen. Es meldet sich im ‚Selbst‘ als eine Art gesellschaftliche Stimme, erlittenes Fehlverhalten sozialer Anderer durch Vergebung bewältigen zu *müssen*. Mit dem Begriff der Verfolgung verleiht die Sprecherin dem Vergebungsprinzip metaphorisch die Bedeutung einer verinnerlichten Pflicht, der man nicht entkommen kann.

Zusammenfassen lässt sich daraus, dass das Vergebungsprinzip zwar aufs Engste mit gesellschaftlichen Normen und Werten verbunden ist, die einen religiösen Ursprung haben. Erfahrungs- und damit handlungsrelevant werden diese aber erst durch den Bezug zur eigenen Identität bei Betroffenen. Als ein verinnerlichter Anspruch, mit Konflikten und Verletzungen umzugehen, steht die Vergebung für

eine erwünschte Art und Weise des ‚Seins‘, die Ausdruck moralischer Lebensführung ist.

### 3 „Irrationale Gefühle“ – Vergebung im Spannungsfeld von Fühlen und Denken

Dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben stehen nicht selten Gefühle entgegen, die aus Verletzungen hervorgehen. Der Ärger, wenn wir uns ungerecht behandelt fühlen, die aufkeimende Wut bei Verletzungen oder das Bedürfnis, sich zu revanchieren für erfahrene Ungerechtigkeiten. Zerstochene Autoreifen von Ex-Partner:innen, die Vollbremsung auf der Autobahn als Revanche für ein Überholmanöver oder Buchtitel wie „Die Rache am Chef“ zeigen, wie stark das Prinzip ausgleichender Gerechtigkeit in unserem Gefühlshaushalt verankert ist. Einerseits; faktisch schlagen zwei Herzen in unserer Brust: Rache- und Wutgefühle stehen quer zu unserem Selbstbild, ein nachsichtiger Mensch zu sein. Sie stehen für das Gegenteil dessen, was wir sein wollen.

Als „Klopfsignal“<sup>11</sup> zeigen Rachegefühle an, wenn wir uns ungerecht behandelt fühlen. Obwohl sie eine wichtige Signalfunktion für die Wahrnehmung von Verletzungen haben und sie überhaupt erst unser Bewusstsein für die Möglichkeit wecken, mit Vergebung auf erfahrene Verletzungen zu antworten, sind Vergeltungsimpulse in dem Spektrum adäquater Gefühle im Grunde passé. Vergebung ist hingegen besseres Wissen und steht dafür, dass wir uns unseres Verstandes bedienen. Während Vergebung zu einer mit unserem Selbst verbundenen inneren Verpflichtung geworden ist, hat die Rache im Zuge dieser Entwicklungen ausgedient. Als „blinder Fleck“ ist sie in modernen Gesellschaften etwas, „was nicht sein soll“ – wie Fabian Bernhard<sup>12</sup> beschreibt. Wut, Zorn und Rachegefühle: Solche unmittelbar und unkontrollierbar entstehenden Gefühlslagen<sup>13</sup> gelten als irrational. Sie stehen gegen die Vernunft und erzeugen deshalb den

---

11 Paul, Axel, Die Rache und das Rätsel der Gabe, in: *Leviathan* 33 (2005), 240–256.

12 Bernhard, Fabian, *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Berlin 2023.

13 Georg Simmel weist in seinen Arbeiten auf die Unkontrollierbarkeit von Gefühlen hin, indem sie „über uns [kommen] wie Regen und Sonnenschein und ohne

Wunsch, sie unter Kontrolle bringen zu können. Ihr unwillkürliches Kommen und Gehen ist in Zaum zu halten. Das Verlangen nach Rache löst Unbehagen aus, was „peinlich ist zu erzählen“ [LK\_2611]. Dass wir uns innerlich zur Vergebung angehalten fühlen und sogar Scham empfinden, wenn wir dem nicht nachkommen können, weil uns Rachegefühle im Weg stehen, ist Ergebnis verinnerlichter Mechanismen der Affektregulierung. Deren Entstehung zeigt Norbert Elias<sup>14</sup> eindrücklich in seinen Studien *Über den Prozess der Zivilisation* auf. Im Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit hat unser nachsichtiges Selbstbild als Folge zunehmender Kontrolle von Trieben und Affekten das gegenwärtige Vergebungsverständnis entscheidend geprägt. Darin zeigt sich die Dialektik von Gesellschaft und Individuum, die uns Elias Genese vor Augen führt: Was wir denken und fühlen (sollen), ist zwar immer zunächst vermittelt durch die Gesellschaft. Wirksam für unser Handeln werden gesellschaftliche Erwartungen – wie der verpflichtende Ruf nach Vergebung und das Tabu der Rache – aber nicht durch einen oktroyierten Fremdzwang. Sie werden vielmehr ein Teil von uns, als Selbstzwang, der unsere Impulse und Affekte beherrschbar macht. Ein empirischer Hinweis auf die Institutionalisierung des Rachetabus ist beispielsweise die Beobachtung, dass in der klinischen und therapeutischen Psychologie „revenge as disease“ lanciert wurde und Vergebung als therapeutische Technik Einzug findet.<sup>15</sup>

Obwohl Rachegefühle ‚quer‘ zum eigenen Selbstbild und dem Anspruch zu vergeben stehen, sind sie trotzdem existent: „Das [rachsüchtig, S.F.] will man eigentlich nicht sein, aber man ist es eben doch“ [CA\_2903]. In Konsequenz wird Rache, Wut und Zorn im Kontext der Vergebung der Status rationaler Gefühlszustände abgesprochen. Als unkontrollierbare Erscheinungen wider besseren Wissens tauchen sie im Körpergedächtnis und -bewusstsein von

---

dass unser Willen über ihr Kommen und Gehen Herr wäre“, Vgl. Simmel (s. Anm. 4), 658.

