SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Verzeihen, Versöhnen, Vergessen: Soziologische Perspektiven

Morikawa, Takemitsu (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Morikawa, T. (Hrsg.). (2018). *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen: Soziologische Perspektiven* (Kulturen der Gesellschaft, 24). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839436516

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-70083-4

TAKEMITSU MORIKAWA (HG.)

VERZEIHEN VERSÖHNEN VERGESSEN

SOZIOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

[transcript] Kulturen der Gesellschaft

Takemitsu Morikawa (Hg.)
Verzeihen, Versöhnen, Vergessen

Kulturen der Gesellschaft | Band 24

Takemitsu Morikawa (Hg.)

Verzeihen, Versöhnen, Vergessen

Soziologische Perspektiven

[transcript]

Gedruckt mit einem finanziellen Zuschuss der Avenira Stiftung und der Forschungskommission der Universität Luzern

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

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an
rights@transcript-verlag.de
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2018 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-3651-2
PDF-ISBN 978-3-8394-3651-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Vorwort und Danksagung des Herausgebers

Der vorliegende Sammelband dokumentiert eine Tagung der DGS-Sektion Kultursoziologie, die mit finanzieller Unterstützung durch die Forschungskommission der Universität Luzern am 4. und 5. März 2016 in Luzern zustande kam.[1] Allerdings finden sich nicht alle Beiträge der Referenten und Referentinnen im Band wieder, weil etliche Teilnehmer aufgrund anderweitiger Verpflichtungen sowie einer individuellen Publikationsstrategie absagten. Freundlicherweise ist es Sonja Fücker, die krankheitsbedingt der Tagung fernblieb, gelungen, einen ausgezeichneten Beitrag zuzuarbeiten, der das Spektrum dieses Bandes erweitert.

Für die Veröffentlichung des Bandes bin ich als Herausgeber zahlreichen Personen und Organisationen zu Dank verpflichtet. Für die Planung bedanke ich mich ganz herzlich bei den Kollegen und Kolleginnen der Sektion Kultursoziologie, die die Relevanz des Themas für unsere Disziplin erkannt haben, namentlich vor allem Prof. em. Dr. Alois Hahn, Prof. em. Dr. Wolfgang Eßbach, Prof. Dr. Clemens Albrecht, Prof. Dr. Dominik Schrage und Prof. Dr. Joachim Fischer. Insbesondere Prof. Dr. Fischer hat mich stets ermutigt, an diesem Thema festzuhalten, auch in einer Phase, als ich kaum die Chance der Realisierung eines Forschungsprojektes darüber gesehen habe.

Für die Organisation und die Finanzierung der Tagung danke ich ganz herzlich PD Dr. Andrea Glauser, Dr. Adrian Itschert, meiner damaligen Sekretärin Marta Waser-Wyss, meiner studentischen Hilfskraft Svenja Goliasch, Lisa Savenberg, Xenia Schweizer sowie Daniel Speiseck bzw. der Forschungskommis-

1 Tagungsberichte finden sich in: Morikawa, Takemitsu: Verzeihen – Versöhnen – Vergessen, in: *uniluAKTUELL*, 2016 (5), Nr. 55, S. 21; Heck, Justus: Von der Unwahrscheinlichkeit des Versöhnens, in: Soziopolis, vom 26.05.2016 (https://soziopolis.de/vernetzen/veranstaltungsberichte/artikel/von-der-unwahrscheinlichkeit-des-versoehnens/; zuletzt angesehen am 01.06.2018).

sion der Universität Luzern, namentlich Prof. Dr. Martin Baumann und Dr. Bruno Z'Graggen.

Die letzte Kontrolle für die Herstellung der Druckvorlage haben meine kurzzeitigen wissenschaftlichen Mitarbeiter an der Universität Duisburg-Essen, namentlich Dr. Vitali Heidt, Judith Hendricks und Markus Tünte, sehr sorgfältig durchgeführt, was meinen besonders herzlichen Dank verdient. Sie haben ohne Zögern diese Aufgabe übernommen, obwohl das Thema des Sammelbandes kaum Berührungspunkte mit dem Profil des damals von mir vertretenen Lehrstuhls (»Vergleichende Soziologie und Gesellschaft Japans«) aufweist. Meine studentische Hilfskraft Zaneta Szczech hat mir bei der Herstellung des Registers umfassend geholfen. Meiner damaligen Sekretärin Nicole Böttcher danke ich dafür, dass sie mit ihrer Heiterkeit und Hilfsbereitschaft meine Motivation zur Arbeit gestärkt hat. Das war für mich in der letzten Phase der redaktionellen Arbeit besonders wichtig.

Neben der obengenannten Forschungskommission der Universität Luzern danke ich der Avenira Stiftung in Luzern ganz herzlich für ihre großzügige finanzielle Unterstützung, ohne die das Publikationsprojekt in einer Sackgasse stecken geblieben wäre. Mein Dank gilt auch Herrn Erich Plattner von der Universität Luzern, der mich auf die Avenira Stiftung aufmerksam gemacht hat.

Zum Schluss möchte ich gern neben allen Beitraggebern und -geberinnen Frau Jennifer Niediek vom transcript-Verlag meinen tiefen herzlichen Dank aussprechen. Meine zwei Arbeitsplatzwechsel innerhalb kurzer Zeit, und zwar zwischen drei Ländern (der Schweiz, Deutschland und schließlich Japan) haben mich viel Zeit gekostet, die ich für die redaktionelle Arbeit am vorliegenden Sammelband vorgesehen hatte; dementsprechend musste ich den Arbeitsplan immer wieder verändern. Für ihre Geduld und ihr Verständnis für die Verzögerung bin ich allen Beitraggebern und -geberinnen sowie Frau Niediek sehr dankbar.

