

## **„Welch’ eine arme Sau“: Fremdverstehen, Emotionsregulation und die kommunikative Konstruktion interpersonaler Vergebung**

**„What a poor sod“: Intersubjective understanding, emotion regulation, and the communicative construction of interpersonal forgiveness**

**Sonja Fücker**

Universität Bremen, SOCIUM, Mary-Somerville-Str. 9, 28359 Bremen, sonja.fuecker@uni-bremen.de

**Christian von Scheve**

Freie Universität Berlin, Garystraße 55, 14195 Berlin, christian.von.scheve@fu-berlin.de

79.983 Zeichen inkl. Leerzeichen

**Zusammenfassung:** Im Gegensatz zu Rache und Vergeltung ist Vergebung als zentrale Bewältigungsstrategie interpersonaler Konflikte bislang nicht zum Gegenstand der soziologischen Forschung geworden. Auf Grundlage einer qualitativen Fallstudie widmet sich der vorliegende Beitrag daher der Frage, welche sozialen Bedeutungsdimensionen für die Vergebung nicht justiziable Vergehen konstitutiv sind. Unsere Ergebnisse zeigen, dass mögliche Reaktionen auf solche Vergehen durch ambivalente und zum Teil widersprüchliche Verhaltenserwartungen gekennzeichnet sind, die bei Betroffenen deutliche emotionale Irritationen hervorrufen. Aus wissenssoziologischer Perspektive illustrieren wir dann am Beispiel von Interaktionsverläufen, in denen moralische Bewertungen eine zentrale Rolle spielen, dass gelingende Vergabungsakte von der Regulierung und Transformation bestimmter Emotionen abhängen. Diese Emotionen können als Referenzpunkte des Fremdverstehens im Kontext solcher Vergehen verstanden werden und legen ein Verständnis von Vergebung als genuin sozial interaktives Geschehen nahe.

**Schlagnote:** Emotionsregulation, Vergebung, Wissenssoziologie, moralische Bewertungen

**Summary:** Contrary to revenge and retaliation, forgiveness as a strategy of interpersonal conflict resolution has not yet become the subject of sociological inquiry. Based on a qualitative interview study, this contribution investigates the social dimensions of meaning and significance that are essential to the forgiving of non-justiciable wrongs in interpersonal social relationships. Our results show that victims’ reactions to perceived wrongs are characterized by ambivalent and at times contradictory behavioral expectations that produce significant emotional

irritation. Looking at various courses of interaction that centrally involve the moral judgment of wrongdoings, we show that successful acts of forgiveness substantially depend on the interpersonal regulation and transformation of emotion. These emotions function as mutual frames of reference for the intersubjective understanding of wrongdoings and suggest that interpersonal forgiveness should be conceived as a genuinely social interactive process rather than an individual propensity.

**Keywords:** Emotion regulation, Forgiveness, Sociology of Knowledge, Moral Judgement

## 1. Einleitung

Verfehlungen und Verletzungen sind allgegenwärtiger Bestandteil des menschlichen Miteinanders. Sie sind ein Indiz dafür, dass der Bruch mit sozialen Normen und moralischen Prinzipien Teil der sozialen Wirklichkeit ist. Verrat in Freundschaften, Betrug in der Partnerschaft oder Täuschungsmanöver unter Kolleginnen rufen bei Betroffenen in aller Regel ein breites Spektrum überwiegend negativer Gefühle hervor – von Ärger und Wut bis hin zu Empörung, Enttäuschung und Traurigkeit –, die uns mithin die Existenz solcher, zumeist ungeschriebener Regeln, erst schmerzlich bewusst machen.

Für den Umgang mit und die Reaktion auf solche – nicht justiziablen – Verletzungen stehen Akteuren unterschiedliche Handlungsoptionen zur Verfügung, die sich im weitesten Sinn zwischen zwei Polen bewegen. Zum einen sind dies solche Handlungen, die verletzendes Verhalten sanktionieren (z.B. durch Vergeltung) oder auf persönliche Genugtuung und Wiedergutmachung zielen, um weitere Verletzungen zu verhindern und damit zur Aufrechterhaltung moralischer Normen beizutragen. Zum anderen lassen sich solche Handlungen ausmachen, die auf Verzeihen, Entschuldigen oder Vergeben abzielen und mitunter – aber nicht notwendigerweise – die Ver- oder Aussöhnung sowie die Wiederherstellung bzw. den Erhalt der sozialen Beziehung in den Blick nehmen. Dieses Spektrum von Handlungsoptionen zeichnet sich in der Regel durch wechselseitige Exklusivität aus: Verzeihen oder Vergeben schließen Rache und Vergeltung aus und umgekehrt.

Nicht nur christlich-abendländisch geprägte Gesellschaften attestieren diesen Handlungspolen eine klare normativ-moralische Bedeutung. Rache und Vergeltung werden weithin als sozial unerwünschte, moralisch verwerfliche und mitunter sozial sanktionierte Handlungsweisen betrachtet, wohingegen Vergeben und Verzeihen als erstrebenswert, tugendhaft und moralisch gut gelten (Griswold 2007: 40; Govier 2002). Bemerkenswert ist, dass die Emotionen, die gemeinhin mit Verletzungen einhergehen, vorwiegend mit solchen Handlungstendenzen assoziiert sind, die Rache und Vergeltung anstatt Vergeben und Verzeihen darstellen. Insofern ist es kaum verwunderlich, dass in der einschlägigen Literatur die Bewältigung bzw. Regulation dieser

Emotionen als zentraler Bestandteil vor allem des Vergebens und Verzeihens gilt. Während die Fähigkeit zur Regulation von Emotionen eng an stabile Persönlichkeitsmerkmale gebunden ist (Hodgson & Wertheim 2007), kann die Emotionsregulation insgesamt als sozialer und kultureller Vorgang verstanden werden, der an Normen, Interaktionsrituale und Prozesse des Fremdverstehens geknüpft ist (Vandekerckhove et al. 2008).

In der soziologischen Forschung ist bislang jedoch weitgehend ungeklärt, welche Bedeutung der Emotionsregulation für die Bewältigung interpersonaler Konflikte im Sinne des Vergebens und Verzeihens zukommt. Daher streben wir in dem vorliegenden Beitrag an, das soziale Handeln angesichts nicht justizabler sozialer Transgressionen in persönlichen Beziehungen und aus Sicht der Vergebenden in wissenssoziologischer Perspektive zu analysieren. Damit nimmt unser Beitrag zugleich auch Deutungen der sozialen Konsequenzen bzw. „Funktionen“ von Vergebungshandlungen in den Blick. Mit sozialen Transgressionen bezeichnen wir die subjektiv wahrgenommene Verletzung sozialer Normen und moralischer Werte wie Fairness oder Gerechtigkeit. Der Begriff markiert folglich Devianzbereiche erlebter Kränkungen, Beleidigungen und Demütigungen, die in alltagsweltlichen Kontexten mit Vergebung in Verbindung gebracht werden.

Um das soziale Handeln im Zuge solcher Transgressionen in den Blick zu nehmen, bedarf es einer präzisen Analyse des Zusammenspiels von Emotionsregulationsprozessen und der Aushandlung und wechselseitigen Deutung der Transgression sowie des Spektrums möglicher Handlungen der Konfliktparteien. Aus diesem Grund widmet sich dieser Beitrag drei zentralen Fragen: Erstens, wie vollzieht sich die Regulation und Transformation von Emotionen im Kontext sozialer Transgressionen? Zweitens, welche kommunikativen Prozesse des Fremdverstehens und der Aushandlung der Bedeutung solcher Transgressionen liegen der Emotionsregulation zu Grunde? Und drittens, welche sozialen und moralisch-normativen Ordnungsgefüge spielen dabei eine zentrale Rolle? Ziel unserer theoretischen wie empirischen Untersuchungen ist es daher, zu rekonstruieren, wie diese Ordnungsgefüge und kommunikativen Konstruktionen – neben dem individuellen Vermögen und subjektiven Entscheidungshandeln – die Regulation von Emotionen leiten und damit die soziale Interaktionswirklichkeit des Vergebens kennzeichnen.

Aufbauend auf theoretisch-konzeptuellen Vorüberlegungen rekonstruieren wir anhand von 31 problemzentrierten Interviews und zwei Gruppendiskussionen, wie die Regulation von Emotionen angesichts sozialer Transgressionen die Bereitschaft, zu vergeben, bedingt. Unsere These ist, dass solche Emotionsregulationsprozesse maßgeblich von sozialen und moralisch-normativen Wissensordnungen und Konstellationen des Fremdverstehens angeleitet werden, ohne die Vergebung demnach nicht vollumfänglich verstanden werden kann. Als übergeordnetes Ziel

möchten wir mit den vorliegenden Analysen auch einen ersten Beitrag zu einer gegenstandsbezogenen und empirisch gesättigten soziologischen Theorie der Vergebung leisten.

Im Folgenden geben wir zunächst einen Überblick über zeitgenössische Ansätze der sozialwissenschaftlichen und zum Teil auch philosophischen Vergebungsforschung und stellen anschließend das methodische Vorgehen unserer empirischen Studie dar. In der Analyse rekonstruieren wir dann in einem ersten Schritt Deutungen des subjektiven Emotionserlebens im Kontext von Vergebungssituationen.

Anschließend arbeiten wir zwei unterschiedliche, für gelingende Vergebungsprozesse entscheidende Interaktionsmodi heraus, in denen die moralische Bewertung von Transgressionen eine Schlüsselrolle zur Nachzeichnung des Vergebungshandelns einnimmt. Abschließend zeigen wir, dass einerseits sozial geteilte Wissensbestände zwischen den beteiligten Akteuren und andererseits erfolgreiches Fremdverstehen maßgeblich für erfolgreiche Emotionsregulations- und damit Vergebungsprozesse sind. Wir schließen unseren Beitrag mit einer kurzen Zusammenfassung und einem Fazit.

## **2. Vergebung aus sozial- und geisteswissenschaftlicher Perspektive**

Das Phänomen der Vergebung ist bisher vorrangig in der Philosophie sowie der Sozialpsychologie diskutiert und analysiert worden. Eine im engeren Sinn soziologische Forschungstradition, die sich dezidiert mit Fragen der interpersonalen Vergebung auseinandersetzt, existiert unseres Wissens nicht. Die zentralen Fragen sozialphilosophischer Auseinandersetzungen mit Vergebung betreffen vor allem die begriffliche Schärfung des Konzepts, besonders in Abgrenzung zu Konzepten des Verzeihens, des Entschuldigens und der Versöhnung sowie der Frage, welche Vergehen eigentlich der Vergebung *bedürfen* (Govier 2002; Griswold 2007).