14 Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1976.

15 DiBlasio, Frederik A./Benda, Brent B., Practitioners, Religion and the Use of Forgiveness in the Clinical Setting, in: *Journal of Psychology and Christianity* 10 (1991), 166–172.



Betroffenen auf, und erzeugen ein Unwohlsein dadurch, dass sie die Handlungsfähigkeit blockieren:

Weil ich glaube auch Eifersucht und Neid und Rache, das sind so [...] manchmal [...] so irrationale Gefühle, die sind nicht immer vernünftig und dann kann ich auch nicht mit vernünftigen Argumenten dagegen halten. [FW\_0211]

Mit der Formulierung „irrationaler Gefühle“ spiegelt sich in dem Zitat eine Gefühlslogik wider, der zufolge Gefühle ‚gut‘, d.h. mit Rückgriff auf die Vernunft begründet sein wollen. Deutlich gemacht wird hier ein rationaler Zugang zu den eigenen Gefühlen. Das Bedürfnis nach einer rationalen Handlungskompetenz entspringt der Überzeugung, dass „Rache nichts ist, was den Schmerz auf Dauer lindert“ [AJ\_2711]. Man möchte in der Lage sein, sich „in einer Beziehung kompetent verhalten“ [FW\_0211] zu können. Auch die eigene mentale Gesundheit wird im Sinne der stoischen Philosophietradition mit einer sachlichen Herangehensweise in Zusammenhang gebracht: „[...] für die Seele selber ist es vielleicht auch viel besser, wenn sie nicht so gleich so arg erregt sind und alles, nicht?“ [SCH\_2803]. So werden gefühlsentladende Handlungstendenzen solchen gegenübergestellt, die den menschlichen Verstand in den Mittelpunkt des Handelns stellen: „[...] wenn Menschen im Schmerz sind, handeln sie anders als bei klarem Verstand“ [AJ\_2711]. Denken und Fühlen, oder: Rationalität und Emotionalität gelten aus Sicht von Studienteilnehmer:innen folglich als zwei unterschiedliche Formen der Welterschließung. Damit wird auf ein dualistisches Verhältnis von Körper und Geist hingewiesen, das auf Descartes<sup>16</sup> zurückgeht und in der Emotionsforschung spätestens seit dem *emotional turn* der 1980er Jahre überholt wurde. Verfestigt hat sich seitdem die Ansicht, dass Emotion und Rationalität in ihren Wechselwirkungen zueinander zu verstehen sind und Gefühle eine wichtige Grundlage für rationale Entscheidungen bilden.<sup>17</sup>

Dass Rationalität als erwünschter Zugang zur eigenen Gefühlswelt kein *Zustand* ist wie unmittelbar und affektiv entstehende Wut oder Racheimpulse, stellt Betroffene vor die Herausforderung, einen

16 Descartes, René, Die Leidenschaften der Seele, Hamburg 1868.

17 Damasio, Antonio R., Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München u.a. 1995; De Sousa, Ronald, Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt a.M. 2009.

steuernden Umgang mit ihren Gefühlen zu finden. Dies ist getragen von dem Wunsch, „Dinge sachlich zu lösen“ [EW\_1403] und der Überzeugung, dass es neben Rache und Vergeltung „vielleicht tatsächlich andere Möglichkeiten gäbe, wenn man wirklich den Verstand einsetzt“ [AJ\_2711]. Der bloße Wille entzieht sich jedoch der inneren Bereitschaft oder Fähigkeit.<sup>18</sup> Studienteilnehmer:innen schildern diese Herausforderung wie folgt:

Ich glaube... also ich hab' ganz lange die Strategie gefahren, ich.. werde da sehr lange drüber nachdenken und mit sehr vielen Personen drüber sprechen. Und jeder hat 'nen unterschiedlichen Ratschlag und am Ende suche ich mir das Beste zusammen (lacht) und.. werd' dann eine gute Entscheidung treffen, aber es funktionierte nicht. Glaub' eben, weil das Gefühl ist eben immer noch da. [FW\_0211]

Trotz eines strategischen Vorgehens bleibt für die zu Wort kommende Sprecherin eine „gute Entscheidung“ aus, die sie letztlich befähigt, vergeben zu können. Eine weitere Interviewpartnerin schildert in ähnlicher Weise, dass es nicht ausreicht, sich die positiven Effekte der Vergebung verstandesorientiert vor Augen zu führen, um vorhandene Gefühle abstreifen zu können: „Also ich habe zumindest schon den Anspruch irgendwie gerecht zu sein und irgendwie mit Anderen gut umzugehen und gute Beziehungen zu haben und das funktioniert eben an der Stelle nicht, weil eben Neid, Eifersucht und Rache voll zusammenkommen.“ [FW\_0211]

Einen Ausweg aus dem Dilemma, Gefühle zu haben, die dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben im Wege stehen, finden Studienteilnehmer:innen mit emotionalen Kontroll- und Regulierungsstrategien. In der Forschungsliteratur steht die Regulierung negativer Emotionen von jeher in engem Zusammenhang mit der Möglichkeit zu vergeben.<sup>19</sup> In der Datenanalyse zeigt sich mit der Rekonstruktion

---

18 Vgl. dazu Simmel (s. Anm. 4), 377: „Dass ich den besiegtten Feind schone, dass ich auf jede Rache an meinem Beleidiger verzichte, das kann begreiflicher Weise, da es von meinem Willen abhängt, auf eine Bitte hin geschehen; dass ich jenen aber verzeihe, das heißt dass das Gefühl des Antagonismus, des Hasses, der Trennung einem andern Gefühl Platz mache – darüber scheint der bloße Entschluss so wenig verfügen zu können, wie über Gefühle überhaupt.“

19 Vgl. z.B. Rizkalla, Laura/Wertheim, Eleanor H./Hodgson, Lisa K., The Roles of Emotion Management and Perspective Taking in Individuals' Conflict Management Styles and Disposition to Forgive, in: Journal of Research in Personality 42 (2008), 1594–1601.

unterschiedlicher Vergebungspraktiken<sup>20</sup> eine Strategie als besonders hervorstechend: Prozesse des Fremdverstehens. Diese werden im Folgenden skizziert.