Tokio, Juni 2018
Takemitsu Morikawa

Inhalt

Vorwort und Danksagung des Herausgebers | V

Verzeihen, Versöhnen, Vergessen: Einführung
Takemitsu Morikawa | 3

Verzeihung des Unverzeihlichen? Ein philosophischer Versuch im Spannungsfeld politischer und gesellschaftlicher Herausforderung
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz | 19

Vergebung, Gabe und Dankbarkeit
Takemitsu Morikawa | 31

Das Verzeihen. Seine Sozialontologie im Lichte der Theorie »sozialer Akte« oder »Sprechakte«
Joachim Fischer | 43

Verzeihen, Versöhnen, Vergessen in filmischer Interaktion
Oliver Dimbath | 57

Vergebungsfiktionen. Zur Konstruktion fragiler Vergemeinschaftung im Kontext sozialen Vergessens
Sonja Fücker | 81

Folgenloses Vergessen? Eine gedächtnissoziologische Untersuchung zu sozialen Strategien zur Bewältigung von ›schlimmen Vergangenheiten‹
Anja Kinzler | 107

Gesellschaftliche Differenzierung und Dynamiken der Versöhnung. Das Beispiel des nordalbanischen Gewohnheitsrechts
Michael Nguyen | 129

Umstrittenes Verzeihen. Nachkrieg in Bosnien-Herzegowina
Ana Mijić | 153

20 Jahre nach dem Genozid: Ruanda auf der Suche nach Versöhnung – Das Vier-Rollen-Modell zur Aufklärung und Prävention von Gewalt
Johanna Groß | 171

Was kommt vor der Versöhnung? Zum Stand im Osten Deutschlands 26 Jahre nach der Deutschen Einheit
Birgit Neumann-Becker | 213

Eine Zwischenbetrachtung als Nachwort
Takemitsu Morikawa | 235

Sachregister | 243

Personenregister | 253

Autorinnen und Autoren | 257

Verzeihen, Versöhnen, Vergessen

Einführung

TAKEMITSU MORIKAWA

Georg Simmel schrieb einst: »Es liegt im Verzeihen, wenn man es bis in den letzten Grund durchzuführen sucht, etwas rational nicht recht Begreifliches.« (Simmel 1992 [1908]: 377) Etwa 100 Jahre später notierte der französische Philosoph Paul Ricœur: »Vergebung zu gewähren und zu erlangen, ebenso schwierig ist es, sie begrifflich zu fassen« (Ricœur 2004a: 699).[1] Der vorliegende Sammelband birgt das Ergebnis einer Tagung, die zum Thema »Verzeihen – Versöhnen – Vergessen« mit finanzieller Unterstützung der DGS-Sektion Kultursoziologie und der Universität Luzern am 4. und 5. März 2016 in Luzern stattfand. Das Thema »Verzeihen« ist in den Human- und Sozialwissenschaften – in Theologie, Philosophie und Psychologie, aber auch in Politologie und Rechtswissenschaft – Gegenstand zahlreicher Diskussionen. Philosophen und Theologen kommen immer wieder auf die jüdisch-christliche Tradition des Konzepts zurück. Trotz seiner großen Reichweite jedoch scheint das Thema

1 Verzeihen und Vergeben lassen sich in der deutschen Sprache etymologisch und begrifflich streng voneinander unterscheiden. In diesem Sammelband werden beide als sehr ähnliche Phänomene behandelt. Zur Unterscheidung siehe unten in dieser Einführung. Wie die Philosophin Svenja Flaßpöhler jüngst dargelegt hat, ist allerdings sowohl eine Trennung als auch eine Verbindung der beiden Begriffe unabdingbar. Während dem Verzeihen etwa immer ein Verzicht, ein Nichtstun, mithin eine passive Dimension innewohne, liege hingegen das wesentliche Moment des Vergebens in der Gabe. Die Vergebung ist durch eine Dualität zwischen Schenkendem und Beschenktem gekennzeichnet, die sich in »einem extraordinären, feierlichen, man möchte fast sagen göttlichen Akt« (Flaßpöhler 2016: 21) vollzieht. Mit dem Verweis darauf hat sich der Terminus der Vergebung im religiösen Kontext etabliert.

»Verzeihen« der Soziologie bisher eher fremd geblieben zu sein. Ausgehend von dieser Einsicht in die Forschungslage innerhalb der Soziologie wurden auf der Luzerner Tagung theoretische Ansätze zur Erforschung des Phänomens des Verzeihens und Versöhnens, insbesondere nach kollektiven Gewalttaten und humanitären Katastrophen aus einer soziologischen und interdisziplinären Perspektive diskutiert.[2] Dabei liegt die Vermutung nahe, dass das Verzeihen eine unverzichtbare Kategorie der Sozialtheorie darstellt, deren gesellschaftsfundierendes Potenzial bislang kaum systematisch ausgedeutet wurde.

Die Kategorie des Verzeihens ist für das menschliche Zusammenleben unverzichtbar. Denn Menschen können sich im doppelten Sinne des Vermögens und der Modalität anders als nach der Erwartung anderer und den sozialen Normen verhalten. Sofern die Gesellschaft nach der Logik der Reziprozität – »Auge um Auge, Zahn um Zahn« – funktioniert und von ihren Mitgliedern die strenge Einhaltung von Gesetzen rigoros einfordert, führt eine enttäuschte Erwartung ausschließlich zur Steigerung des einmal angebahnten Konflikts durch die kettenmäßige Reaktion von Rache und Gegenrache oder zur totalen Exklusion des Verfehlers aus dem menschlichen Zusammenleben.