Umgangssprachlich und zuweilen auch in der wissenschaftlichen Literatur werden die Begriffe „Vergabung“ und „Verzeihung“ und „Versöhnung“ synonym verwendet. Dies ist insofern irreführend, als dass die notwendige Abgrenzung zwischen den verschiedenen Begriffen bereits in den unterschiedlichen Beziehungsfigurationen begründet liegt, auf die sie verweisen. Während die Versöhnung auf die Wiederherstellung einer sozialen Verbindung – als Rückkehr zum *status quo ante* – abzielt, schaffen Verzeihung und Vergebung immer auch einen sozialen Neuanfang zwischen Opfern und Tätern, der den Beziehungsverhältnissen einen *neuen* Bedeutungsakzent verleiht. Was die Begriffsverwendung angeht, werden mit Blick auf den deutschen Sprachgebrauch „Verzeihung“ und „Vergabung“ im weitesten Sinne auf der Basis ihres jeweiligen Geltungsbereichs unterschieden. Während das Verzeihen meist mit der Bewältigung alltagsrelevan-

ter, „leichter“ Vergehen in Verbindung gebracht wird, mit der es „sittliche Schuld“ in zwischenmenschlichen Beziehungen auszugleichen gilt, ist das Vergeben religiösen Konnotationen unter dem Vorzeichen der göttlichen „großen“ Vergebung vorbehalten (vgl. Kodalle 2006: 4).<sup>1</sup> Jenseits dieser alltagsweltlichen Prozesse des interpersonalen Vergebens und Verzeihens haben Nachsichtsakte auch in kollektiven und institutionalisierten Kontexten eine ordnende Bedeutung (u.a. Amstutz 2005). Symbolische bzw. politische Vergebungsakte so genannter Wahrheitsfindungs- und Versöhnungskommissionen in Postkonfliktgesellschaften sind für die hier interessierende Perspektive aber nur von nachgelagerter Bedeutung, da sie zumeist restaurative Gerechtigkeitsziele verfolgen und aufgrund der Beteiligung Dritter eine gänzlich andere Dynamik als interpersonale Vergebung aufweisen, die zwischen Akteuren direkt ausgehandelt wird. Sie sind vielmehr als Mediationsprozesse zu verstehen, in deren Zentrum nicht die Wiederherstellung vorher intakter sozialer Beziehungen steht, sondern die kollektive Vergangenheitsbearbeitung zwischen sozialen Gruppen.

Vergebung wird sowohl in interpersonalen als auch in kollektiven institutionalisierten Prozessen zumeist als gegensätzliche Handlungsoption zu Rache und Vergeltung verstanden und der Verzicht auf diese Handlungen gilt weithin als wichtiger und notwendiger Definitionsbestandteil der Vergebung. Neben dieser Handlungsdimension stehen zudem zwei weniger offensichtliche Kriterien im Mittelpunkt der meisten Verständnisse: zum einen das Überkommen von Ressentiments und negativen Gefühlen gegenüber einer Partei und zum anderen das Entstehen einer – wenn auch nur marginalen – prosozialen Handlungsmotivation (Griswold 2007). Weiterhin herrscht weitgehend Konsens darüber, dass der Verzicht auf Vergeltung und das Überkommen negativer Gefühle *intentionale* Handlungen bzw. Entscheidungen sind, die auf moralische Überzeugungen zurückzuführen sind (Govier 1999: 59). Man könnte insofern von Vergebung als einer genuin wertrationalen Handlung unter der Randbedingung des Überkommens negativer Affekte sprechen (Weber 2002 [1921]).

Wird die Erklärung von Vergeltung als Handlungsoption zumeist als wenig problematisch betrachtet, so wird die Frage der (Un-)Möglichkeit und der sozialen wie individuellen Bedingungen von Vergebung vor dem Hintergrund dieser Definitionsbestandteile ausführlich diskutiert (Arendt 1960; Derrida 2001; Govier 1999; Jankélévitch 2006; Minow 1998). Hannah Arendt

---

<sup>1</sup> Ein solches religiös konnotiertes Begriffsverständnis beinhaltet in Abgrenzung zum Verzeihen auch einen symbolischen Bedeutungsakzent, der auf das Machtverhältnis zwischen Verfehlern und Opfern hinweist. Diesem Verständnis zufolge deutet Vergebung darauf hin, in Stellvertretung einer göttlichen Instanz zu handeln, womit Vergebungshandlungen den *zwischenmenschlichen* Umgang mit menschlicher Fehlbarkeit überschreiten. Die Inanspruchnahme einer „höheren“ Handlungsmacht, die Opfer symbolisch für sich einnehmen (können), lässt Verfehlern demnach keine andere Möglichkeit als das Nachsichtsangebot als „Gabe“ zu verstehen, für die keine Möglichkeit der Erwidderung besteht.

konzeptualisiert Vergebung als notwendiges Kriterium für die Aufrechterhaltung sozialer Bande, da Vergebung die Konsequenzen moralischer und sozialer Vergehen wie kaum eine andere Handlung einzudämmen vermag (vgl. Arendt 1960: 302).

Während Arendt der Vergebung eine generell prosoziale Bedeutung zuweist, die beschädigte Beziehungen aufrecht erhalten kann, obgleich doch das manifestierte moralische Unrecht bestehen bleibt, wird die Möglichkeit der Vergebung bei Jankélévitch (2006) eindeutig an die Schwere des Vergehens geknüpft. Mit Verweis auf den Holocaust argumentiert er, dass durch die Unmöglichkeit, bestimmten Vergehen auch nur theoretisch ein angemessenes Strafmaß zuzuweisen, Vergebung mitunter lediglich als Utopie verstehbar ist. Dementgegen setzt Jacques Derridas (2001) Auseinandersetzung mit der Vergebung erst an dieser Stelle ein. Wo Vergebung für Jankélévitch unmöglich erscheint – nämlich angesichts des „Unvergebaren“ – verweist Derrida auf die epistemologische Unterscheidung zwischen „konditionalem“ und „unkonditionalem“ Vergeben. Er betont, dass ausschließlich die „reine“ Vergebung bedingungslos sei, geleitet durch das Paradox, dass das Einzige, was wirklich der Vergebung bedarf, das Unverzeihliche ist: „forgiveness forgives only the unforgivable“ (Derrida 2001: 32).

Eine Kontrastperspektive offeriert Sören Kierkegaard in seinen Analysen zu den moralischen Bedingungen des Vergebens. Die Bereitschaft von Opfern, zu vergeben, ist für ihn überhaupt erst die Voraussetzung, um bei Tätern die Möglichkeit der Reue zu evozieren. Erst wenn Opfer ihre Bereitschaft, zu vergeben, artikulieren, werden Täter mit der Last ihrer Schuld konfrontiert und beginnen, die Konsequenzen ihres Handelns zu reflektieren (Kierkegaard 2004 [1844]). Bedingung der Vergebung ist somit die bedingungslose Bereitschaft von Opfern, Vergebung zu gewähren und erst damit auf das Schuldeingeständnis von Verursachern zu bauen.

Diesen philosophischen Auseinandersetzungen mit den sehr grundsätzlichen und in der Art des Vergehens liegenden Bedingungen von Vergebung stehen vor allem sozialpsychologische Arbeiten gegenüber, die in empirischen Studien die Bedingungen und *individuellen* wie *sozialen* Faktoren analysieren, die Vergebung möglich bzw. wahrscheinlich machen. Ein vergleichsweise robuster Befund dieser Forschung zeigt, dass das Bekunden von Reue ebenso wie die Anerkennung von Schuld und entsprechende Sprechakte in hohem Maße die Bereitschaft, zu vergeben, befördern (Bassett et al. 2006; McCullough et al. 2001; McCullough & Witvliet 2005). Bemerkenswert ist dabei, dass die Bedeutung von Reue und Schuldanerkennung nahezu ausnahmslos durch ein gesteigertes Einfühlungsvermögen von Opfern erklärt werden kann. So zeigen Studien, dass bekundete Reue und Schuldeingeständnisse das Maß an kognitiver wie affektiver Empathie gegenüber Tätern steigern und gleichermaßen die Fähigkeit und Bereitschaft zur Vergebung befördern (Worthington 1998; Worthington et al. 2000). Als weiterer Faktor wird vielfach das Empfinden moralischer Gefühle wie Schuld und Scham auf Seiten der Täter genannt.

So deutet eine Reihe von Arbeiten darauf hin, dass die Kommunikation dieser Emotionen in der Aushandlung von Konflikten die Bereitschaft auf Seiten der Opfer, zu vergeben, deutlich steigern kann (Bassett et al. 2006; McCullough & Hoyt 2002).

Neben diesen interaktiven Randbedingungen von Vergebung spielen aber auch strukturelle sowie psychologische Faktoren eine bedeutende Rolle. So ist vor allem die Art der Beziehung zwischen den Handelnden ausschlaggebend für die Bereitschaft, Vergebung zu gewähren (González Martín et al. 2011). Je enger und intakter eine soziale Beziehung, desto eher besteht die Bereitschaft, Verletzungen zu vergeben. Vergleichbare Befunde deuten darauf hin, dass wahrgenommene Ähnlichkeiten zwischen den Konfliktparteien (etwa bzgl. des sozialen Status) die Vergebungsbereitschaft merklich steigern (Newberg et al. 2000). Zudem spielen individuelle Merkmale eine entscheidende Rolle für das Vergeben. So sind Alter, Geschlecht und religiöse Orientierung ebenso wie bestimmte Persönlichkeitsmerkmale (vor allem Neurotizismus und Verträglichkeit) mit der Bereitschaft, zu vergeben, assoziiert (McCullough & Hoyt 2002). Angesichts der Bedeutung von Emotionen und deren Regulation in Vergebungsprozessen zeigt die Forschung zudem, dass die Fähigkeit zur Bewältigung negativer Emotionen wie Wut und Ärger sowie die Überwindung von feindseligen Einstellungen und Rachebedürfnissen der Vergebung zuträglich sind (Enright 1991).

Diese theoretischen und empirischen Befunde zur Beschaffenheit sowie zu den sozialen und individuellen Randbedingungen der Gewährung interpersonaler Vergebung weisen folglich auf zwei zentrale Komponenten der Vergebungsbereitschaft hin. Einerseits das Überkommen negativer Gefühle und andererseits die moralisch motivierte Entscheidung, zu vergeben. Jedoch konzentriert sich die existierende Forschung entweder auf begriffliche Analysen oder auf empirischen Studien, in denen die interaktive Dimension der Vergebung, also die in der Forschung vielfach angesprochenen Aushandlungsprozesse zwischen *Täter* und *Opfer*, nicht systematisch in den Blick genommen werden. Um aber die Bedeutung der Regulation und Transformation von Emotionen sowie der moralisch-normativen Randbedingungen im Prozess der Vergebung zu verstehen, bedarf es einer Analyse eben dieser interaktiven Aushandlungen und intersubjektiven Deutungen von Vergebung.

### **3. Methoden**

Um diese Aushandlungen und Deutungen zu rekonstruieren und zu verstehen, haben wir 31 leitfadengestützte, problemzentrierte Interviews (Wohlrab-Sahr & Przyborski 2008) und zwei Gruppendiskussionen (Kühn & Koschel 2010; Loos & Schäffer 2008) durchgeführt. In Anlehnung an die wissenssoziologische Forschungsmethodik zielte die Erhebung auf die Rekonstruktion von Erfahrungsmustern und lebensweltlichen Sinnzuschreibungen der Befragten ab. Während

in den Interviews die erfahrungsbasierten Relevanzbereiche von Vergebung im Alltagshandeln der Akteure offenzulegen waren, dienten die Gruppendiskussionen zur komplementären Akzentuierung kollektiver Deutungsmuster der Vergebung. Die in der Literatur vorhandenen Theorien und Begriffe haben wir dabei als sensibilisierende Konzepte verwendet, die einerseits die Gestaltung des Leitfadens und der Interviews, sowie andererseits auch deren Interpretation und Kodierung, also die Analyse der Daten angeleitet haben. Grundsätzlich folgen wir dabei einer induktiven Vorgehensweise, d.h. der Leitfaden dient primär der Rahmung thematischer Felder, die aufgrund des theoretischen Vorwissens zur Beantwortung der Fragestellung hilfreich erschienen. Da wir letztlich einen Beitrag zur Entwicklung einer soziologisch informierten Theorie der Vergebung leisten möchten, orientierten wir uns methodologisch wie methodisch an den Techniken und Verfahrensweisen der *Grounded Theory* (Glaser 2005; Glaser & Strauss 1967; Strauss 1996)

In zwei Erhebungsphasen haben wir insgesamt 33 Interviews (31 Einzelinterviews, 2 Gruppendiskussionen) mit einer Länge zwischen 50 und 80 Minuten durchgeführt. Die Teilnehmerrekrutierung erfolgte auf Basis einer Pressemitteilung, die eine kurze Darstellung des Forschungskontexts und einen Aufruf zur Studienteilnahme umfasste und in diversen regionalen Medien (Tageszeitungen, Online-Magazine) im Raum Berlin veröffentlicht wurde. Als primäres Kriterium des Samplings dienten persönliche Motivationsgründe für eine mögliche Studienteilnahme, die in einem telefonischen Erstkontakt erfragt wurde. Unterschieden wurden normativ-ideologische (ethisch, spirituell-religiös, weltanschaulich) von erfahrungsbasierten (konkrete Erlebnisse und Kontextualisierungen) Motivationsdimensionen. Diese Differenzierung hat uns einen ersten Analyserahmen zur Rekonstruktion der vergebungsrelevanten Wissensbereiche zur Verfügung gestellt, auf dessen Basis wir im Prozess der Datenerhebung weitere Samplingkriterien generiert haben. In der Befragung haben wir auf der Grundlage von drei Analysedimensionen normative („Deuten“), zeitlich-prozessuale („Wahrnehmen“) und interaktionale („Handeln“) Erfahrungsinhalte erhoben, die Respondenten im Kontext von Vergebungssituationen artikuliert haben. Auf diese Weise konnte einerseits die Vielschichtigkeit vergebungstypischer Erfahrungsräume eingegrenzt werden. Andererseits erlaubt dieses Vorgehen ein im Sinn des theoretischen Samplings möglichst breites Spektrum an Deutungsweisen zu generieren. In der Befragung hat sich insbesondere die Offenheit der Fragestruktur als geeignetes Vorgehen erwiesen. Mittels narrativer Erzählweisen konnten wir das Erleben von Krisenereignissen ebenso in den Blick nehmen wie Deutungen zu abgeschlossenen, beabsichtigten oder nicht zustande gekommenen Vergebungsakten.