#### 4 Fremdverstehen: Zur Kontrolle unerwünschter Gefühle

Praktiken der Emotionsregulation kommen insbesondere dann zum Einsatz, wenn in die Signalfunktion von Emotionen (indem sie z.B. auf Gefahren hinweisen) eingegriffen werden soll.<sup>21</sup> Im Kontext der Vergebung findet dies häufig mit Vorgängen des Fremdverstehens statt, indem man „auch verstehen können muss, um [...] verzeihen zu können“ [AJ\_2711].

Fremdverstehen ist in diesem Zusammenhang zu begreifen als Fähigkeit, die Perspektive anderer Menschen einnehmen zu können: „Dass man sich auch wirklich in den Anderen hineinversetzen kann, warum der [...] so gehandelt hat“ [MK\_1203]. Im Kontext der Vergebung bezieht sich dies auf das Nachvollziehen jener situativen Umstände und subjektiven Beweggründe, aus denen heraus ein Konflikt oder eine Verletzung entstanden ist. Eine befragte Person formuliert dies wie folgt: „[W]enn man die Position des Anderen verstehen kann, also wenn sich der Andere beispielsweise erklärt, warum etwas passiert ist“ [MH\_1211]. Im Zuge von Prozessen des Fremdverstehens wird das ursprüngliches Fehlverhalten somit in einem Modus der Perspektivenübernahme für Betroffene als *nachvollziehbare* Handlungsweise erfahrbar. „Und in dem Moment, in dem, ja, genau, definitiv verstehe, ob ich das begreife warum, aus welcher Intention jemand gehandelt hat, [...] ist es für mich leichter, das zu akzeptieren.“ [AJ\_2711] Der Schlüssel für den einsetzenden Wendepunkt zum Verstehen („Moment“) ist die Nachvollziehbarkeit

---

20 In der Datenanalyse wurden als unterschiedliche Gefühlslogiken die Regulierung („Gefühlsinspektoren“) und Verdrängung („Gefühlsasketen“) von Gefühlszuständen oder das Verharren („Gefühlsarrestanten“) darin herausgearbeitet, die jeweils Auskunft über die Möglichkeit von und verschiedenen Praktiken zur Vergebung geben. Im vorliegenden Beitrag wird auf den Typus der „Gefühlsinspektoren“ Bezug genommen, der in der Datenanalyse besonders dominant hervortritt.

21 Hochschild, Arlie R., *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley 1983, 30.

von Gründen und Motiven, wie und aus welchem Grund eine emotionale Verletzung entstanden sind. Dies steht in Zusammenhang damit, ob etwas auf der Basis geteilter Überzeugungen als gültig oder angemessen begründet werden kann. Neben situationsbedingten Gründen („[...] erklären kann, wie die Umstände sind, wie es dazu gekommen ist“ [MM\_2603]) geben biographische Informationen und persönlichkeitsbezogene Handlungsweisen von Verfehlen:innen Anhaltspunkte dafür: „Und das zu verstehen, wo jeder Mensch einzeln steht und wie er das erlebt, [...] eröffnet 'ne Menge, finde ich“ [AJ\_2711].

Fremdverstehen fungiert somit als Brücke zwischen emotionaler Verletzung und kognitiver Verarbeitung und bildet eine zentrale Voraussetzung für die Möglichkeit zu vergeben. Für eine analytische Herleitung von Prozessen des Fremdverstehens bietet Diltheys hermeneutische Theorieperspektive einen zentralen Verständnisanker.<sup>22</sup> (Hermeneutisches) Verstehen basiert demnach auf dem ‚Sich-Hinein-Versetzen‘ in eine andere Person, verbunden mit der Absicht „[to] relive the state of the other in myself“<sup>23</sup>. Damit unterscheidet sich das Verstehen grundlegend von kausalen Erklärungen, die auf Gesetzmäßigkeiten von Ursache und Wirkung beruhen. So können wir schließlich nicht unter kausalen Gesetzmäßigkeiten das antagonistische Handeln von Mitmenschen *erklären*, die immer auch andere Möglichkeiten gehabt hätten, zu handeln. Erst das fremdverstehende Sich-Hinein-Versetzen in das Gegenüber kann ermöglichen, sich an fremdes Handeln anzunähern.

Das perspektivenübernehmende Verstehen fremder Handlungsweisen beruht auf einer interpretativen Auslegung von Motiven, Gründen und Intentionen – die getragen ist von der Annahme, dass Andere unter gleichen oder ähnlichen Bedingungen die Welt ebenso erleben, wie man selbst. Diese Prozesse vollziehen sich unter dem Vorzeichen einer „Reziprozität der Perspektiven“<sup>24</sup>. Diese speist sich aus der idealisierten Gewissheit, dass wir (1) die Welt immer genauso wahrnehmen und deuten wie unsere Mitmenschen, wenn wir an

---

22 Dilthey, Wilhelm, On Understanding and Hermeneutics, in: ders., *Hermeneutics and the Study of History*, Princeton 1868, 229–234.