Wer die (direkte) Reziprozität – also Tauschlogik – als grundlegendes rationales Prinzip der Gesellschaft betrachtet und einhalten will, dem scheint eine Verzeihung nicht nur kognitiv schwer begreiflich, sondern auch schwer praktizierbar. Gerade mit der Entstehung der Nationalökonomie im 18. Jahrhundert setzten die modernen Sozialwissenschaften den Tausch als Grundkategorie an. Wenn wir die Gesellschaft als generalisierten Austauschprozess betrachten, konstituieren Geben und Nehmen die elementaren Formen der Reziprozität. Jedoch: die ursprüngliche Bedeutung des Verzeihens ist der Verzicht auf den Anspruch bzw. das Recht auf *quid pro quo* (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2543), damit widerspricht es – zumindest – der direkten Reziprozität. Denn aus dem Prinzip »Auge um Auge, Zahn um Zahn« wird mit höherer Wahrscheinlichkeit die Rache als Konsequenz gezogen. Wenn soziale Beziehungen auf Schuld gründen, wie dies die Gabe-Theorie behauptet, können wir Rache, Kampf oder Krieg als soziale Beziehung betrachten. Denn Verzeihen als Verzicht auf ein Recht oder einen Anspruch behebt den Grund für die bis dahin existierende »negative« soziale Beziehung und löst diese auf. Die Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner hört mit dem Schuldenerlass auf zu existieren. Die Beziehung zwischen Täter und Opfer löst sich nach der Verzeihung auf. Diese durchbricht den

2 Einen ausführlicheren Bericht publizierte Justus Heck auf der Internetplattform Soziopolis (http://www.soziopolis.de/vernetzen/veranstaltungsberichte/artikel/von-der-unwahrscheinlichkeit-des-versoehnens/).

negativen, reziproken Prozess von gegenseitiger Verletzung und Zerstörung, die beide durch vergangene Ereignisse bedingt sind. Im oben kurz erwähnten Sinne kennzeichnet die Verzeihung die Grenzen rationaler Handlungen und sozialen Austauschs. Innerhalb eines Systems von Austausch und Reziprozität erscheint eine Verzeihung ungewöhnlich und außerordentlich, eine Ausnahme sogar unmöglich. Die höchste und reinste Form der Verzeihung heißt: »Liebe Deine Feinde«, d. h., verzeihe das Unverzeihliche. Es ist schwierig für die traditionelle, auf dem Reziprozitätsprinzip basierende Sozialtheorie und das Reziprozitätsprinzip selbst, das Phänomen der Verzeihung zu verstehen. Das mag ein Grund dafür sein, dass die Verzeihung in der okzidentalen Geistesgeschichte vornehmlich ins mystisch-religiöse Feld verwiesen wurde – »So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!« (Matthäus 22:21). Zum einen die Welt mit Zwecken, Austausch, Rechten, Normen, Gewöhnlichem und kausaler Erkenntnis, zum anderen die Welt mit Glauben, Irrationalität, Außergewöhnlichem, Nicht-Normalisierbarem und akausaler Erkenntnis, nämlich Offenbarung. Vergeben und Verzeihen gehören zu letzterer Welt. Diese Tradition der Zwei-Welten-Theorie blieb bis in die Gegenwart bestehen, wie die folgende Aussage Jacques Derridas verdeutlicht:

»Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste des Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen, Versöhnung, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die ›Vergebung‹ nicht rein – noch ist es ihr Begriff. Die Vergebung ist, sie sollte weder normal noch normativ oder normalisierend sein. Sie sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde« (Derrida/Wieviorka 2000: 10).

So wenig rational begreiflich, so »unnatürlich« und »asozial« das Verzeihen in philosophischer und areligiöser Hinsicht auch sein mag (Jacques Derrida und Klaus-Michael Kodalle), so wurde und wird es doch überall und zu allen Zeiten in verschiedenen Formen praktiziert. Als Wirklichkeitswissenschaften müssen Soziologie, Kulturwissenschaften und Ethnologie von dieser Tatsache ausgehen und sich damit auseinandersetzen. Allerdings konzipiert die Soziologie im Anschluss an diese europäische Denktradition das Soziale zu rationalistisch und hat sich trotz aller Versuche der jüngeren Theorieerneuerung davon womöglich noch nicht ausreichend befreit. Ich sehe einen Grund für die unzureichende theoretische Analyse des Themas in der alteuropäischen Ideengeschichte über Handlung, Ontologie und Zeit. Davon hat die soziologische Theorie die folgen-

den Annahmen übernommen. Erstens: Handeln ist zweck- und/oder wertorientiert. Handeln versteht sich als Tun, d. h. etwas im Verlauf der Zeit in die Wirklichkeit und in die Welt hineinzubringen. In der philosophischen Tradition wird es als *poiesis* bezeichnet. Zweitens: die alteuropäische Metaphysik betrachtet Seiendes als Werke, Produkte und Resultate eines herstellenden Verhaltens (lat.: *ens creatum*, griech.: *ousia*). Dies impliziert, dass das Seiende durch eine oder mehrere intentionale Handlung(en) realisiert und hergestellt worden ist. Und drittens wird die Zeit als lineares Kontinuums konzipiert, wobei die Gegenwart einen zentralen und privilegierten Stellenwert erhält. Die Zeit wird oft mit einer Raummetapher verstanden und beschrieben. Es gibt keinen qualitativen Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart einerseits und zwischen Gegenwart und Zukunft andererseits. Die Vergangenheit ist nichts anderes als vergangene, verdinglichte und verkörperte Gegenwart[3] und die Zukunft bedeutet nichts anderes als die zukommende Gegenwart. Darin ist impliziert, dass die gegenwärtige Welt ein Produkt bzw. ein kausales Resultat vergangener Handlungen (Kreationen) ist. Die Vergangenheit existiert in der Gegenwart als hergestellte Werke, d. h. als Dinge, als Resultat vergangener Handlungen, und bestimmt die Gegenwart und Zukunft weiter. Der Akteur greift der Zukunft im Handlungsentwurf vor. Damit ist auch gemeint, dass wir stets dem Resultat einer Handlung ein kausales Motiv bzw. einen Beweggrund, der den Akteur zum Handeln getrieben hat, kausal zurechnen und somit erkennen können – zumindest ihn potenziell annehmen.[4]