Die Datenanalyse erfolgte computergestützt anhand von *MAXQDA* und einem dreistufigen – der *Grounded Theory* entlehnten – Kodierverfahren (offenes, axiales und selektives Kodieren) sowie der Festlegung von Schlüsselkategorien, die eine verdichtende Rekonstruktion der Deutungs- und Handlungsmuster der Befragten ermöglichten. Basierend auf diesen Schlüsselkategorien haben wir mit sequenzanalytischen Verfahren weitere Schlüsselstellen identifiziert, die schließlich die Verdichtung der Deutungsmuster von Vergebung sowie die Formulierung von Strukturhypothesen ermöglicht haben (Oevermann 2001; Soeffner 1989).

## **4. Befunde**

Im Folgenden möchten wir die Befunde unserer empirischen Analyse vorstellen. Dazu werden wir zunächst vergebungstypische Wissens- und Gefühlsrepertoires darstellen (4.1) und anschließend den Blick darauf richten, inwiefern kommunikative Aushandlungsprozesse zwischen Opfern und Verfehlern die Transformation solcher negativer Gefühle ermöglichen (4.2), die als Folge von Verfehlungen und Verletzungen entstehen. Im Zentrum unserer Argumentation steht, dass die Regulierbarkeit von Gefühlen den Grundstein für die subjektive Fähigkeit und Bereitschaft, zu vergeben, legt.

### **4.1 Erfahrungswirklichkeiten der Vergebung: Ambivalentes Wissen und zweifelhafte Gefühle**

#### ***Widersprüchliches (Vergebungs-)Wissen***

Vergebung wird als Handlungsoption im Anschluss an interpersonale Konflikte relevant, wenn bestimmte Werte zwischen Handelnden nicht geteilt werden oder ein Konsens über einschlägige Werte zwar besteht, aber die jeweiligen Handlungsnormen nicht eingehalten werden (vgl. Pettigrove 2004). Diese Anlassstruktur gibt erste Hinweise auf den engen Zusammenhang von Vergebungspraktiken und normativen Ordnungsgefügen. Missachtete moralische Prinzipien von Aufrichtigkeit, Fairness, Achtung und Respekt zählen ebenso zum Fundus des vergebungsspezifischen Wissens wie (christlich-)religiöse Verhaltensmaxime von Nächstenliebe und Barmherzigkeit. „Vergebungswissen“ speist sich demzufolge aus einem allgemeingültigen Geltungswissen darüber, was in Gemeinschaften und sozialen Beziehungen als gutes, erstrebenswertes und rechtes Handeln erachtet wird. In der Datenanalyse zeigt sich jedoch, dass dieser vergebungsspezifische Wissensvorrat unterschiedliche Bezugsrahmen aufweist und sich bei Betroffenen durch verschiedene und vor allem unvereinbare moralische Adressierungen bemerkbar macht.

Einerseits steht Opfern ein Wissensrepertoire zur Deutung sozialer Transgressionen zur Verfügung, dem eine externe, d.h. von Regelübertretern ausgelöste Relevanzentstehung zu Grunde liegt. Von Betroffenen werden sie als Erfahrung verletzter moralischer Prinzipien wahrgenommen, wie das Beispiel eines Respondenten zeigt, der die Konfliktsituation mit einem langjährigen Freund wie folgt deutet: „Das Verhalten finde ich einfach [...] ja, unfair, ungerecht, unmöglich“ [S1\_A].

Betroffene deuten die von anderen ausgelösten Konflikte als unrechtes, verletzendes Verhalten vor dem Hintergrund eines im Zuge von Sozialisationsprozessen internalisierten Regelwissens. Dieses Wissen dient als kultureller Deutungsrahmen zur initialen *Bewertung* der sozialen Transgression. Als Bewertungsskript sind darin sozial geteilte moralische Leitsätze verortet, die ein bestimmtes Handeln als gut oder schlecht, richtig oder falsch wahrnehmbar machen und als „Allgemeingut an gültigen Wahrheiten über die Wirklichkeit“ zur Verfügung stehen (Berger & Luckmann 1980: 70). Bei diesen Leitsätzen handelt es sich um Wissensbereiche, die den Wertempfindungen anderer sowie den gesellschaftlichen Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit weitgehend entsprechen (vgl. Rawls 1975).

Zugleich aktivieren Verursacher sozialer Transgressionen auf Seiten der Opfer ein Regelwissen, das einem *im Selbst* verorteten Wissensfundus entspricht. In diesen Wissensvorräten enthaltene Regeln legen Betroffenen eine moralische Verpflichtung auf, soziale und moralische Transgressionen möglichst nachzusehen, wie an folgenden Sequenzen deutlich wird:

„[...] man muss wirklich einem Menschen auch die Chance geben, nochmal wieder Tritt zu fassen“ [S5\_A]

„Der Anspruch zu vergeben ist ja immer da“ [S8\_A]

„Man muss wirklich schnell verzeihen können, man muss, ja, loslassen können“ [S9\_A]

„Aber ich muss lernen, zu verzeihen. Auch wenn man mich nicht um Verzeihung bittet.“ [S10\_A]

Bestände eines solchen Regelwissens, das den gütigen, nachsichtigen und wohlwollenden Umgang mit devianten anderen vorgibt, evozieren geradezu eine empfundene *Verpflichtung* zur Vergabung. Normative Gültigkeit erlangt diese Vergabungsverpflichtung – als zunächst kontraintuitive Verhaltensoption<sup>2</sup> – dadurch, dass sie im „moralischen Selbst“ von Handelnden verankert ist. Handelnde lernen im Zuge von Sozialisationsprozessen, dass Toleranz, Mitleid und Barmherzigkeit erstrebenswerte, gesellschaftlich honorierte Verhaltensweisen sind, deren Praktizierung sich demzufolge positiv auf die moralische Selbstidentität und -integrität auswirken kann:

„[...] irgendwie denke ich immer [...] also mein innerer Prozess, es muss irgendwann ein Abschluss mit Vergabung finden [...] also das gehört sozusagen zu meinem Wertesystem,

---

<sup>2</sup> Regelübertretungen implizieren angesichts gültiger Reziprozitätsnormen Sanktionsmöglichkeiten. Vergabung widerspricht somit als Reaktion auf Normübertretungen zunächst solchen institutionalisierten Rechts- und Gerechtigkeitsdeutungen (vgl. De la Tour 2011).

*auch religiös geprägt durch also was weiß ich - immer lies das ‚Vater-Unser,-Gebet, zum Beispiel.“ [S2\_A]*

Vergebung zeigt sich in dieser Interviewsequenz als religiöses Dogma des „Vergeben-können-müssens“. Nicht zuletzt durch die Deutung als eine alternativlose Handlungsoption wird Vergebung als ein „moralischer Absolutismus“ verstanden, nach dem auch dann pflichtbewusst gehandelt wird, wenn andere durch die Verletzung sozialer Normen „ihrer Pflicht nicht nachkommen“ (Gouldner 2005: 117). Als verinnerlichte Verpflichtung, sich anderen gegenüber wohlwollend zu verhalten, wird Vergebung damit einem ethischen Handlungsprinzip gleichgesetzt. Ein solches *Vergebungsethos* manifestiert sich in der o.s. Interviewsequenz als Metapher der Nächstenliebe, so dass das Vergebungsethos durch einen göttlichen Imperativ bzw. die Heilige Schrift („Vater Unser“) legitimiert wird. In diesem Ethos kommen sowohl intellektuelle Dimensionen religiösen Wissens als auch ethische Dimensionen der religiösen Wirkung dieses Wissens, vermittelt durch Normen und Werte, zum Ausdruck (vgl. Glock 1969).

Der ethische Kodex zur Gewährung von Vergebung liegt demzufolge primär in einer religiösen Wissensordnung begründet, die sich jedoch der religiös-sakralen Erfahrbarkeit entzieht und daher von Handelnden in alltagsweltliche Kontexte bzw. Konflikte transferiert werden muss. Aus den Deutungen unserer Respondenten schließen wir, dass dieser Transfer nur dann gelingt, wenn das Vergebungsethos und dessen tugendhaft-sittliche Konnotation ein wesentlicher Bestandteil der Selbstidentifikation werden und Betroffene sich dadurch „wesentlich identisch mit der gesellschaftlich objektivierten Handlung“ fühlen (Berger & Luckmann 1980: 77).

Neben ihrer normativen Konnotation ist die Tugendhaftigkeit von Vergebung an eine positive Selbstwahrnehmung geknüpft, da nachsichtiges Wohlwollen die Anerkennung und den Respekt anderer gewährleistet. Dieser identitätskonstitutiven Bedeutung von Vergebung wird in obiger Interviewsequenz durch die Artikulation eines „inneren Prozesses“ Ausdruck verliehen. Dieser Prozess kann als Zusammenspiel der verinnerlichten Verpflichtung zur Nachsicht einerseits und der kollektiven Kraft religiöser Regeln und Überzeugungen andererseits verstanden werden und stellt damit zugleich die Wirkmächtigkeit des Vergebungsethos dar.

Die subjektive Fähigkeit zur Vergebung wird hier in ein Verhältnis zur göttlichen Vergebung gesetzt, die als transzendente Instanz für die Deutungshoheit moralischer Integrität zu verstehen ist. Eine solche „Vergegenständlichung der Wirklichkeit“ als eigene, d.h. subjektiv erzeugte und verinnerlichte Wirklichkeit wahrzunehmen, ist Berger und Luckmann (1980) zufolge konstitutiv für die Selbsterfahrung und kann damit die Funktionsweise des Vergebungsethos plausibilisieren. Eine solche Plausibilisierung wird darüber hinaus durch Rechtfertigungsstrategien erlangt, indem Betroffene der Vergebung zum Beispiel einen spezifischen Erfahrungsraum der Vernunft attestieren: „(...) *die Vernunft sagt mir, es wäre vernünftiger gewesen, sich irgendwie*

*entgegentzukommen*“ [S4\_C]. Die wahrgenommene Vergebungsverpflichtung umfasst neben der ethischen Bezugsebene somit auch die Annahme der Rationalität von Vergebung.