23 A.a.O., 229.

24 Schütz, Alfred, Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: ders., *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, Konstanz 2010, 331–379.

ihrer Stelle stünden; und dass wir (2) unter ähnlichen Bedingungen auch genauso handeln würden, wie andere es tun. Verstanden wird damit jeweils dasjenige, was durch eine Ähnlichkeits- oder Gleichheitsunterstellung – vermittelt durch den Abruf eines generalisierten gesellschaftlichen Wissensvorrats – als potenziell eigene Erfahrung denkbar ist. Dieses geteilte Wissen ist jeder menschlichen Erfahrung durch die institutionalisierte Sozialstruktur mitgegeben.

Im Rahmen von „deliberate perspective taking“<sup>25</sup>, also eines beabsichtigten Perspektivwechsels, greifen Betroffene auf einen gesellschaftlich vermittelten Wissensvorrat zurück, der das Handeln Anderer intersubjektiv nachvollziehbar macht. Ein solcher Vorrat, der als „[...] das summum totum all dessen, was jedermann [sic!] weiß; ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen“<sup>26</sup> zu begreifen ist, bildet die Grundlage dafür, dass Individuen ähnliche Deutungsmuster und Sichtweisen auf soziale Ereignisse teilen können. Mit Distanz zu der eigenen Verletzungserfahrung gelingt es Betroffenen auf diese Weise, „sich so, also zu betrachten, als wäre man außenstehend“ [FW\_0211]. Die Fehlbarkeit anderer wird hypothetisch in sich selbst hervorgerufen: „Ja, aber ich kann's verstehen, weil ich bin selber ein Mensch. Und manchmal lass ich mich ja auch zu irgendwas hinleiten“ [IS\_2103]. Im Zuge einer solchen Ähnlichkeitsunterstellung werden erfahrene Verletzungen als denkbar eigenes Fehlverhalten als Möglichkeit im ‚Selbst‘ hervorgerufen. Die (moralische) Schuld wird als hypothetisch eigene und selbst erfahrbare Schuld im Bewusstsein hervorgerufen. Prozesse des (Fremd-)Verstehens gewinnen dadurch den Charakter einer selbsttranszendierenden Erfahrung.

In Ergänzung zu kognitiven Vorgängen des Fremdverstehens, die bisher im Mittelpunkt standen, lässt sich mit Georg Simmel<sup>27</sup> der Blick vertiefend auf die „seelischen Elemente“ richten. Simmel betrachtet das Verstehen als „innerliche Synthese zweier, voneinander getrennter Elemente“, indem eine „tatsächliche Erscheinung“ – also

25 Webb, Thomas L./Miles, Eleanor/Sheeran, Paschal, Dealing with Feeling. A Meta-Analysis of the Effectiveness of Strategies Derived from the Process Model of Emotion Regulation, in: Psychological Bulletin 138 (2012), 775–808.

26 Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 252013, 70.

27 Simmel, Georg, Vom Wesen des historischen Verstehens, in: ders., Das Individuum und die Freiheit. Essays, Berlin 1957, 60–83.

hier: eine Konfliktsituation und ihre emotionalen Konsequenzen – mit einem „seelischen Element“ in Verbindung steht.<sup>28</sup> Dieser seelische Bestandteil von (Fremd-)Verstehen lässt Betroffene ein für die Situation spezifisches Kontextwissen entwickeln. Es ermöglicht, das Geschehen in seiner Besonderheit – also innerhalb eines konkreten Beziehungs- oder Situationsgefüges – zu beurteilen. Auf diese Weise wird es möglich, Konflikterfahrungen durch andere oder neue Erfahrungsinhalte zu verändern. Aus einem solchen Vorgehen können sich erwünschte Zuneigungs- und Empathiegefühle entwickeln und eine neue Gefühlswirklichkeit für Opfer schaffen. Dies illustriert die Erzählung einer befragten Studienteilnehmerin, die auf einen jahrelangen (in der Kindheit begründeten) Konflikt mit ihrem Bruder verweist:

Und da dachte ich dann so, innerlich bei mir ‚Welch‘ eine arme Sau. Entschuldigung, ja? Aber ist einfach wirklich so gewesen. Weil ich dann so nachvollzogen habe, dass er mich eigentlich immer als Konkurrenz gesehen hat – ich war für ihn die Stärkere von uns beiden. Das ist mir da so bewusst geworden. [MK\_1203]

Die veränderte Perspektive auf den langjährigen Anerkennungskonflikt mit Ihrem Bruder erzeugt bei der Sprecherin Mitgefühl („Welch‘ eine arme Sau“) und generiert damit als Anteilnahme an den Erfahrungen eines ihr nahe stehenden Mitmenschen eine neue (emotionale) Erfahrung. Anhand solcher „empathic emotions“<sup>29</sup> versetzen sich Betroffene in die Rolle von den Verursacher:innen ihrer Verletzungen und deren Gedanken- und Gefühlswelten. Arlie Hochschild versteht aus emotionssoziologischer Perspektive solche Formen der Perspektivenübernahme als Emotionsregulation, insofern man trotz der eigenen Gefühlsempfindungen die Wirklichkeit von anderen zu berücksichtigen in der Lage ist und bei erfolgreicher Legitimitätsprüfung dieser fremden Wirklichkeit fähig ist, sich in der Position der oder des Anderen zu sehen.<sup>30</sup>

---

28 A.a.O., 61.

29 Shott, Susan, *Emotion and Social Life. A Symbolic Interactionist Analysis*, in: *American Journal of Sociology* 84 (1979), 1317–1334.