Martin Heidegger sah einen verborgenen Zusammenhang zwischen alteuropäischen Konzepten und der Semantik von Handeln, Zeit und Sein und versuchte diese vergebens mit der vorsokratischen Philosophie zu relativieren. Seine Schülerin Hannah Arendt probierte die Dominanz von *poiesis* durch die Einführung zweier weiterer Kategorien des menschlichen Tuns zu brechen – diese sind Handeln im älteren, aristotelischen Sinne von *praxis* und Arbeit als materiell-biologischer Stoffwechsel. Mit der aristotelischen Kategorie der *praxis* entdeckte und unterstrich Arendt die Relevanz der Kategorie der Verzeihung für das menschliche Zusammenleben, weil sich der soziale Sinn einer Handlung (*praxis*) nicht immer *ex ante* wie Zweck und Werte auf den subjektiven Sinn reduzieren lässt, sondern vom Publikum bzw. Beobachter *ex post* zugerechnet

3 Man denke hier an die Wert- und Kapitaltheorie von Karl Marx und Pierre Bourdieu. Wert und somit Kapital als akkumulierte Werte sind dieser Theorie zufolge nichts anderes als vergegenständlichte Zeit.

4 Max Weber beharrte in seiner Wissenschaftslehre hartnäckig auf der Kategorie der Kausalität. Siehe Weber (1988 [1922]). Dazu auch Weiß (1994), Lichtblau (1994).

wird (»Menschen wissen nicht, was sie tun«). Ich bezeichne Heideggers und Arendts Denkrahmen gern als *post-poietisches Paradigma*.

Zwar hat die Soziologie das Thema Verzeihung nicht systematisch behandelt, jedoch findet es Anschlüsse an zwei bisher von ihr behandelte große Themenkomplexe: zum einen Erinnern/Vergessen, womit sich die in den letzten Jahrzehnten etablierte Gedächtnissoziologie beschäftigt (Dimbath 2014; Dimbath/Heinlein [Hrsg.] 2014; Dimbath/Heinlein 2015; Heinlein et al. 2016 [Hrsg.]; Lehmann et al. [Hrsg.] 2013; Sebald 2014), zum anderen Versöhnung, für die sich die Konflikt- und Rechtssoziologie interessiert. Im Zusammenhang mit Erinnerungskultur und Holocausterinnerung beschäftigen sich die europäischen Humanwissenschaften seit mehreren Jahrzehnten mit der politischen, gesellschaftlichen und historischen Relevanz der kollektiven Erinnerung. Auch die Soziologie begann das Thema des Gedächtnisses zunächst in diesem Zusammenhang zu diskutieren wie andere Humanwissenschaften, sie geht jedoch über den engen Rahmen der Holocaust- und DDR-Erinnerung hinaus.

Indes verschiebt sich angesichts des inflationären Ge- und Missbrauchs derselben (»Vergangenheitspolitik«) seit Jahren der Fokus auf die Gegenseite des Erinnerns: das Vergessen (Dimbath 2014; Dimbath/Heinlein [Hrsg.] 2014; Dimbath/Heinlein 2015; Heinlein et al. 2016 [Hrsg.]; Esposito 2002). Dabei hat man auf Nietzsches Hinweis zur Relevanz und Nützlichkeit des Vergessens für das menschliche Zusammenleben zurückgegriffen. Demzufolge ist das Vergessen ein konstitutiver Bestandteil des Verzeihens. Mit Ricœur gesprochen setzt Verzeihen Vergessen voraus, ja Verzeihen ist sogar ein »aktives« Vergessen. In einer Postkonfliktsituation und nach einem Systemwechsel werden Vergessen und Verzeihen sowohl als Konfliktlösung als auch als Voraussetzung für eine Versöhnung postuliert (Meier 2010). Umso relevanter und unvermeidlicher werden Vergessen und gegenseitiges Verzeihen insbesondere dann, wenn die reine Reziprozität und die rücksichtslose Anwendung von Regeln und Gesetzen mehr Schaden für die beidseitig Betroffenen verursachen würden, oder wenn nicht eindeutig ist, wer Täter und wer Opfer ist – vor allem nach dem Ende eines lang andauernden Konflikts oder eines Konflikts im großen Stil, in den jeder mehr oder weniger verstrickt ist. Dann ist Verzeihen eine unentbehrliche Voraussetzung für Aussöhnung.