Mit der Verwobenheit von identitätsrahmenden (moralischen) Selbstansprüchen und gesellschaftlichen Verhaltensregeln zur Gestaltung sozialer Beziehungen manifestiert sich die gleichzeitige Präsenz und Relevanz der unterschiedlichen Geltungsordnungen von *Vergebungswissen*. Das Changieren zwischen der Anwendung von Bewertungsrepertoires für die konfliktverursachenden Handlungen einerseits und dem Abruf von Vergebungsskripten zum Umgang mit jenen Konflikten andererseits resultiert in einem Spannungsverhältnis, in dem Opfer sozialer Transgressionen gleichermaßen von der Geltung und Bedeutsamkeit *ihrer* Wissensordnungen überzeugt sind.

Diese gleichartige Gewichtung von Wissensordnungen zur Bewertung von und dem Umgang mit sozialem Fehlverhalten ist darauf zurückzuführen, dass beide gleichermaßen institutionalisiert sind. Als Deutungsrepertoires sozialer Transgressionen einerseits und Handlungsanleitungen für den Umgang mit den daraus resultierenden Konflikten andererseits wird „ihrem [jeweilig, d.A.] objektiviertem Sinn kognitive Gültigkeit“ (Berger & Luckmann 1980: 100) zugeschrieben. Mit Berger und Luckmann kann man daher schlussfolgern, dass das rezeptartige Vergebungswissen in einem „Sammelsurium“ (Berger & Luckmann 1980: 70) von Werten, Überzeugungen und Maximen aufgeht.

### ***Gefühlsirritationen und zweifelhafte Gefühle***

Mit Blick auf die Ambivalenz dieser vergebungsrelevanten Wissensstrukturen zeigen sich in der Analyse der Daten auch deutlich Emotionsverläufe, die auf kognitiven Einschätzungen der sozialen Transgressionen basieren und die zum Teil antagonistische Handlungsabsichten zur Folge haben. Inwiefern diese mitunter unvereinbaren Wissensvorräte das Emotionserleben der Betroffenen rahmen, lässt sich mit Hilfe von Emotionstheorien rekonstruieren, die ein konstitutives Wechselverhältnis von Emotionen und bestimmten Wissensstrukturen und Wirklichkeitsbestimmungen postulieren (von Scheve 2009).

Die von uns geführten Interviews zeigen, dass von sozialen Transgressionen betroffene Akteure einerseits Wut, Ärger und das Bedürfnis nach Vergeltung („*Da hab‘ ich ganz starke Rachegefühle*“ S9\_B) empfinden, die als institutionalisierte Reaktions- und Ausdrucksmuster gleichermaßen im subjektiven Wissensvorrat der Akteure verankert sind. Diese „gefühlten Bewertungen“ (Adloff & Jörke 2013: 27) basieren vorwiegend auf der Wahrnehmung verletzter Verhaltensnormen: „*Es ist, als ob man blockiert ist, man kommt nicht weiter und es ärgert und es macht wütend*“ [S3\_A]. In Konfliktsituation auftretende Emotionen lassen sich dementsprechend als *empfundene Tendenz* verstehen, etwas als gut oder schlecht zu bewerten.

Solche *auf* andere Akteure bezogenen Gefühle korrespondieren im Kontext von Vergebungsprozessen andererseits mit Empfindungen von Mitgefühl und Zuneigung *für* andere, die ebenso wie Wut und Ärger auf verinnerlichte Normen verweisen, auf welche Weise man für andere empfinden *soll*. Diese normative Konnotation der Gefühle stellt somit den emotionalen Begründungszusammenhang des *Vergebungsethos* dar, das das Vergebungsangebot an einen Täter geradewegs zu einer verpflichtenden Auflage für das Opfer macht.

Das Ensemble von empathischen Empfindungen *für* andere und Wut bzw. Ärger *auf* andere ist als widersprüchliche und spannungsvolle Einheit emotionaler Erfahrung in Vergebungsprozessen zu verstehen. Während durch andere ausgelöste Emotionen wie Wut und Ärger als sozial unerwünschte Gefühle von Opfern wahrgenommen werden, gelten verständigungsorientierte Empfindungen wie Mitgefühl und Zuneigung als erwünschte Gefühle, da *„man natürlich ein guter Mensch sein will und man will das alles richtig machen. Und man will natürlich auch eigentlich nicht hasserfüllt und rachsüchtig oder irgendwie mit diesen ganzen negativen Dingen“* [S3\_B].

In dieser Interviewsequenz stellt die Befragte eine Verbindung zwischen der positiven Selbstwahrnehmung durch soziale bzw. moralische Konformität einerseits und dem subjektiven Gefühlerleben andererseits her. Der artikulierte Selbstanspruch von sittlicher Lebensführung und moralischer Verbindlichkeit (*„[...] ein guter Mensch sein will [...]“*) ist hier als Deutungsrahmen zu verstehen, der umreißt, was als moralisch akzeptables, essentielles oder unmögliches *Dasein* gilt. Durch soziale Transgressionen verursachte Gefühle wie Wut und Rache verhindern diesen erwünschten Erfahrungsraum moralischer Integrität und begründen die Relevanz zur Entwicklung von prosozialen Gefühlszuständen wie Anteilnahme und Zuneigung.

Die Motivation, Vergebung zu gewähren, ist folglich immer auch als Identitätsarbeit der betroffenen Handelnden zu verstehen. Diese Arbeit am „moralischen Selbst“ ist jedoch überlagert von Gefühlslagen des Rachsüchtig-, Empört- oder Wütend-„*Seins*“. Denn während Gefühle wie Ärger und Wut unmittelbare Reaktionen auf zurückliegende Handlungen anderer sind, werden verständigungsorientierte Emotionen wie Mitgefühl und Zuneigung als erwünschte Empfindungen *imaginiert*. Das Spannungsverhältnis zwischen gegenwärtig bestehenden, konflikthaften Gefühlen und erwünschten, prosozialen Emotionen verdeutlicht zudem, dass diese beiden Gefühlslagen aufgrund unterschiedlicher Entstehungslogiken kaum gleichzeitig empfunden werden können.

Während die Entstehung von Rachegehlüsten, Wut und Ärger als akute Reaktion auf die Verletzung von Regeln, Normen und Verhaltenserwartungen zu verstehen ist und durch soziale Transgressionen Anderer hervorgerufen wird, sind „*emphatic emotions*“ (Shott 1979) wie Mit-

gefühl und Zuneigung als Erwartung an das eigene Fühlen gegenüber devianten Akteuren orientiert. Die willentliche Herbeiführung solcher „empathic emotions“ ist an ein zweckorientiertes Gefühlsverständnis der Befragten geknüpft, dass das Nachempfinden und Fremdverstehen der Gefühls- und Gedankenwelten anderer zum Ziel hat und das es, im Gegensatz zu Emotionen wie Wut, Ärger und Empörung, erst im Sinne der Emotionsregulation zu *entwickeln* gilt.

Die unterschiedlichen Entstehungslogiken der als kategorial unterschiedlich wahrgenommenen Erfahrung von konflikthaften und prosozialen Emotionen erzeugen schließlich eine identitätskonstitutive Diskrepanz zwischen dem *Sein* und dem *Sein-Wollen*:

*„Es fängt vom Verstand her an, der mir irgendwie so ein gewisses Wertesystem oder so ein Verhaltenskodex vorgibt. Dann kommt das Gefühl, weil das irgendwie eben unerwartet verletzt wurde. Dann reagiere ich emotional in der Situation und, ja, kurz danach kommt dann wieder der Verstand, der mir also sagt, ‚Ja, etwas weniger Emotion wäre vielleicht nützlich gewesen.‘“ [S4\_A]*

Der Respondent äußert hier, dass Gefühle im Anschluss an soziale Transgressionen als unwillkürliches *Ausgesetzt-Sein* empfunden werden, als körperliche Reaktion auf diese Verletzungen („dann *kommt* das Gefühl“), die es zu kontrollieren und mit Hilfe der Ratio zu regulieren gilt. Die Gegenüberstellung von Emotionalität und Verstand wird von diesem Respondenten als der *„ewige Zwiespalt irgendwie, so zwischen Kopf und Bauch“* [S4\_B] geschildert, womit auf die Metaphorik einer alltagsweltlichen Körper-Geist-Dialektik zurückgegriffen wird. Gefühle im Kontext sozialer Transgressionen gelten einerseits als legitime Reaktion auf das Fehlverhalten anderer. Intuitiv wird ihnen jedoch gleichermaßen der Status adäquater Empfindungen abgesprochen. Betroffene begründen die empfundene Unangemessenheit mit einer fehlenden rationalen Urteilskompetenz, die von einem Respondenten wie folgt beschrieben wird: *„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“* [S3\_C].

Mit der Wendung der „irrationalen Gefühle“ wird in dieser Interviewsequenz eine rhetorische Figur eingesetzt, die durch den Gebrauch von zwei – vermeintlich – gegensätzlichen Begriffen andeutet, dass die Befragten an der Vernunft bzw. Angemessenheit ihrer Gefühle zweifeln. In der Formulierung „irrationaler Gefühle“ spiegelt das Begriffspaar Gefühl und Rationalität eine Gefühlslogik wieder, die auf die rationale Konstitution von Emotionen und Gefühlen verweist (de Sousa 2009), der zufolge Gefühle *gut begründet* sein wollen bzw. sollen. Gefühlen wird folglich eine verstandsorientierte und begründbare Konstitution abverlangt, um ihnen den Status der Legitimität verleihen zu können.

Die empfundene Unangemessenheit einiger Emotionen ruft somit *Gefühlszweifel* hervor, die sich auf zumeist implizite Wissensbestände beziehen, beispielsweise wenn „*man sich permanent fragt ‚ticke ich jetzt eigentlich grad‘ richtig, ‚ist das angebracht, darf ich überhaupt solche Rachegefühle haben, darf ich jemanden bewusst verletzen wollen, ist das eigentlich richtig?‘*“ [S3\_D]. Im Sinne eines „metacognitive feeling“ schlägt sich in solchen Gefühlszweifeln die Überzeugung nieder, etwas zu wissen, ohne dies aber unmittelbar explizieren zu können (de Sousa 2009: 13). Als „epistemisches Gefühl“ (Terpe 2016) markiert der Zweifel die empfundene (Un-)Angemessenheit inkorporierter Gefühlsrepertoires der Wut, des Ressentiments und des Ärgers und regt die ebenfalls in Sozialisationsprozessen erworbenen Vorgaben zum „emotionalen Selbstmanagement“ (Neckel 2005) an.

Daraus lässt sich schließen, dass als negativ bzw. unangemessen empfundene Gefühle in Vergebungsprozessen zwar einer nachvollziehbaren und legitimen Entstehungsstruktur entspringen, die auf Verletzungen und den Verlust von Anerkennung verweist. Im Hinblick auf gesellschaftlich institutionalisierte Normen und Regeln gilt es jedoch, diese identitätsrahmenden Gefühle zugunsten prosozialer Einstellungen (z.B. Nachsicht, Güte) und Emotionen (z.B. Mitleid, Mitgefühl) zu kontrollieren und zu optimieren. Diese Befunde lassen sich einerseits mit Blick auf Hochschilds (1983) Konzept der „Gefühlsregeln“ umschreiben, die auf die normative Dimension des Ausdrucks und Empfindens von Gefühlen und damit auf deren soziale Angemessenheit verweisen. Andererseits bietet auch Scheers (2012) Konzept der „emotionalen Praktiken“ eine angemessene Interpretationsfolie, die weniger auf normativen als vielmehr auf praxeologischen Annahmen basiert, anhand derer die hegemoniale Stellung sowie kulturelle Bedeutung unterschiedlicher Emotionen begründet werden. Die Wahrnehmung negativer unangemessener (z. B. Rachegefühle) oder positiver erstrebenswerter (Mitleid, Empathie) Gefühle lässt sich damit als habitualisiertes Gespür begreifen, das „Richtige“ zu fühlen.