30 Hochschild (s. Anm. 21), 30: Aus Hochschilds Forschung mit Flugbegleiter:innen zeigt diesen Prozess beispielhaft die Schilderung einer Stewardess, die nach einem Konflikt mit einem Passagier erfahren hat, dass dessen Sohn soeben ver-

Und dann hat man ja auf gewisse Menschen eh – ich will nicht sagen Hassgefühle, das würde ich so eigentlich gar nicht nehmen, aber man fühlt sich ungerecht behandelt und bestimmte Dinge. Dann staut sich etwas auf. Und wenn man, wenn man dann Abstand von diesen Dingen bekommt, sieht man diese Dinge vielleicht auch ganz anders. [SBL\_1904]

Aus der Neubewertung einer Konfliktsituation, dem sogenannten „reappraisal“<sup>31</sup> erwächst die Möglichkeit, die emotionalen Auswirkungen von Verletzungen zu verändern, indem man sich in die oder den Anderen einfühlt. Dadurch können sich verletzende Erfahrungsinhalte durch die Einnahme einer anderen, hier: empathischen Gefühlshaltung gegenüber Verfehlen:innen verändern. Auf diese Weise werden Emotionen wie Mitgefühl ‚erzeugt‘, die *ad hoc* nicht oder nicht so intensiv gefühlt werden (können): „we intervene in feelings in order to shape them“<sup>32</sup>. Damit geben die empirischen Befunde Hinweise auf einen robusten Zusammenhang zwischen Empathie und der Fähigkeit zu vergeben, der auch in der Vergebungsforschung hervorgehoben wird.<sup>33</sup>

Einzugrenzen ist das Verstehen im Kontext der Vergebung jedoch auf eine spezifische Dimension: Es richtet sich nicht auf die Handlung selbst, sondern auf die Person, die gehandelt hat. Diese Differenzierung hebt auch Hannah Arendt im Hinblick auf die populäre Redewendung „Alles verstehen heißt alles verzeihen“ hervor. Sollte diese überhaupt Sinn ergeben, so betont sie, „bezieht sich das Verstehen – das aber keineswegs notwendigerweise ins Spiel zu kommen braucht – nicht auf das Getane, sondern auf die Person, die getan hat.“<sup>34</sup> Arendt macht damit deutlich, dass Vergebung nicht

---

storben ist und sie sich von diesem Zeitpunkt an mitfühlend mit der Perspektive des Passagiers auseinandergesetzt hat.

31 Gross, James J., Emotion Regulation. Affective, Cognitive, and Social Consequences, in: Psychophysiology 39 (2002), 281–291.

32 Hochschild (s. Anm. 21), 53.

33 McCullough, Michael E./Rachal, K.Chris/Sandage, Steven J./Worthington Jr., Everett L./Brown, Susan Wade/Hight, Terry L., Interpersonal Forgiving in Close Relationships II. Theoretical Elaboration and Measurement, in: Journal of Personality and Social Psychology 75 (1998), 1586–1603; Paleari, F.Giorgia/Regalia, Camillo/Fincham, Frank, Marital Quality, Forgiveness, Empathy, and Rumination. A Longitudinal Analysis, in: Personality and Social Psychology Bulletin 31 (2005), 368–378.

34 Arendt (s. Anm. 3), 308.

die moralische Bewertung einer Tat zur Referenz macht, sondern die Beweggründe der handelnden Person. Dieser Fokus auf die Person und deren Motive, die Arendt als wesentlichen Referenzpunkt für das Verstehen im Kontext der Vergebung anführt, bringt eine Befragte wie folgt auf den Punkt: „Und wenn man sich dann da so mit beschäftigt [...], da ist bei mir dann so ein Teil Vergebung. Hab' ich so für mich gemerkt, weil ich gesagt hab' ‚Okay, der stand genauso unter Druck, der musste seine Zahlen bringen, deshalb hat er so gehandelt. Ich hab's dann besser verstanden.“ [EW\_1403] Der Kontext, den die Sprecherin hier schildert, bezieht sich auf einen Konfliktverlauf mit einem bis dato geschätzten Arbeitskollegen, der sie hintergangen hat. Das Fehlverhalten des Kollegen ist im Rückblick für die Befragte verständlich, weil er – so ihre Schlussfolgerung – aus situativen Zwängen gehandelt hat, die sich auf die Sicherstellung seines beruflichen Erfolgs und zu vermeidende Sanktionsängste beziehen. Verstehen bedeutet im Sinne Arendts somit, Konflikte und Verletzungen auslösendes Handeln von Mitmenschen in seiner Bedingtheit zu begreifen, ohne es zu rechtfertigen. In diesem Zugang liegt das Potenzial, Vergebung als eine Form der Annäherung zu verstehen – über das Erkennen der eigenen Fehlbarkeit.

## 5 Vergebung revisited

Vergebung setzt aus Sicht der zu Wort gekommenen Studienteilnehmer:innen gelingende Perspektivenübernahme voraus. Der verstehende Blick auf das Gegenüber ermöglicht, unerwünschte Gefühlszustände zu regulieren, und damit, im Einklang mit dem eigenen Selbstbild handeln zu können. Das gelingt in der Regel, weil wir davon ausgehen, die Welt genauso wahrzunehmen wie andere, wenn wir an ihrer Stelle stünden; und dass wir unter ähnlichen Bedingungen auch so oder ähnlich handeln würden. Daraus folgt: Wir vergeben, was wir in der Lage sind zu verstehen, d.h. welche guten oder schlechten Gründe dazu führten, dass sich Mitmenschen verletzend verhalten haben. Und damit, wenn es uns gelingt, unsere Gefühle unter Kontrolle zu bringen.

Was lässt sich aus diesen Befunden über unser gegenwärtiges Verständnis der Vergebung schlussfolgern? Und was sagt das über den Umgang mit Verletzungen und Konflikten aus?



## Vergebung als emotionales Selbstmanagement

Die in der Analyse aufgezeigte Praxis des „emotionalen Selbstmanagements“<sup>35</sup> ermöglicht, dem verinnerlichten Anspruch zu vergeben zu folgen. Ableiten lässt sich daraus zunächst, dass die Kontrolle über – hier: negativ bewertete – Gefühle zum Imperativ moralischer Vernunft erklärt wird.