Wir können die Rache, Bestrafung und Verzeihung als unabhängige Kategorie der Konfliktlösung betrachten. Wenn jemand eine legitime Gewalt erhält, Rache für die Opfer im Namen der Autorität und Gerechtigkeit zu üben, wird eine Bestrafung ermöglicht. Als Konfliktlösung ist die Verzeihung eine Negation von Bestrafung und Rache. Sofern und weil Menschen fehlbar sind, kann Verzeihen als eine anthropologische Konstante des menschlichen Zusammenle-

bens, als ein Universalphänomen aufgefasst werden. In diesem Sinne verliert das Thema niemals an Aktualität, weder in den lokalen Gesellschaften noch in der immer stärker globalisierten und immer konfliktreicheren Weltgesellschaft. Besonders relevant ist das Thema in der Gegenwart. Im Fernsehen werden wir tagtäglich mit Kriegen, Terror, Konflikten und Gewalttaten konfrontiert. Rache trägt nur zur weiteren Eskalation solcher Konflikte bei und wenn eine rationale Verhandlung und Bestrafung durch einen Gerichtshof (noch) nicht möglich ist, gewinnt die Verzeihung umso mehr an Bedeutung in einer Nachkonfliktsituation.

Dieser Sammelband hat den ersten Ansatz in der Religionsphilosophie von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und ihrer Interpretation von Verzeihung, Gedächtnis (Vergessen) und Versöhnung gesucht. Gerl-Falkovitz behandelt die These Jacques Derridas, *pardonner pur*. Bekanntlich hat Vladimir Jankélévitch in seiner polemischen Schrift *Verzeihen?* die Unmöglichkeit der Verzeihung von Nazi-Verbrechen für »die Deutschen« behauptet. Es ist nicht möglich, nach dem Holocaust den Deutschen Verzeihung zu gewähren, weil erstens die Reue nach dem Tod des Opfers unmöglich geworden ist und keinen Sinn mehr ergibt, und weil der Holocaust zweitens ein ontologisches Verbrechen – also ein maßloses Verbrechen – gewesen ist. Nicht nur Jankélévitch, sondern auch Hannah Arendt meint, dass angesichts eines solchen Verbrechens im Sinne des absolut Bösen *weder Verzeihen noch Bestrafen* möglich ist. Derrida argumentiert dagegen, dass die reine Vergebung bedeutet, das Unverzeihliche zu verzeihen.

Gerl-Falkovitz rekonstruiert im Anschluss an die Religionsphilosophie und die Phänomenologie Derridas Argument für die reine Vergebung. Sie hält dabei zwei Traditionslinien im abendländischen Denken auseinander. Die eine Tradition kommt aus »Athen«, ist also die griechische, philosophische Tradition hinsichtlich der diskursiven Wahrheit. Die andere stammt von der »abrahamischen Religion« mit der offenbarten Wahrheit ab, die über der Zeit steht. Die erste Tradition unterliegt der Kausalität (kausallogisch), die Zeit verläuft hier linear. Alle Ereignisse sind kausal verkettet im Lauf der Zeit. Demzufolge ist die Geschichte unumkehrbar und die Vergangenheit determiniert die Gegenwart und die Zukunft mit logischer Notwendigkeit. Zu dieser Tradition gehören auch lex (Gesetze) und die Tauschlogik, die sich vor allem im römischen Recht verkörpert. Aus Sicht dieser Tradition ist die reine Vergebung (*pardonner pur*) im Sinne Derridas unmöglich.

So greift Gerl-Falkovitz die Tradition der abrahamischen Religion auf, der zufolge Gott über der Zeit und Geschichte, somit über der kausalen Notwendigkeit steht und zur Transzendenz gehört. Gottes Vergebung ist akausal, sofern

seine Tat über der Zeit und Geschichte steht. Hier untermauert sich Gerl-Falkovitz selbst mit einem Argument des Religionsphilosophen Leo Schestow, der sagt: »lex et ratio [...] bellua qua non occisa homo non potest vivre« (Das Recht und die Vernunft sind das Tier, das man töten muß, um leben zu können). Nur die Gnade Gottes löst von der Vergangenheit. Das Böse wird dadurch allerdings keineswegs geleugnet oder verkleinert: »Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens«, sondern die Vergebung entmachtet das Böse. Wie Ricœur sagt, ist für den Begriff der Vergebung der Begriff der Gabe grundlegend (Bernhardt 2014: 21).[5] Die Vergebung heißt auf Lateinisch remissio, wörtlich übersetzt »Rücksendung«. In den Ausführungen von Gerl-Falkovitz zeigt sich, dass die reine Vergebung die Dominanz der Gegenwart und die lineare Zeitvorstellung, d. h. die Dominanz der Kausalität und das poietische Handeln, durchbricht. Hier zeigt sich der Begriff vom reinen Vergeben bzw. Verzeihen als Idealtypus im Sinne des Limesbegriffs. Er zeigt die Grenze des poietischen Handelns, die Kausalität und die linear laufende, unumkehrbare Zeit.

»Sofern Dasein verhaftet gedacht wird in der unumkehrbaren Zeit, kann die Zeitachse nur in einer Richtung abschüssig sein [...] Wie das Präsens (das Gebende: die Gegenwart) auf das Präsent (die Gabe des Daseins) hinlenkt, so lenkt die Vergebung auf die Vergangenheit – wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare ›ewige Jetzt‹ von Jankélévitch. Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen.« (S. 25 im vorliegenden Sammelband).