Die bisherige Rekonstruktion der Deutungsmuster der Respondenten macht deutlich, dass Vergebungssituationen vielfach durch unvereinbare Normen und Werte gekennzeichnet sind, durch die die Entscheidung, zu vergeben, für Betroffene zu einem Dilemma wird. Die Erfahrung missachteter Verhaltensnormen und negativer Gefühle durch das Fehlverhalten anderer steht in der Wahrnehmung von Opfern dem Abruf internalisierter, religiös konnotierter Werte wie Nachsicht und Barmherzigkeit gegenüber, die als gleichermaßen gültige soziale Verhaltensnormen Vergebung zu einer verpflichtenden Handlungsaufgabe machen. Aus diesem Grund erzeugt das Verharren in zwar plausiblen aber unerwünschten Gefühlen wie Wut und Ärger einen deutlich spürbaren Gewissenskonflikt. Die empfundene Unangemessenheit bestimmter Emotionen („*irrationale Gefühle*“) hindert die Befragten oftmals daran, im Einklang mit verinnerlichten

Verhaltenserwartungen zu handeln und eine Vergebungssituation herzustellen. Diese als „Inkompetenz“ klassifizierte Situation erzeugt in interpersonalen Konflikten das sprichwörtliche „schlechte Gewissen“, das „uns schlägt, wenn wir wider besserer Einsicht handeln [bzw. fühlen d. A.]“ (Habermas 1996: 51). Folglich ist danach zu fragen, wie von Opfern sozialer Transgressionen trotz widersprechender Gefühls- und Verhaltensnormen als Konsequenz der erlebten phänomenologischen Widersprüchlichkeit, die sich in der Exklusionserfahrung *durch andere* und dem gewünschten Inklusionsangebot *an andere* vollzieht, Vergebungshandlungen zustande kommen.

Im Folgenden soll daher auf Basis unserer empirischen Daten erörtert werden, inwiefern Vergebungshandlungen von der Regulierbarkeit negativer Emotionen bestimmt sind. Solche Regulationsbestrebungen zeigen, dass Akteure im Sinnhorizont der Vergebung vielfach Entscheidungen treffen, unangenehme oder sozial nicht wünschenswerte Emotionen durch bestimmte kognitive Strategien zu verändern. Doch wie Annette Schnabel in ihrer Auseinandersetzung mit der rationalen Konstitution von Emotionen zeigt, hängt das Gelingen eines solchen Regulationsprozesses stark von situativen Faktoren ab (vgl. Schnabel 2005: 295). Der folgende Abschnitt befasst sich mit eben diesen Faktoren, die die Regulierung von Gefühlsverläufen ermöglichen und als Indikator für die Entscheidung für oder gegen Vergebung fungieren. Solche Faktoren lassen sich in der Praxis *reflexiver moralischer Bewertungsprozesse* identifizieren, die im Rahmen der empirischen Analyse als Schlüssel für die Bewältigung und damit Regulierung von Emotionsepisoden identifiziert werden konnten.

#### **4.2 Reflexive Bewertungsprozesse in den (Wissens-)Sphären der Vergebung: Zur Regulierung und Regulierbarkeit von Emotionen**

Bewertungen sind ein konstitutiver Bestandteil des Handelns und konturieren als solche maßgeblich die Entscheidungsfindung. Zwar basiert nicht jede Entscheidung auf (reflexiven) Bewertungen, wie etwa praxistheoretische Überlegungen plausibel zeigen, und keinesfalls müssen Bewertungen reflexiv und bewusst erfolgen, um handlungsleitend zu sein. In Vergebungssituationen haben wir es jedoch vielfach mit einer Verquickung dieser beiden Eigenschaften von Bewertungen zu tun. Zum einen bedingen sie die Entscheidung für und gegen die Gewähr von Vergebung. Zum anderen entspringen sie zumeist aus gesellschaftlichen Regelsystemen wie Werten und Normen und werden vor allem dann bewusst reflektiert, wenn inkompatible Werte oder



Normen gleichermaßen Gültigkeit in einer bestimmten Situation beanspruchen und eine Entscheidungsfindung unter Umständen blockieren. In Vergebungssituationen manifestiert sich, wie die bisherige Analyse gezeigt hat, eine solche Inkompatibilität. Hier ließe sich mit Taylor (1989) einerseits auf „schwache Wertungen“, die etwa einem Impuls zur Vergeltung zu Grunde liegen, und andererseits auf „starke Wertungen“ verweisen, die zum Beispiel Rache als moralisch wenig erstrebenswerte Handlungsoption kennzeichnen. Die gleichzeitige Gültigkeit unterschiedlicher Normen und Wertmaßstäbe artikulieren die Respondenten unserer Befragung mit Verweis auf *Gefühlsw Zweifel*, aufgrund derer Strategien zur Kontrolle negativ empfundener Gefühle entwickelt bzw. eingesetzt werden.

Im Folgenden möchten wir rekonstruieren, wie Handelnde negative Emotionen in Konfliktsituationen nicht nur empfinden, sondern mit ihnen *umgehen*. Dazu greifen sie auf ein Handlungsrepertoire zurück, das ihnen erlaubt, die Entstehung, das Erleben und den Ausdruck bestimmter Emotionen zu regulieren (Gross et al. 2006: 282). Eine wichtige Rolle spielen dabei reflexive Bewertungsprozesse von Ereignissen, die als ursächlich für solche Emotionen gedeutet werden.

Während die *Bereitschaft* zur Vergebung zumeist übereinstimmende Bewertungen der Erfüllung ritueller Handlungserwartungen (Schuldeingeständnis, Ausdruck von Reue) zwischen den Interaktionspartnern voraussetzt (Andrews 2000), ist die *Fähigkeit* zu vergeben an einen Deutungsprozess gebunden, für den die intersubjektive Nachvollziehbarkeit von Ereignissen eine zentrale Rolle spielt (Pettigrove 2007). Damit erfordert das Angebot zur Vergebung einerseits angemessene und von Opfern als solche anzuerkennende „Korrektivhandlungen“ seitens der Täter. Andererseits stellt die Beurteilung der Konfliktsituation von Opfern durch erfolgreiche Perspektivenübernahme einen gemeinsamen Bewertungsrahmen her, der als Konsenskonstruktion die Vergebungsbereitschaft positiv beeinflusst. Im Zentrum der Argumentation steht, dass bei beiden Arten der reflexiven Bewertung die Verfügbarkeit und Produktion oder auch nur die Deutung von Konsenswissen – als Form sozial geteilten Wissens – maßgeblich über die Regulierbarkeit negativer Gefühle und damit die Fähigkeit und Bereitschaft zur Vergebung entscheidet. Auf diese Weise lässt sich zeigen, dass die subjektiven Entscheidungsprozesse in Vergebungshandlungen maßgeblich auf *soziale Mechanismen* der Regulation von Emotionen zurückgreifen.

### ***Verggebungsbereitschaft: Interaktionsrituale in moralischen Bewertungsprozessen***

Die *Verggebungsbereitschaft* von Opfern sozialer Transgressionen hängt maßgeblich von der Bereitschaft der Verursacher ab, ihr Fehlverhalten und die Missachtung gültiger Normen und Werte einzuräumen und damit deren allgemeine Gültigkeit anzuerkennen. Daraus lässt sich zunächst

folgern, dass Vergebung ein (explizites oder implizites) Einvernehmen über die Existenz einer normativen Ordnung voraussetzt, d.h. einen Konsens über verletzte soziale bzw. moralische Normen und damit eine intersubjektive Deutung über Recht und Gerechtigkeit zwischen Betroffenen und Verursachern (vgl. Boltanski 1999; Enright et al. 1992).

Für das Zustandekommen von Vergebung ist demnach ein (1) Einverständnis über die „Natur des Vergehens“ (Derrida 2001: 48f.) notwendig, indem beide Akteure die ihnen auf Basis der Verfehlung zugewiesenen Rollen anerkennen. Verursacher müssen ihre Rolle mit der Erklärung von Schuldhaftigkeit und der Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme der daraus entstandenen Konsequenzen für Betroffene bekräftigen (vgl. Goffman 1974: 152f.). Opfer hingegen müssen das Fehlverhalten als solches eindeutig identifizieren und sich durch die Explikation eines erlittenen Schadens, bzw. die Folgen einer erlittenen Verletzung in der Opferrolle positionieren.<sup>3</sup>

Auf Basis dieser Rollenverhältnisse zeigen sich als weitere Bedingungen für die Vergabungsbereitschaft (2) habitualisierte Interaktionsrituale, die ein implizites und konsensuales Wissen zwischen Verursachern und Betroffenen im Sinne einer „Korrektur“ der Ereignisse erfordern. Moralische Einstellungen gegenüber angemessenen Reaktionsweisen auf soziale Transgressionen müssen gleichermaßen von Betroffenen als *Verhaltenserwartung* und von Verursachern als verbindliche *Verhaltensauflage* zur Kompensation einer Transgression abgerufen werden. Damit zeigt sich, dass ritualisierte und kollektiv gültige Handlungspraktiken zur Bewältigung der brüchigen Ordnungsverhältnisse bindend eingesetzt werden, indem „von demjenigen, der seine Verpflichtung nicht einhält, erwartet [wird, d.A.], dass er versucht, seinen Verstoß wiedergutzumachen, und dass er dem Prozess der Korrektur angemessene Beachtung schenkt“ (Goffman 1974: 144).

Das Zustandekommen dieser Wechselbeziehung bedarf der Anwendung eines „korrektiven rituellen Idioms“ (Goffman 1974: 169), mit dem ein Verhältnis zu missachteten Verhaltensregeln wiederhergestellt werden kann und das Verursachern als „impliziter Code“ (Goffman 1974: 144ff) zur Verfügung steht. Solche Codes manifestieren sich in Sprechakten und Performanzen von Reue, Wiedergutmachung, Schuldeingeständnissen oder der Bitte um Vergebung; kurzum in einem Bekenntnis zum Fehlverhalten, das mit dem artikulierenden Bedürfnis, *entlastet* (aber nicht entschuldigt) zu werden, einhergeht. Diesen Ablauf schildert eine Befragte, die von einem langjährigen Freund hintergangen und um Geld betrogen wurde:

---

<sup>3</sup> Kodalle (2006) argumentiert hingegen, dass das *Angebot der Vergebung* überhaupt erst die Voraussetzung für die Bereitschaft von Tätern ist, Reue zu bekunden. Die Vergabungsofferte evoziert demzufolge erst die Möglichkeit zur Reue, insofern dem Verursacher einer Problemsituation erst dann die Gelegenheit geboten wird, sich mit seiner Schuld auseinanderzusetzen.

*„[...] und der hat das dann auch zugegeben und hat gesagt ‚Ja, du hast Recht, ich weiß auch nicht, was da in mich gefahren ist. Das tut mir leid‘. Das ist bis heute mein Freund. [...] Sowas kann ich verzeihen.“ [S5\_B]*

In dieser Interviewsequenz lässt sich der direkte Zusammenhang zwischen der Anerkennung des Fehlverhaltens („zugegeben“) bzw. dem performativen Ausdruck von Reue („Das tut mir leid“) und der Vergebungsbereitschaft („Sowas kann ich verzeihen“) dokumentieren. Die Erfahrung einer angemessenen Reaktion des Freundes lässt die Befragte hier ihre Enttäuschung überwinden.