Die „psychotherapeutische Ökonomie“<sup>36</sup>, die der Vergebung mit den Worten Jacques Derridas mit einem solchen Verständnis anheimfalle, verweist auf einen fragwürdigen Umgang mit Verletzungen und Konflikten in der Gesellschaft: Sie sollen händelbar, möglichst folgenlos bezwingbar und vor allem schmerzlos sein. Konflikte und Verletzungen werden auf diese Weise nicht bearbeitet oder gelöst, und damit ihres Potentials beraubt, eine Verständigung zwischen Konfliktparteien oder Opfern und Täter:innen herzustellen. Für Nietzsche gilt die Vergebung aus diesen Gründen als Unterdrückungswerkzeug natürlicher Impulse, der eine Form der Selbstverachtung unterliegt.

So ist die in der Analyse dargelegte Entstehung von Mitgefühl als erwünschtes Ergebnis von Fremdverstehens Ausdruck einer normativen (Selbst-)Erwartung, die im Widerstreit zu unmittelbaren Handlungs- und Verhaltensimpulsen steht. Ihren rein erfahrungsbaasierten Gehalt verliert Empathie, wenn sie nicht aus einem unmittelbaren Mitfühlen heraus entsteht, sondern als kognitive Reflexion über das moralisch Gewünschte – als sogenannter „Wunsch zweiter Ordnung“<sup>37</sup> fungiert. In der jüngeren Emotionssoziologie ist es insbesondere Eva Illouz<sup>38</sup>, die die (Selbst-)Verpflichtung zur Empathie und Reflexion der eigenen Emotionalität als therapeutisches Werkzeug kapitalistischer Gesellschaften kritisch hinterfragt. Dass Menschen auf Basis kultureller Deutungsmuster lernen, Emotionen sozialen Situationen anzupassen, anhand derer „emotionale Erfahrungen organisiert, ‚etikettiert‘, klassifiziert und interpretiert werden“,

---

35 Neckel, Sighard, *Emotion by Design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2005), 419–430.

36 Derrida (s. Anm. 6), 16.

37 Frankfurt, Harry G., *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge 1988.

38 Illouz, Eva, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt a.M. 2006.

habe einen Verlust der natürlichen „Indexikalität“ von Gefühlen zur Folge.<sup>39</sup> Der erfahrungsbasierte Sinngehalt von Emotionen wird so einer kontrollierenden Anpassung unterworfen.<sup>40</sup> Dass Empathie zum emotionalen Kapital unserer Zeit gehört, entspricht demnach in ähnlicher Weise unserem Verständnis eines kohärenten Selbst wie die verinnerlichte Verpflichtung, zu vergeben.

Diese kritische Perspektive auf die ‚Arbeit‘ an den eigenen Gefühlen als kulturelle Praxis ist aber nur eine Seite der Medaille. Das strategische Eingreifen in verletzte Gefühlswelten folgt dem Zweck, beschädigte Beziehungsbande zu reparieren oder (wieder-)herzustellen. Emotionales Selbstmanagement ermöglicht es Betroffenen damit nicht nur, sich bewusst für Vergebung zu entscheiden, sondern auch, aus einem *inneren Gefühl* heraus vergeben zu können. Zwar ist es auch möglich, sich qua innerer Überzeugung für die Vergebung zu *entscheiden*. Doch ein solcher Entschluss bedeutet nicht zwangsläufig, dass damit auch die – häufig widersprüchlichen oder unerwünschten – Gefühlszustände bewältigt werden, die aus der erlittenen Verletzung hervorgehen. Psychologische Studien zeigen, dass Vergebungsprozesse, die allein auf einer kognitiven Entscheidung basieren, ohne eine begleitende Veränderung des emotionalen Erlebens, zusätzlichen Stress verursachen können – und somit die seelische Belastung der Betroffenen sogar verstärken.<sup>41</sup>

Mit den dargelegten Formen emotionaler Kontrolle wird der verinnerlichte Selbstanspruch zu vergeben – verstanden als „Wunsch erster Ordnung“<sup>42</sup> – zur Grundlage einer Vergebungspraxis, die Vernunft und Gefühl zu verbinden weiß. Vor diesem Hintergrund lassen sich abschließend Rückschlüsse auf das gegenwärtige Verständnis von Vergebung ziehen – sowohl hinsichtlich ihrer ontologischen Dimension als auch den Hinweisen auf ihre konkrete gesellschaftliche Praxis.

---

39 A.a.O., 28.

40 A.a.O., 62.

41 Davis, Don E./Hook, Joshua N./van Tongeren, Daryl R., Making a Decision to Forgive, in: Journal of Counseling Psychology 62 (2015), 280–288.

42 Frankfurt (s. Anm. 37).

## Fremdverstehen und obsoletere Vergebung

Vergebung zeigt sich mit Blick auf die Studienergebnisse als soziale Praxis, die sich zwischen normativen gesellschaftlichen Erwartungen, individuell verinnerlichten (Selbst-)Ansprüchen und dem unmittelbaren emotionalen Erleben bewegt. Ihr *modus operandi* ist ein emotionsregulierendes Fremdverstehen, durch das Wut- und Rachegefühle kontrollierbar und in eine andere Erfahrung transformiert werden. Die Referenz für Vergebungsangebote sind verletzende Ereigniskontexte oder Handlungsweisen, die man zu ‚verstehen‘ in der Lage ist.