Im Beitrag von Gerl-Falkovitz wird der Zusammenhang zwischen Zeit und Vergebung deutlich gezeigt. Unter dem Walten des Gesetzes der linearen Zeit als ewige Jetzt- bzw. historische Zeit, die unter dem Walten der kausalen Logik steht, ist eine Vergebung unmöglich. Vielmehr hat die Vergebung eine Kraft, dieses ewige Jetzt zu durchbrechen und einen Neuanfang zu ermöglichen. Die zweite wesentliche, aber paradoxale Bestimmung der Vergebung ist, dass sie die Reue nicht *zeitlich* voraussetzt. Folglich soll die Vergebung nicht als Lohn für die Reue verstanden werden (in diesem Sinne irrt Dürr 2009). Die Vergebung lockt Reue hervor (S. 12) und das Eingestehen der Schuld durch den Täter ist die »erste Frucht der Vergebung« (S. 12). Der verzeihende Blick verankert den Schmerz und die Reue im Gemüt des Täters. Daher findet ein Verzeihen in einer Face-to-Face-Situation, also nur als Interaktion, statt. Die dritte konstitutive Bestimmung ist schließlich die Wahrheit. Sie ist »das wirkliche und wirksame«

5 Jedoch in seiner späteren Schrift *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* wurde Bernhardt (2014: 21) zufolge eine neue Einschätzung von diesem Gabe-Moment gesucht.

Medium der Vergebung; »[n]icht aufgrund der Anklage, sondern aufgrund der aufleuchtenden Wahrheit stellt sich der Täter seiner Verfehlung«.

Ausgehend vom oben genannten Satz Georg Simmels verweist Takemitsu Morikawa auf die Grenzen jener sozialwissenschaftlichen Tradition von Adam Smith bis Hartmut Esser, die gesamte Gesellschaft als generalisierten Austauschprozess zu begreifen. Anschließend an die Gabe-Theorie argumentiert Morikawa, dass die tauschlogische Theorietradition nicht in der Lage ist, das Paradox der Erstgabe theoretisch zu erklären. Die Gabe-Theorie beschreibt die Gabe-Sequenz anhand von drei Momenten – Geben, Annehmen und Erwidern. Simmel zufolge ist jedoch in der Erstgabe *etwas enthalten, was man nicht erwidern kann*. Gerade deshalb besitzt die Erstgabe die Kraft, einen unendlichen Prozess auszulösen. Nach der Ansicht Simmels ist dieses Etwas Freiheit, freie Entscheidung und Wagnis, etwas zu initiieren (vgl. auch Arendt 1981 [1960]). Die Erstgabe bringt daher das Gefühl der Dankbarkeit hervor, gerade weil die freie Erstgabe mit einer Gegengabe nicht vollständig erwidert werden kann. Ohne das Gefühl der Dankbarkeit »würde die Gesellschaft […] auseinanderfallen (Simmel 1997 [1907]: 308–310). Der irrationale Gabeaspekt der Vergebung/Verzeihung stellt sich in der Problematik der Erstgabe dar. Aus der Ungleichwertigkeit, aus der prinzipiellen Unmöglichkeit der Erwiderung der Erstgabe entstehen Schuld und Schulden, die im Prozess akkumuliert werden. Schuld, Rache, Gewalt und Rechte haben eine gemeinsame, existenzielle Wurzel. Vergeben/Verzeihen durchbricht den Teufelskreis von Rache und Gewaltaustausch und transzendiert sich.

»Gerade deshalb markiert die Vergebung/Verzeihung die Grenze des Sozialen, die Grenze von sozialen Systemen. Die echte und unbedingte Verzeihung ist aus der systeminternen Perspektive unberechenbar und erfolgt unerwartet. Sowohl die Erstgabe als auch die Vergebung/Verzeihung verweisen auf die Irrationalität des Anfangs, mit anderen Worten: auf die Emergenz.« (S. 39 im vorliegenden Sammelband)

Joachim Fischer nahm sich vor, mit der Theorie des Sprechaktes der Oxfordschule und des sozialen Aktes von Adolf Reinach Verzeihen zu analysieren. Hierüber versucht er die Frage zu beantworten: »Was tun wir, wenn wir verzeihen?« Wie die Sprechakttheorie analysiert die Soziale-Akt-Theorie Adolf Reinachs die sozialen Akte, welche die intersubjektiven Beziehungen und transsubjektiven Gebilde etablieren. Der Vorteil der Soziale-Akt-Theorie gegenüber der Sprachakttheorie liegt Fischer zufolge darin, dass sie auch nonverbale Interaktionen und Wechselwirkungen zwischen Ego und Alter Ego wie Blick und Gesichtsmimik erfassen kann. Fischer geht von der anthropologischen Bestimmung

des Menschen als zeigendes Lebewesen aus. Das Subjekt zeigt im Konfliktfall auf ein anderes Subjekt. Verzeihen bedeutet Verzicht auf den Anspruch, in der sprachlichen Erscheinung dieses Anzeige-Aktes die kundgetane und geäußerte Klage zurückzuziehen. Die erste Grundstruktur des sozialen Aktes des Verzeihens ist also »eine Negation des mit dem Zeigen und Anzeigen und Bezichtigen verbundenen Anspruches auf Wiedergutmachung« (S. 46 im vorliegenden Sammelband). Einem sozialen Akt der »Schädigung« durch das Tätersubjekt folgt als Re-Akt(-ion) des Opfersubjekts »Rache« bzw. – im institutionell legitimierten, autorisierten Fall – »Bestrafung«, die einen weiteren Konflikt kettenreaktionsmäßig auslösen kann. Nach der Analyse Fischers ist Verzeihen eine »spontane«, d. h. »freie, unbedingte Negation von potenziellen mitlaufenden Alternativen«, d. h. Rache und Bestrafung.