Durch solche „Korrektivhandlungen“ wird die Wiederherstellung eines Gleichgewichts zwischen den Handelnden durch Rituale der Legitimitätsstiftung erreicht. Regelübertreter übernehmen die moralische Verantwortung für sozial delinquentes Handeln durch Sprechakte ritueller Schuldanerkennung (z.B. der Bitte um Entschuldigung, Gesten der Reue) und schaffen damit eine angemessene Möglichkeit des Ausgleichs und der Korrektur der verletzten Ordnungsverhältnisse. Gleichmaßen verpflichten diese Gesten des Ausgleichs – als maßgebliche Bedingung für die *Bereitschaft*, zu vergeben – die Opfer, Vergebung zu *offerieren* und zu *gewähren*. Damit machen die ritualisierten Ausgleichshandlungen das Vergebungsangebot als reziprokes Austauschverhältnis erkennbar. Mit dem performativen Ausdruck von Reue bzw. der Bitte um Entschuldigung wird auf der Basis von Reziprozitätsordnungen an das Ermöglichen bzw. Offerieren von Vergebung appelliert.

*„Wenn ich sehe, also da tut auch jemandem was leid und der hat eingesehen, das hat er verkehrt gemacht dann müssen wir uns sowieso. [...] Ich finde, jeder Mensch hat nochmal eine Chance verdient. Auch wenn ich's nicht richtig finde. Und er hat sich dafür entschuldigt, ne?“ [S5\_C]*

Diese interaktiven, durch perlokutionäre Sprechakte<sup>4</sup> hervorgerufenen Ausgleichsprozesse bilden schließlich auch die Grundlage für einen Wandel des emotionalen Erlebens. Basierend auf den Analysen Barbalets (1997) lässt sich argumentieren, dass im Modus der impliziten sozialen Regulation eigene Emotionen durch die Reaktionen anderer, an einer Interaktion beteiligter Akteure, modifiziert werden. Die Regulation spezifischer Emotionen (Wut, Ärger, Empörung) verändert das emotionale Erleben durch soziale Interaktionsprozesse und generiert damit neue emotionale Erfahrungen. Diesen Vorgang einer veränderten emotionalen Erfahrung schildert ein Befragter mit der Nachzeichnung eines neuen gemeinsamen Deutungsraums zur Aushandlung des Konflikts, der aus der sprachlichen und zeichenhaften Kommunikation mit einer Täterin entsteht:

---

<sup>4</sup> Im Anschluss an Austin (1972) stellen perlokutionäre Sprechakte die Wirkungsabsicht der Äußerung eines Sprechers dar. In Vergebungssituationen beabsichtigen Täter mit solchen Sprechakten bei Opfern, die Bereitschaft zur Nachsicht durch performative Überzeugungsstrategien wie z.B. Reuebekundungen und Schuldeingeständnisse zu erzielen.

*„Ich glaub’, dass die Möglichkeiten, diese Emotionen so weit runterzufahren, dass man auf diese Gesprächsgrundlage kommt, die zeigt sich durch Haltung, durch Gesichtsausdruck und sowas. Dass man irgendwie spürt, sieht, hört, dass der andere einfach auch auf so einen gemeinsamen Kurs kommt.“ [S11\_A]*

Erst wenn Täter durch einen bestimmten sprechaktbasierten Ausdruck („dass man irgendwie spürt, sieht, hört“) glaubhaft ihre Bereitschaft zur „Korrektur“ oder gar Wiedergutmachung signalisieren („auf so einen gemeinsamen Kurs kommt“), werden negative Gefühlserfahrungen von Opfern kontrollierbar („diese Emotionen so weit runterzufahren“). Die Möglichkeit für veränderte neue Gefühlswelten schildert der Sprecher hier durch die Schaffung einer „Gesprächsgrundlage“ mit der Täterin. Mit diesem Verlauf bringt die Sequenz die substantielle Einbettung von Emotionen in soziale Prozesse zum Ausdruck, die Barbalet (1997) in seinem Emotionsregulationsmodell betont.

Anhand dieses empirischen Beispiels lässt sich letztlich zeigen, dass aus erfolgreich praktizierten Korrektivritualen auch status- und machtbezogene Dynamiken zwischen Tätern und Opfern entstehen, die das Überkommen der negativen Gefühlsempfindungen der Opfer verändern können. Im Anschluss an Collins (2004) sind in diesem Kontext Vergebung ermöglichende Korrektivhandlungen als „Statusrituale“ zu begreifen. Denn durch den Ausdruck von Reue, durch Gesten der Entschuldigung sowie durch Schuldbekennnisse können Täter emphatische Emotionen wie Mitleid und Mitgefühl auf Seiten der Opfer hervorrufen, indem sie ihre soziale Rolle als „Schuldiger“ einerseits – nochmals bekräftigend – anerkennen und zudem performativ bestätigen. Dass im Gegenzug das Fehlen solcher statusaffirmativen Korrektivhandlungen die Regulierung bestimmter Emotionen und damit die Bereitschaft, zu vergeben, ausschließen, dokumentiert die nachstehende Interviewsequenz. Die Befragte wurde nach langjähriger Ehe von ihrem Mann überraschend verlassen und zieht das fehlende Schuldeingeständnis ihres Ex-Partners als Ausschlusskriterium für die Möglichkeit, zu vergeben, heran:

*„Und dann tut er so, als ob nichts wäre, sozusagen. Und das kann ich irgendwo nicht akzeptieren. Also ich möchte, dass er, also ich denke, Vergebung ist nur möglich auf der Basis dessen, also, dass da die Wahrheit erst mal im Raum, also, erklärt wird. Also, ne? Bloß auf der Basis von Wahrheit kann man sich vergeben, glaube ich. [...] aber nicht auf diesem ‚So-Tun-Als-Ob-Nichts-Passiert-Wär‘“. [S2\_B]*

In der Schilderung deutet die Befragte die Kränkung durch ihren Ex-Partner einerseits mit dem Verweis auf die fehlende Bereitschaft zur Übernahme von Schuld. Das „so tun, als ob nichts wäre“ betont die einseitige Wahrnehmung der Problemsituation. Wahrheit wird von der Befragten demzufolge als Minimalbedingung einer einvernehmlichen, d.h. intersubjektiven Deutung der Krisensituation herangezogen, die als Voraussetzung für die für Vergebungsprozesse maßgebliche Zuweisung und Einnahme sozialer Rollen (Verursacher vs. Opfer) angesehen werden kann. Der Geltungsanspruch von Wahrheit im Sinne eines Einverständnisses über die soziale

Fehlbarkeit des Verhaltens macht Korrektivrituale für die Befragte zur einzig angemessenen Bedingung für die Möglichkeit der Vergebung und eine prosoziale emotionale Haltung, etwa in Form von Mitleid oder Zuneigung. Als wahrheitsvermittelnde Geste bedingt das geforderte, aber unerfüllte Schuldeingeständnis das ausbleibende Vergebungsangebot der Befragten: „Weil auf dieser Basis kann ich ihm nicht die Hand reichen und sagen ‚Na komm, ist gut‘, ja?“ [S2\_C].

Während Vergebung als der „Verzicht auf die Tilgung von Schuld“ (Macho 1988) gilt und demzufolge immer die Sanktionierbarkeit eines bestimmten Verhaltens voraussetzt, schließt die performativ hergestellte (aber nicht faktische) Negierung von Schuld die Möglichkeit, zu vergeben, aus. Folglich bleibt die Befragte als Opfer sozialer Transgressionen in dem Unbehagen gefangen, selbst gesellschaftlichen Konventionen von „gut“ und „richtig“ nicht gerecht zu werden (s. Interviewsequenz [S2\_A]). Daraus lässt sich schließen, dass die Offerte der Vergebung als *unzulässig* empfunden wird, wenn sie erstens nicht erwünscht ist und zweitens eine fehlende Bereitschaft zur Interaktion mit Tätern die Regulierung negativer Emotionen unmöglich macht.

### ***Subjektive Vergebungsfähigkeit: Fremdverstehen in moralischen Bewertungsprozessen***

Während die Genese der subjektiven *Vergebungsbereitschaft* einen sozialen Aushandlungsprozess erfordert, der – wie gezeigt – auf der normativen Wirkmächtigkeit ritueller Ausgleichshandlungen basiert, setzt die *Fähigkeit*, soziale Transgressionen zu vergeben, die tatsächliche oder auch nur imaginierte Herstellung eines intersubjektiven Deutungsraums der Konfliktverläufe voraus. Die Grundlage der subjektiven Vergebungsfähigkeit bildet im Sinne eines „konstitutiven Situationsbezugs“<sup>5</sup> die Bewertung situations- und personenspezifischer Einflüsse, die mit dem Konfliktereignis in Zusammenhang stehen. Darunter ist zu verstehen, dass im Anschluss an die initiale Deutung einer als verletzend wahrgenommenen Situation zusätzliche, den weiteren Kontext betreffende Aspekte zur Gesamtdiagnose herangezogen werden. Persönliche Beweggründe und individuelle Persönlichkeitsmerkmale zählen ebenso dazu wie relevante Ereignisse, die die Konfliktsituation (ursächlich) beeinflusst haben. Ob sie als Erklärungen, Begründungen oder auch Rechtfertigungen der moralischen Beurteilung einen neuen Akzent verleihen, hängt davon ab, ob ihnen auf der Basis von institutionalisiertem Deutungswissen Gültigkeit attestiert wird (Gadamer 1990 [1960]): 180)

Aus dieser Perspektive liegt es nahe, dass neben der faktischen Bewertung eines Normbruchs immer auch das zwischen Opfern und Verursachern ausgehandelte Kontextnarrativ für eine umfassende Bewertung im Modus des Fremdverstehens relevant ist. Neben einer ersten,

---

<sup>5</sup> Mit dem Begriff des „konstitutiven Situationsbezugs“ argumentiert Joas, dass Handelnde, um handeln zu können, ein Urteil über den Charakter der Situation fällen müssen (Joas 1996: 235).

emotionsauslösenden Ad-hoc-Bewertung von Verfehlungen ist die Ereignisstruktur der Situation und die Beziehungsfiguration der Involvierten Grundlage für eine Gesamtevaluation, die aufgrund von gelingenden Perspektivenübernahmen mit einer Um- oder Neudeutung initialer Situationsbewertungen einhergehen kann. Ein solcher *reflexiver Interpretationsprozess* wird von einer Befragten wie folgt geschildert: „(...) dass ich großes Verständnis für [...] ja, die Schwierigkeiten, die, ähm, Sozialisation, die Situation [...] andere Standpunkte eben auch von anderen Menschen habe“ [S6\_A].

In dieser Interviewsequenz gilt *Verständnis* als symbolischer Marker für die Übernahme der Perspektive, aus der sich für den Täter eine Konfliktsituation ereignet hat. Moralische Maxime werden unter Berücksichtigung situations- und personenspezifischer Einflüsse angewendet, womit die moralische Bewertung von vergebungrelevanten Situationen einem „kontextsensitiven Moralverständnis“ (Nunner-Winkler 2000: 332) entspricht. Mit der Anwendung reflexiver Moralkonzepte wird die intersubjektive Nachvollziehbarkeit von Handlungsgründen und -intentionen zur Grundlage der Vergebungsfähigkeit, indem man „auch verstehen können [muss, d.A.], um es verzeihen zu können“ [S6\_B]. Mit diesem reflexiven Umgang der Krisenverläufe wird die *Vergebensfähigkeit* von Opfern folglich durch die Möglichkeit des Fremdverstehens evoziert:

„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. Und das zu verstehen, wo jeder Mensch einzeln steht und wie er das erlebt, ähm, äh, eröffnet 'ne Menge, finde ich.“ [S6\_C].