Ins Zentrum von den im Beitrag dargelegten Erfahrungsweisen der Vergebung gelangt in Ricoeurs (1998) Theoriearchitektur das „Verzeihen aus Nachsicht“, das als Form des „leichten Verzeihens“<sup>43</sup> dadurch gekennzeichnet ist, Verursacher:innen von ihrer Schuld zu entlasten. Ein solches Verständnis steht der sozialen Logik der Vergebung entgegen. So kann es im Anschluss an Ricoeur „Vergebung [nur da] geben, wo man jemanden beschuldigen kann, ihn für schuldig halten oder erklären kann“<sup>44</sup>. Und so kann der Gegenstand von Vergebung nur „eine noch bestehende Schuld“ sein, „nicht also eine Schuld, die gar nicht mehr existent ist“<sup>45</sup>. Jemanden für schuldig zu erklären, setzt voraus, ein bestimmtes Handeln aus moralischen oder justiziablen Gründen ablehnen und einen Ausgleich dafür einfordern zu können. Im Zuge von Praktiken des Fremdverstehens erhält die ursprüngliche Schuld aber einen neuen Wirklichkeitsakzent, indem Betroffene eine Verletzung – *ex post* – so auslegen, dass es gar keine mehr ist oder ihre Auswirkungen weniger stark empfunden werden. Die mitfühlende Anerkennung von der hypothetisch immer auch eigenen möglichen Fehlbarkeit macht eine Wiedergutmachung für das schmerzhaft Erfahrene überflüssig. Hier gilt es schließlich weder, von etwas Abstand zu nehmen, was einem als Betroffenenem zusteht, noch etwas anzubieten, für das auf Wiedergutmachung verzichtet wird. Die Nachvollziehbarkeit von Gründen und Motiven,

43 Das Pendant zum „leichten Verzeihen“ ist das „schwere Verzeihen“, vgl. Ricoeur, Paul, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 699–778.

44 A.a.O., 703.

45 Kodalle, Klaus-Michael, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013, 73.

die Anlass für eine Verletzung gaben, schließt damit die Möglichkeit einer Sanktion aus und stellt Schuld in ein anderes Licht: Schuld wird „restrukturiert“<sup>46</sup> durch Zurückweisung einer Bewertung oder eines Urteils, das einen Ereigniskontext als unrecht, verwerflich und moralisch falsch anzuzeigen weiß. Mit Praktiken des Fremdverstehens blickt man nicht auf die anderen und ihre Schuld, sondern macht sich ihnen ähnlich mit dem Bekennen, dass es die eigene Schuld sein oder in Zukunft werden könnte. Verstehen macht das Vergeben obsolet. Wenn eine Handlung verstehbar ist, muss sie nicht mehr vergeben werden. Schlussendlich schließt das, was es zu vergeben gilt, das Verstehen aus und umgekehrt: „We can forgive those we fail to understand and fail to forgive those we do“<sup>47</sup>. Und somit macht das Verstehen die Vergebung zu etwas anderem, als was unter ihr gemeinhin verstanden wird oder was sie sein soll.

## 6 Plädoyer für eine andere Konfliktkultur: Dann bitte (mehr) Vergebung!

Genauso wie Dissens und Streit Bestandteil sozialen Zusammenlebens sind, gehört auch das Loslassen davon dazu. Vergebung ist dafür unabdingbar. Entscheidend ist, wie und zu welchen Bedingungen von ihr Gebrauch gemacht wird. Ohne Frage: Wir müssen mit den manchmal schwer begreiflichen Handlungen und Haltungen Anderer umgehen. Dafür reicht es aber nicht aus, Vergebung einzufordern oder bedingungslos zu gewähren. Eine Vergebung, die entlang der Gewissheit gefordert wird, dass wir qua kultureller Sozialisation innerlich darauf programmiert sind, nachsichtig zu sein und uns schwer damit tun, es (noch) nicht sein zu können, kann darunter schwerlich fallen. So wie in den skizzierten Beispielen aus dem öffentlichen Leben von Kardinal Wölki und Jens Spahn. Appelliert wird hier an gefühlsoptimierte Individuen, die sich ihrer Vernunft bedienen sollen. Und die damit zu einer Gedächtniskosmetik des ‚Vergebens und Vergessens‘ angerufen werden. Mit Appellen dieser

---

46 Rauen, Verena, *Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Paderborn 2015.

47 Pettigrove, Glenn, *Forgiveness and Interpretation*, in: *The Journal of Religious Ethics* 35 (2007), 429–452, 429.

Art wird aber nicht von der positiven Kraft der Vergebung Gebrauch gemacht, Konflikte und Verletzungen zu bewältigen. Das kann kein wünschenswerter Umgang mit der Vergebung sein. Kurzum entwerfen wir mit einem geforderten *Recht auf* und einer normativen *Verpflichtung zur* Vergebung, ihr Potential für eine gesunde gesellschaftliche Konfliktkultur. Denn wenn Vergebung nicht freiwillig, aus unserer inneren und individuellen Bereitschaft heraus angeboten wird, falle sie – so Derrida – als „Theater des Pardons“ auf ein „mechanisches Ritual der Scheinheiligkeit“ zurück.<sup>48</sup> Wir brauchen eine Vergebung, die den Umgang mit erfahrenen Verletzungen ermöglicht. In der ein Umgang mit Konflikten stattfinden kann.

Die im vorliegenden Beitrag aufgezeigten Praktiken von Fremdverstehen geben Anknüpfungspunkte für eine solche Konfliktkultur. Gezeigt wurde mit den Studienergebnissen eine Vergebungspraxis, mit welcher der verstehende Blick auf andere gerichtet wird und die auf diese Weise ermöglicht, Gefühle zu sortieren. Als ein Werkzeug der Wiederannäherung. Einer Möglichkeit, die Wirklichkeit von Mitmenschen zu teilen. Die Kraft einer solchen Vergebung liegt darin, dass man sich mit ihr den Gesetzen der Wiedergutmachung widersetzen kann, ohne das eigene Gesicht zu verlieren – d.h., ohne sich selbst und das eigene Gefühl zu ‚verraten‘. Dafür müssten wir aber geläufige Vorstellungen von Vergebung aufgeben und einen neuen Blick auf sie richten, der ermöglicht, normative Vorstellungen, was Vergebung ist oder sein soll, zu überdenken.