Darüber hinaus probiert Fischer eine Klassifikation des sozialen Aktes »Verzeihen«: »[D]er Akt des Verzeihens teilt [...] mit der Akt-Gruppe um die ›Entschuldigung‹ und dem ›Danken‹ die Bedingung, die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Preisgabe von Ansprüchen gegenüber dem Anderen adäquat zum Ausdruck zu bringen, und wiederum mit der Akt-Gruppe um das Versprechen den Verpflichtungscharakter, nämlich im Akt des Verzeihens sich auf eine künftige Unterlassung, nämlich die des Anzeigens und Anklagens, des mit dem Finger auf den Anderen zeigen, zu unterlassen« (S. 52 im vorliegenden Sammelband). Dieser Gruppe von sozialen Akten bzw. Sprachakten wie dem Versprechen wohnt eine Kraft, die Wirklichkeit zu ändern, inne, nämlich die »illokutionäre Kraft« (S. 47 im vorliegenden Sammelband). Der Akt ändert die kognitive Orientierung des Adressaten, wenn er »die Auffassung des Sprechers in seinen Horizont übernimmt« (S. 48 im vorliegenden Sammelband) »er verändert die soziale Wirklichkeit, insofern er durch die Kraft der Negation der alternativ mitlaufenden sozialen Aktpotentiale der Rache oder der Strafe den Kreislauf immer erneuter antagonistischer Schleifen durchbricht« (S. 54 im vorliegenden Sammelband). Dadurch wird die Disharmonie bei jener Person, die einen Schaden erlitten hat, gelöst und ein Neuanfang ermöglicht.

Der Beitrag Dimbaths sowie die ihm nachfolgenden sind gewagte Unternehmen, trotz der Mahnung von Kodalle (2004), Regelmäßigkeiten im Akt des Verzeihens zu finden. Gerl-Falkovitz' und Joachim Fischers Analysen zeigen, dass Verzeihen als Interaktion in einer Face-to-Face-Situation stattfindet und nur als solche ihre vollständige Kraft entfaltet, die soziale Wirklichkeit zu ändern. Oliver Dimbath schließt sich dem an. Sein Beitrag zielt darauf ab, Elemente jener Sequenzmuster herauszufinden, denen Verzeihen und Versöhnen als Interaktion folgen. Im Rückgriff auf die Interaktionstheorie Erving Goffmans skizziert er mit der Methode einer filmgestützten Interaktionsanalyse eine Untersu-

chungsperspektive, um anhand der Analyse vierer Spielfilmsequenzen das typische Interaktionsmuster des Verzeihens zu rekonstruieren. Dabei konzentriert sich Dimbath auf das Wechselspiel von Momenten nonverbaler Kommunikation. Mithilfe der Filmszenen wird gezeigt, wie das Ersuchen und Gewähren von Verzeihung mit Ausdrucksgesten der Ernsthaftigkeit, der Scham, aber auch mit einem befreienden Lächeln verbunden sein können.

Da die Szene einer Verzeihung und Versöhnung üblicherweise als interpersonale Beziehung auf der sozialen Mikroebene stattfindet und einer direkten Beobachtung oft nicht zugänglich ist, dient eine Filmanalyse der Rekonstruktion grundlegender sozialer Struktur- und Ordnungsmomente, die in Filmszenen enthalten sind. Denn ohne solche Momente kann das Filmpublikum die Szene nicht nachvollziehen. In einer typischen Sequenz der Verzeihung und Versöhnung sind nach der Analyse Dimbaths folgende Momente enthalten: 1) ein um Verzeihen Ersuchender, 2) jemand (oder etwas), dem verziehen wird, 3) Verstehen der Intention des Täters, 4) Zeitdimension (gewisser zeitlicher Abstand zwischen Konflikt und Versöhnung, 5) Eingeständnis der Schuld, Bedauern, 6) Ernsthaftigkeit, 7) demutsvoller Blick, der Blickkontakt vermeidet, 8) erlösendes Lächeln als Anerkennung, 9) Dank. Auch die Analyse Dimbaths zeigt, dass die nonverbale Kommunikation, vor allem bestimmte körperliche Ausdrücke, konstitutive Bestandteile des Interaktionsprozesses ausmacht.

Sonja Fückers Beitrag geht mit Ergebnissen ihrer eigenen Studien der Frage nach, »was für Formen des ›Vergessens‹ in Abgrenzung zu theoretisch-konzeptuellen Perspektiven in lebensweltlichen Prozessen der Vergebung beobachtbar sind und welche Bedeutung ihnen zukommt« (S. 74 im vorliegenden Sammelband). Fücker geht von der Vergessenstheorie von Paul Ricœur aus und kritisiert ihn, weil er dem Vergessen eine Funktion des Zukunft-Schaffens zugerechnet hat. Sie versteht die Verzeihung als Vorgang, um eine gestörte soziale Beziehung zu reparieren, wie Dimbath. Die Krise wird durch die Schaffung eines neuen Wirklichkeitshorizonts bewältigt. Fücker versteht damit den Verzeihungsvorgang analog dem Fremdverstehen als Konstruktion gemeinsamer Deutungsräume mit Verfehlern und Opfern. Aus ihren Studien folgert sie, dass Vergebung zur Anwendung kommt, »wenn – durch die Plausibilisierung geteilter Weltsichten – keine Schuld mehr identifiziert werden kann und sich auf Handlungen bezieht, die nicht mehr der Vergebung bedürfen« (S. 103 im vorliegenden Sammelband). Mit dieser Schlussfolgerung stößt sie auf ein Paradox, das Philosophen als Paradox der Vergebung/Verzeihung bezeichnen. Dies bedeutet, dass, wenn die Schuld (aus den geteilten Weltsichten) nicht vorhanden ist, man nicht zu vergeben braucht. Sowohl Schuld als auch Vergebung sind eine Fiktion, Täuschung und ein Missverständnis.