Das „verstehen können“ als Erfassen von Handlungsmotiven und -intentionen ist in dieser Interviewsequenz als ein Prozess des Fremdverstehens zu begreifen. Ein allgemeingültiges Wissen darüber, wie man sich in einschlägigen Situationen verhält, welche Angemessenheit bzw. Unangemessenheit Handlungen und Entscheidungen zugebilligt wird, und worin deren Grenzen liegen, produzieren Wahrheitsansprüche zwischen Handelnden. Als Indikatoren legitimen Handelns wird mit solchen Wahrheitskonstruktionen von Betroffenen moralischer Verfehlungen ein Deutungsraum hergestellt, der auf der Überzeugung basiert, etwas mit dem Gegenüber gemeinsam zu haben. Ein solcher konsensorientierter Konstruktionsprozess vollzieht sich nur dann, wenn der initiale Versuch scheitert, eine Handlung als nachvollziehbar und angemessen zu deuten. Erst wenn solche Plausibilitätsbedingungen erfüllt sind, versuchen Handelnde nämlich erst – und hier folgen wir Hans-Georg Gadamer –, die Ereignisse als fremde Überzeugungen, Ansichten oder Auffassungen zu *verstehen* (vgl. Gadamer 1990 [1960]: 294).

Im Vollzug solcher Prozesse des Fremdverstehens interpretieren Handelnde das Fehlverhalten des Anderen, basierend auf kognitiven Repräsentationen nachvollziehbarer Motivationen und Situationszusammenhänge, als „richtig“. Diese Nachvollziehbarkeit ist begründet in dem

Prozess der Perspektivenübernahme. In Anschluss an Schütz' Axiom der Reziprozität der Perspektiven (Schütz & Luckmann 2003) nehmen Handelnde den Standpunkt von sozialen Anderen ein und gehen basierend auf einer unhinterfragten Gewissheit davon aus, unter gleichen Voraussetzungen genauso zu handeln wie der andere. Analog zu einer solchen „Reziprozität der Perspektiven“ unterstellen sie weiterhin, die Dinge einvernehmlich zu deuten und wahrzunehmen. Für Bewertungsprozesse im Kontext missachteter Verhaltensregeln werden die Motive, Neigungen, Wünsche und Interessen von Verursachern in einem selbst hervorgerufen, was Opfer befähigt, den (devianten) Standpunkt des anderen einzunehmen.

Sinnverstehen als „Anteilnahme an den Erfahrungen eines Mitmenschen“ (Luckmann 1991: 83) ist folglich dadurch charakterisiert, Erklärungen, Argumente und Begründungen als richtig zu deuten. Durch das reflexive, d.h. kontextsensitive und rekonstruierende Erfassen der sozialen Problemsituation erlangt die Erfahrung von Opfern einen neuen, auf erfüllten Wahrheitsansprüchen<sup>6</sup> gründenden Wirklichkeitsakzent. In der oben stehenden Interviewsequenz spiegelt sich dieser *neue* Wirklichkeitsbezug in der artikulierten Akzeptanz wieder. In Abgrenzung zur bewertungsfreien Toleranz impliziert die Akzeptanz eine aktive Stellungnahme, eine Haltung und letztlich Befürwortung (vgl. Lucke 1995: 64). Als sinnerschließende Verstärkung der Bewertung stellt die Akzeptanz somit eine Voraussetzung für das Verstehen auf der Basis erfüllter Wahrheitsansprüche dar.

Mit diesen Befunden stellt sich die Herausbildung der Vergebungsfähigkeit als ein komplexer Verstehensprozess dar, der auf der systematischen Verflechtung von faktischen und reflexiven Bewertungsakten basiert. Die entscheidende Bedeutung dieser Synthese für gelingende Perspektivenübernahme und damit das Verstehen lässt sich mit Georg Simmels generellen Überlegungen zur Genese des *Verstehens* zeigen. Simmel betrachtet das Verstehen als „innerliche Synthese zweier, voneinander getrennter Elemente“, indem eine „tatsächliche Erscheinung“ – also die faktische Bewertung der Problemsituation – mit einem „seelischen Element“, d.h. der sinnerschließenden Reflexion der Konfliktereignisse in Verbindung gebracht wird (Simmel 1984 [1957]: 60).

---

<sup>6</sup> Die Bedeutung von Wahrheitsansprüchen zeigt sich jenseits der hier erörterten interpersonalen Vergebung auch in politisch institutionalisierten Konfliktresolutionsprozessen, vor allem den Wahrheitsfindungs- und Versöhnungskommissionen. Studien zu solchen Vergebungsprozessen zeigen, dass einerseits ein gemeinsames *Narrativ* der Konfliktverläufe zwischen Tätern und Opfern die individuelle Vergebungsbereitschaft von Opfern erhöht und auf der Basis von wechselseitig geglaubter Wahrheit die Schaffung neuer sozialer Verhältnisse ermöglicht (vgl. Inazu 2009). Andererseits beeinflussen die *Authentizität* von Reue- und Entschuldigungsgesten sowie Akte der Wiedergutmachung die Wahrnehmung von Wahrheit und damit die Bereitschaft von Opfern, Vergeben zu können (vgl. Wohl et al. 2012).

Durch diese Verflechtung von faktisch rekonstruierenden und reflexiv-verstehenden Bewertungsdimensionen deuten Opfern den normativen Status einer Verfehlung um. Die initiale Deutung der Transgressionserfahrung (z.B. „*alter* hat *ego* belogen“) erlangt durch das kontext-sensitive Verstehen von Ursachen, die letztlich zu dem Konflikt geführt haben, einen abweichenden neuen Bedeutungshorizont für Opfer (z.B. *alter* hat *ego* belogen, *weil* [...]). Dieser neue Bedeutungshorizont wird von Opfern als intersubjektiver, d.h. mit Tätern geteilter Erfahrungsraum interpretiert, der sich im Modus des Fremdverstehens vollzieht. Infolgedessen lässt sich für die Entwicklung der Vergebungsfähigkeit zeigen, dass gelingendes Fremdverstehen auf Seiten der Opfer eine Veränderung des emotionalen Erlebens begünstigt. Dieser Prozess zur Regulierung von Gefühlen zeigt sich in der folgenden Interviewsequenz mit einer Befragten, die hier 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“ [S7\_A]*

Die Sprecherin vollzieht hier eine Neubewertung der Konfliktsituation, in deren Rahmen sie eine veränderte Perspektive auf den langjährigen Anerkennungskonflikt mit Ihrem Bruder einnimmt und mit der Empfindung von Mitgefühl („*Welch‘ eine arme Sau‘*“) einen neuen, abweichenden Emotionsstatus generiert. Diese veränderten Gefühlsempfindungen erzeugen eine Übereinkunft mit den Selbstansprüchen moralischer Integrität bei Betroffenen und aktivieren einen neuen Gefühlsmodus, der auf der kognitiven Neubewertung der Gesamtsituation basiert. Dieser in der Interviewsequenz zum Ausdruck kommende Prozess der „kognitiven Neubewertung“ kann mit Blick auf einschlägige Modelle der Emotionsregulation interpretiert werden (Gross 2002). Dabei liegt die besondere Bedeutung der „kognitiven Neubewertung“ in der Möglichkeit, eine Situation abweichend zu deuten, und damit die emotionalen Auswirkungen in einem Modus der Reflexivität zu reduzieren bzw. zu verändern. Eine Befragte schildert diesen Reflexionsmodus als Vermögen zur Selbsttranszendenz. Unter Erwähnung der Schwierigkeit, negative Gefühle kontrollieren zu können („[...] *es ist schwierig sich emotional aus einer Situation zu entfernen*“ [S6\_D]), sieht sie sich durch die Übernahme der jeweils anderen, d.h. fremden Perspektive in der Lage, die Konfliktsituation „so, also zu betrachten, als wäre man außenstehend“ [S6\_D]. Der reflexive Empfindungsmodus bringt schließlich durch Überschreitung der Erfahrungsgrenzen des eigenen Selbst die kognitive Emergenz moralischer Gefühle von Wut, Ärger und Empörung mit einem (fremd-)verstehenden Wissen und Erkennen der Konflikterfahrung in einen Zusammenhang.

## **5. Vergebung als sozialer Aushandlungsprozess**



Ziel des Beitrags war es zu zeigen, welche Bedeutung sozial geteilte Wissensvorräte für Prozesse der Emotionsregulation in den Sphären der Vergebung haben und welche Implikationen sich daraus für die – in der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher nur marginal betrachteten – sozialen Dimensionen von Vergebung zeigen lassen. Anders als die bisherige und vorwiegend psychologische bzw. philosophische Literatur, lässt sich Vergebung damit als ein genuin sozialer Prozess der Konfliktbewältigung in interpersonalen Beziehungen verstehen.

Ausgehend von einschlägigen theoretischen Perspektiven auf Vergebung haben wir anhand von Ergebnissen einer qualitativen Befragung in einem ersten Schritt gezeigt, dass vergabungsrelevante Konfliktsituationen bei Betroffenen von sozialen Transgressionen ein Spektrum an unvereinbaren Wissensvorräten aktivieren, aus denen widersprüchliche emotionale Erfahrungen erwachsen, die sich bei Betroffenen in Gestalt von Gefühlszweifeln manifestieren. Wir haben verdeutlicht, dass zwei unterschiedliche und einander ergänzende Arten reflexiver Bewertungsprozesse – die sich in sozialen Interaktionen zwischen Opfern und Verursachern vollziehen – die Bewältigung jener zweifelhaften Gefühlslagen durch die Regulierung und Transformation von Emotionen ermöglichen und damit die Voraussetzungen für die subjektive Fähigkeit und Bereitschaft, zu vergeben, schaffen. Diese Fähigkeit der Regulation und Transformation von Emotionen ist entscheidend für das Vergeben von sozialen Transgressionen.

Anhand der Rekonstruktion der Deutungsmuster der Befragten konnten wir in ersten Ansätzen auch zeigen, dass Akteure zur Bewältigung affektiver Empfindungen in Vergabungssituationen über ein Repertoire an Möglichkeiten verfügen, bewusste oder unbewusste emotionale Handlungstendenzen sozialen Situationen anzupassen, indem allgemein gültige Wissensbestände in der Interaktion abgerufen, modifiziert und als (neues) Erfahrungswissen angesammelt werden.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass für das Zustandekommen von Vergebung als „prosozialer“ Konfliktlösungsstrategie und Alternative zu Rache und Vergeltung ein sozial geteiltes – oder auch nur als solches interpretiertes – Wissensfundament Voraussetzung ist, das sich nicht zuletzt aus gemeinsam für gültig befundenen Werten und Normen zusammensetzt. Für konkrete Konfliktsituationen und die Aushandlung der Konflikte ist zudem eine Verständigung über die weltanschauliche Wirklichkeit zwischen den beteiligten Akteuren notwendig. Damit ist Vergebung nicht, wie vor allem psychologische Studien suggerieren, als starres Moralkorsett zu verstehen, das auf der Anwendung statischer Normen und Werte basiert. Vergabungshandlungen sind vielmehr durch einen dynamischen und interaktiven Konstruktionsprozess gekennzeichnet, der auf dem Facettenreichtum möglicher Interaktionsgestaltungen in interpersonalen Konflikt-

situationen basiert: Auf dem Erfolg dieser sozialen Interaktionsgestaltungen fußt die Möglichkeit des Vergebens und Verzeihens sozialer Transgressionen und damit auch der (Wieder-)Herstellung sinnverbinder normativer Ordnung.

Die empirische Rekonstruktion dieser Prozesse deutet darauf hin, dass Vergebungssituationen bzw. -optionen ihr Potential zur Herstellung „einer neuen – unausgesprochenen – Gemeinsamkeit“ (Simmel 1968: 253) zwischen Täter und Opfer nicht zuletzt mittels der Transformation bestimmter Gefühlszustände entfalten. Eine solche Transformation von Emotionen trägt dazu bei, die Konfliktsituation aus Sicht des Opfers durch sprechaktbasierte Interaktionsverläufe in einen anderen Wirklichkeitskontext zu versetzen und schafft mit Blick auf unsere Ergebnisse genau dadurch die Möglichkeit eines *sozialen Neuanfangs* für die Handelnden. Die soziale Funktion von gelingenden Vergebungsakten kann demzufolge verstanden werden als interaktive Konstruktion eines veränderten – und vor allem positiven – Erfahrungsraums, der die sozialen Bande zwischen Tätern und Opfern wiederherstellt bzw. neu aufstellt.