Kurzum ist die Vergebung von ihrem Thron der Außerordentlichkeit zu entheben: Sie kann kein heroischer Akt der bedingungslosen Selbstüberhöhung sein, mit dem man vermeintlich über den Dingen, sprich: über den eigenen Gefühlen, steht. Wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, Beziehungen zu reparieren, muss sie etwas sein, wozu Menschen fähig sind. Wenn wir vergeben, entheben wir andere nicht von ihrer Schuld. Wir machen uns anderen vielmehr ebenbürtig, stellen uns nicht *über*, sondern *neben* sie. In einem Bekenntnis auf Augenhöhe, das die Botschaft enthält: ‚Ich bin dir ähnlich‘. Die Einsicht, in Erwägung zu ziehen, dass die oder der andere vielleicht keine guten, aber Gründe gehabt haben könnte für das Getane. Und dass man selbst unter bestimmten Umständen hypothetisch ähnlich

48 Derrida (s. Anm. 6), 10.

handeln könnte. Das macht das Geschehene nicht ungeschehen. Es macht aber erfahrbar, dass wir alle fehlbar sind.

Wir können und sollten nicht immer gut mit der Fehlbarkeit von Anderen leben. Da, wo wir daran scheitern, auf Fehltritte mit Empathie und einem verstehenden Blick zu antworten, hat das meist gute Gründe. So werden Opfer von Gewalttaten vielleicht (kognitiv) nachvollziehen können, dass es Ursachen für solche Taten gibt. So beispielsweise, warum Menschen anderen Menschen durch eine entbehrungsreiche Kindheit, widrige Lebensumstände oder schlimme Erfahrungen etwas antun. Deshalb steht aber niemand in der Pflicht, jemanden von der Schuld für ein solches Handeln zu entlasten. Erst recht nicht, wenn keine innere Bereitschaft dazu besteht.

Dass das Vergeben in solchen Fällen mehr überfordern kann, als dass sie Seelenheil bringt, wird bei drastischen Ereignissen und Verbrechen besonders deutlich. Kann oder soll den Tätern des religionsideologischen Terrorakts von *Charlie Hebdo* vergeben werden? Hanna Arendts Antwort auf eine solche Frage fiel im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit den Verbrechen der Nationalsozialisten deutlich aus. Sie kam zu dem Schluss, dass es Taten gibt, die so böse sind, dass sie sich jeder Strafbarkeit entziehen und die wir damit auch außerstande sind zu vergeben.<sup>49</sup> Ähnlich und Bezugnehmend auf das Verstehen argumentiert Vladimir Jankélévitch.<sup>50</sup> Er schließt – ebenfalls – im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Holocaust die Möglichkeit der Vergebung für Vergehen aus, die Menschen nicht in der Lage sind zu verstehen. Unter diesem Vorzeichen kommt er zu dem Schluss, dass es Vergehen gibt, die sich der Möglichkeit der Vergebung entziehen und damit unverzeihlich sind.<sup>51</sup> Die Möglichkeit, ein Unrecht zu vergeben, sei auf solche Vergehen begrenzt, die es auch möglich machen, zu verstehen. Wir brauchen also (gute) Gründe, um zu verzeihen.<sup>52</sup>

---

49 Arendt (s. Anm. 3), 307.

50 Jankélévitch, Vladimir, Verzeihen?, Frankfurt a.M. 2006.

51 In diesem Zusammenhang hat uns Jacques Derrida wohl am intellektuell herausforderndsten mit der Vergebung konfrontiert. Für ihn ist das, was wirklich der Vergebung bedarf, das Unvergebbare – „forgiveness forgives only the unforgivable“, Derrida, Jacques, On Cosmopolitanism and Forgiveness, London/New York 2001, 32.

52 Boshammer, Susanne, Die zweite Chance: Warum wir (nicht alles) verzeihen sollten, Frankfurt a.M. 2020.

Wir können Andere verstehen und Verständnis aufbringen, ohne mit ihrem verletzenden Handeln einverstanden sein zu müssen. Wenn uns eine solche Vergebung gelingt, können wir die Fehlbarkeit anderer anerkennen, ohne Schuld und Verantwortung zu negieren oder auszublenden. Im Verstehen des Anderen liegt – so lautet mein Plädoyer – die positive Kraft einer realen Vergebungskultur. Sie ist in der Bereitschaft begründet, sich auf Andere und ihre Wirklichkeit einzulassen. Schlechtestenfalls bleibt es dabei, die oder den Andere:n als fremd zu betrachten. Aber es besteht auch die Möglichkeit, sich an ihr oder sein Denken heranzutasten und auf diese Weise eine zwar unbekannte, aber für das eigene In-der-Welt-sein mögliche Wirklichkeit in Betracht zu ziehen. Das mindert keine Schuld. Aber es macht verzichtbar, für erlittene Verletzungen Wiedergutmachung zu brauchen. Und ermöglicht damit Rache, Wut oder Groll zu überwinden und zur Vergebung innerlich fähig zu sein. Wenn Vergebung so funktioniert, wenn sie also unseren Gefühlshaushalt aufzuräumen weiß und eben dadurch Konflikte in der Gesellschaft bewältigbar macht, dann ist die (ontologisch) ‚falsche‘ Vergebung die vielleicht nicht nur einzig mögliche, sondern (praktisch) ‚richtige‘.