Für die Soziologie insgesamt, aber im Besonderen für die Konfliktsoziologie und die soziologische Theorie eröffnet sich damit eine Perspektive auf mikrosoziale Prozesse der Ordnungsbildung, die einerseits auf dem individuellen Vermögen und entsprechenden Strategien der Regulation von Emotionen basieren, andererseits aber ebenso auf der Verständigung über die situationsspezifische Gültigkeit sozial geteilter Normen und Werte in Interaktionen beruht. Damit kann auch ein Stück weit solchen Befürchtungen entgegen getreten werden, die kritisieren, dass Vergebung zu einer Erosion moralischer Werte und sozialer Normen führe. Unsere Analysen zeigen, dass Vergebung zumindest in alltagsweltlichen Kontexten maßgeblich darauf angewiesen ist, dass eine Verständigung über die Gültigkeit und damit vermutlich auch zukünftige Anerkennung von Werten und Normen erfolgt.

## Literatur

- Adloff, F. & Jörke, D., 2013: Gewohnheiten. Affekte und Reflexivität. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38 (1): 21-41.
- Amstutz, M., 2005: *The Healing of Nations: The Promise and Limits of Political Forgiveness*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Andrews, M., 2000: Forgiveness in Context. *Journal of Moral Education* 29 (1): 75-86.
- Arendt, H., 1960: *Vita activa. Oder, vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Austen, J.S., 1972: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam.
- Barbalet, J.M., 1997: The Jamesian Theory of Action. *Sociological Review* 45 (1): 102-121.
- Bassett, R.L., K.M. Bassett & M. Lloyd, 2006: Seeking Forgiveness: Considering the Role of Moral. *Journal of Psychology and Theology* 34 (2): 111-124.
- Berger, P.L. & T. Luckmann, 1980: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Boltanski, L., 1999: *Distant Suffering. Morality, Media, and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Collins, R., 2004: *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

- De La Tour, M. (2011): Gegenwart der Vergebung. Eine Annäherung an Ferdinand Ulrichs Interpretation des Seins als Gabe aus dem Phänomen intersubjektiver Vergebung. In: Susan Gottlöber (Hrsg.): Gabe, Schuld, Vergebung. Dresden: Thelem Verlag, S. 443-462.
- Derrida, J., 2001: On Cosmopolitanism and Forgiveness. London: Routledge.
- Enright, R.D., D. Eastin, S. Golden, I. Sarinopoulos & S. Freedman, 1992: Interpersonal Forgiveness Within the Helping Professions: An Attempt to Resolve Differences of Opinion. *Counseling and Value* 36: 84-101.
- Enright, R.D., 1991: The Moral Development of Forgiveness. S. 123-152 in: W. M. Kurtines & J.L. Gewirtz (Hrsg.), *Handbook of Moral Behavior and Development*. Hillsdale: Erlbaum.
- Gadamer, H.-G., 1990 [1960]: *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Glaser, B.G., 2005: *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. 2. Aufl. Hg. v. Anselm L. Strauss. Bern: Huber.
- Glaser, B.G. & A.L. Strauss, 1967: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Glock, C.Y., 1969: Über die Dimensionen von Religiosität. S. 150-168 in: J. Matthes (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. 2, Reinbek: Rowohlt.
- Goffman, E., 1974: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- González Martín, M. R., Rodríguez González, M., Génova Fuster, G., 2011: Forgiveness in Marriage: Healing or Chronicity. A Dialog Between a Philosophical and a Psychotherapeutic Understanding. *Humanity Studies* (34): 431-449.
- Gouldner, A., 2005: Etwas gegen nichts. Reziprozität und Autonomie. S. 109-124 in: F. Adloff & S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Govier, T., 1999: Forgiveness and the Unforgivable. *American Philosophical Quarterly* 36 (1): 59-75.
- Govier, T., 2002: *Forgiveness and Revenge*. London/New York: Routledge.
- Griswold, C.L., 2007: *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. New York: Cambridge University Press.
- Gross, J.J., J.M. Richards & O.P. John, 2006: Emotion Regulation in Everyday Life. S. 13-35 in: J. Simpson, J.N. Hughes & D.K. Snyder (Hrsg.), *Emotion Regulation in Couples and Families: Pathways to Dysfunction and Health*. Washington: APA Press.
- Gross, J.J., 2002: Emotion Regulation: Affective, Cognitive, and Social Consequences. *Psychophysiology* 39 (3): 281-291.
- Habermas, J., 1996: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. S. 11-64 in: J. Habermas (Hrsg.), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hochschild, A.R., 1983: *The Managed Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Hodgson, L.K. & E.H. Wertheim, 2007: Does Good Emotion Eanagement Aid Forgiving? Multiple Dimensions of Empathy, Emotion Management and Forgiveness of Self and Others. *Journal of Social and Personal Relationships* 24 (6): 931-949.
- Inazu, J. D., 2009: No Future Without (Personal) Forgiveness: Reexamining the Role of Forgiveness in Transitional Justice. *Human Rights Review* 10 (3): 309-326.
- Jankélévitch, V., 2006: *Verzeihen?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, H., 1996: *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kierkegaard, S., 2004 [1844]: *Vier erbauliche Reden*. Unter Mitarbeit von Emanuel Hirsch. Simmerath: Grevenberg.
- Kodalle, K.-M., 2006: *Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens*. Mainz: Steiner.
- Kühn, T. & K.-V. Koschel, 2010: *Gruppendiskussionen. Ein Praxis-Handbuch*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Loos, P. & B. Schäffer, 2008: *Das Gruppendiskussionsverfahren*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Lucke, D., 1995: *Akzeptanz. Legitimität in der „Abstimmungsgesellschaft“*. Opladen: Leske + Budrich.

- Luckmann, T. (Hrsg.), 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Macho, T., 1988: Fragment über die Verzeihung. *Zeitschrift. Journal für Ästhetik* 4: 135-145.
- McCullough, M.E., C.G. Bellah, S.D. Kilpatrick & J.L. Johnson, 2001: Vengefulness: Relationships with Forgiveness, Rumination, Well-Being, and the Big Five. *Personality and Social Psychology Bulletin* 27 (5): 601-610.
- McCullough, M.E. & W.T. Hoyt, 2002: Transgression-Related Motivational Dispositions: Personality Substrates of Forgiveness and their Links to the Big Five. *Personality and Social Psychology Bulletin* 28 (11): 1556-1573.
- McCullough, M.E. & C.V. Witvliet, 2005: The Psychology of Forgiveness. S. 446-458 in: C.R. Snyder & S.J. Lopez (Hrsg.), *Handbook of Positive Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Minow, M., 1998: *Between Vengeance and Forgiveness*. Boston: Beacon.
- Neckel, S., 2005: Emotion by Design. *Berliner Journal für Soziologie* 15 (3): 419-430.
- Newberg, A.B., E.G. d'Aquilli, S.K. Newberg & V. deMarici, 2000: The Neuropsychological Correlates of Forgiveness. S. 91-110 in: M.E. McCullough, K. Pargament & C. Thoresen (Hrsg.), *Forgiveness. Theory, Research, and Practice*. New York: Guilford.
- Nunner-Winkler, G., 2000: Wandel in den Moralvorstellungen. Ein Generationenvergleich. S. 299-336 in: W. Edelstein & G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Oevermann, U., 2001: Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern. *Sozialer Sinn* 1: 3-33.
- Pettigrove, G., 2004: Unapologetic Forgiveness. *American Philosophical Quarterly* 81 (3): 187-204.
- Pettigrove, G., 2007: Forgiveness and Interpretation. *The Journal of Religious Ethics* 35 (3): 429-452.
- Rawls, J., 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scheer, M., 2012: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion, History and Theory 51: 193-220.
- Scheve, C. von, 2009: *Emotionen und soziale Strukturen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Schnabel, A., 2005: Gefühlvolle Entscheidung und entscheidende Gefühle. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57 (2): 278-307.
- Schütz, A. & Luckmann, T., 2003: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Shott, S., 1979: Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis. *American Journal of Sociology* 84: 1317-1334.
- Simmel, G., 1968: Der Streit. In: G. Simmel (Hg.): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 186-255.
- Simmel, G. (Hrsg.), 1984 [1957]: *Das Individuum und die Freiheit*. Berlin: Wagenbach.
- Soeffner, H.-G., 1989: *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Konstanz: UVK.
- Sousa, R. de, 2009: *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Strauss, A.L., 1996: *Grounded Theory*. Weinheim: Beltz.
- Taylor, C., 1989: *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terpe, S., 2016: Epistemic Feelings in Moral Experiences and Moral Dynamics of Everyday Life. *Digithum*, 18: 5-12.
- Vandekerckhove, M., C. von Scheve, S. Ismer, S. Jung, & S. Kronast, 2008: *Regulating Emotions. Culture, Social Necessity, and Biological Inheritance*. Malden: Blackwell.
- Weber, M., 2002 [1921]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wohl, M. J.; M.J. Hornsey & S.H. Bennett, 2012: Why Group Apologies Succeed and Fail: Intergroup Forgiveness and the Role of Primary and Secondary Emotions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 102 (2): 306-322.
- Wohlrab-Sahr, M. & A. Przyborski, 2008: *Qualitative Sozialforschung*. München: Oldenbourg.

- Worthington, E.L., 1998: Dimensions of Forgiveness. Psychological Research & Theological Perspectives. Philadelphia: Templeton Foundation.
- Worthington, E.L., T.L. Kuruso, W. Collins, J.W. Berry, J.S. Ripley & S.N. Bayer, 2000: Forgiving Usually Takes Time: A Lesson Learned by Studying Interventions to Promote Forgiveness. Journal of Psychology and Theology 28: 3-20.

### **Autorenvorstellung**

Sonja Fücker, geb. 1980 in Solingen. Studium der Sozialwissenschaften an der Universität Duisburg-Essen. Von 2011 bis 2013 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Freien Universität Berlin, Promotionsstudium seit 2012. Seit 2014 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkte: Wissenssoziologie, Gabentheorie, Zeit- und Gedächtnissoziologie, Wissenschaftssoziologie. Wichtigste Publikationen: Fiktionale Fakten: Wissenschaftskommunikation im Spiegel literarischer Rezeptionsprozesse (m. Uwe Schimank), in: E. Lettkemann; R. Wilke; H. Knoblauch (Hg.), Knowledge in Action. Neue Formen der Kommunikation in der Wissensgesellschaft, Wiesbaden (i. E.); Emotionen (m. Christian von Scheve), in: C. Gudehus; M. Christ (Hg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2013, S. 197–202

Christian von Scheve, geb. 1973 in Hamburg. Studium der Soziologie, Psychologie, Volkswirtschaftslehre und Politikwissenschaft in Hamburg. Promotion in Hamburg. Von 2008-2014 Juniorprofessor für Soziologie am Exzellenzcluster „Languages of Emotion“ und am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin, seit 2014 dort Professor für Soziologie. Vorstandsmitglied des Sonderforschungsbereichs 1171 „Affective Societies“. Forschungsschwerpunkte: Mikrosoziologie, Kultursoziologie, Wirtschaftssoziologie, Sozialpsychologie, Sozialstrukturanalyse. Wichtigste Publikationen: Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung, Frankfurt/Main 2009; Sternstunden der Soziologie. Wegweisende Theoriemodelle des soziologischen Denkens (Hrsg. mit S. Neckel, A. Mijic, M. Titton), Frankfurt a.M. 2010; Collective Emotions (Hrsg. mit M. Salmela), New York 2014.