In Anja Kinzlers Arbeit geht es um die Schnittstelle von Gesellschafts- und Sozialtheorie. Kinzler weist auf die moderne Zeitstruktur und die funktionale Differenzierung als Grundlage für die moderne Erinnerungskultur hin und weist das alte, von dem Historiker Christian Meyer wieder zur Diskussion gestellte Gebot des Vergessens zurück. Sie stellt mit Luhmann und Esposito einerseits und Connerton und Rosa (2016) andererseits die Vergesslichkeit der Moderne fest (S. 91). Zudem problematisiert Kinzler das alte Gebot des Vergessens zum Zweck der Friedenssicherung aus gedächtnissoziologischer Perspektive, nach ihr ist es in den modernen Gesellschaften zweifelhaft. Denn dahinter sieht sie ein machtintendiertes Handeln. Soziologen und Soziologinnen stehen in der Pflicht, soziale Bedingungen des Vergebens und Vergessens genauer zu untersuchen.

Ngyugen und Mijić stellen in ihren Beiträgen gesellschaftstheoretische Argumente zur Diskussion, während die Beiträge von Dimbath und Fücker stärker auf die Interaktion auf der Mikroebene aufmerksam machen. Michael Ngyugen analysiert den Versöhnungsvorgang in einer noch nicht funktional differenzierten, segmentären Gesellschaft am Beispiel des nordalbanischen Gewohnheitsrechts. Er gewährt Einsicht in den Zusammenhang zwischen Versöhnung einerseits und Gesellschaftsdifferenzierung andererseits. Diese Einsicht umfasst, dass in einem Gesellschaftstypus, in dem eine von der modernen, »funktionalen« Differenzierung abweichende Form zu identifizieren ist, auch das Konzept der Versöhnung einen anderen gesellschaftlichen Stellenwert erfährt. In diesem Sinne birgt das nordalbanische Gewohnheitsrecht ein gutes Beispiel für den Versöhnungsprozess in einer noch nicht funktional differenzierten, segmentären Gesellschaft. Dieses Gewohnheitsrecht erlaubt die traditionelle Blutrache: Demzufolge ist Blutrache kein Mord, sondern ein Vollzug gesellschaftlich anerkannter Gerechtigkeit. Dies reguliert die Rachesequenz aus ursprünglichem Unrecht, Rache und Gegenrache. Die Rache gilt als sittliche Obligation und wer sie nicht durchführen kann, wird als »Opfer« gesellschaftlich stigmatisiert; ein Verzicht auf Rache wird als Feigheit und Schwäche verachtet. Das Gewohnheitsrecht bestimmt auch, wer die Rolle des Vermittlers zwischen den verfeindeten Clans bzw. Stämmen übernehmen soll. Ein Vermittler kommuniziert mit den beiden betroffenen, sich gegenseitig anfeindenden Gruppen, die miteinander nicht kommunizieren. Üblicherweise besitzt der Vermittler eine translokale Autorität, verbunden mit einer »kontextgebundenen Prestigeordnung vor Ort«, beispielweise mit dem Senioritätsprinzip. Dieser Dritte – Vermittler – soll nämlich, jemand, wer oberhalb/ außerhalb der segmentären Ordnung steht. Hier bestätigt sich eine alte These, dass Verzeihen unter dem Gleichen nicht möglich ist (Arendt 2002: 3). Interessant ist auch, dass die Suche nach Wahrheit und die eindeutige Zuweisung von Schuld – gemäß der Dogmatik der restaurativen

Gerechtigkeit – »nur eine untergeordnete Rolle« (S. 140 im vorliegenden Sammelband) spielt.

Ana Mijić thematisiert mit selbst durchgeführten Interviews die Lage in Bosnien-Herzegowina 20 Jahre nach dem Auflösungskrieg des ehemaligen Jugoslawien. Der Krieg hinterließ eine ethnische Segmentierung der Gesellschaft und verhindert immer noch den Aufbau einer gemeinsamen, einheitlichen Wirklichkeit und Sinnwelt. Mit ihrer theoretischen Orientierung an der phänomenologischen Tradition von Berger/Luckmann misst Mijić die Wirklichkeit mit der Frage, wie Täter und Opfer eine gemeinsame Sinnwelt (Wirklichkeit) einschließlich eines Zukunftsentwurfs aufbauen können. Dazu gehört auch die Feststellung, wer Täter und wer Opfer ist. Denn dies ist eine Voraussetzung für die Verzeihung und Versöhnung. Mijić argumentiert, das gegenwärtige Bosnien-Herzegowina sei dadurch gekennzeichnet, dass sich alle (ehemaligen) Konfliktparteien nach wie vor als zentrale Opfer des Kriegs und der Nachkriegszeit definierten. Jedes Lager versteht sich als Opfer, um eine moralisch überlegene Machtposition und somit mehr Privilegien gegenüber dem gegnerischen Lager zu erlangen (Selbstviktimisierung). Die Kriegsvergangenheit wird nur innerhalb der geschützten Sinnwelt der Ingroup thematisiert. Mijić weist auf mehrere Narrative hin, die den Opferstatus befestigen, wie die Subjektivierung des Krieges oder die Externalisierung der Schulden. In dieser Situation einer kompetitiven Selbstviktimisierung sei weder Verzeihen noch Versöhnen möglich, weil beide doch ein gemeinsames Narrativ darüber voraussetzen, wer Opfer und wer Täter ist. Ein gemeinsames Verständnis über Ereignisse, die passiert sind. Im bosnisch-herzegowinischen »Nachkrieg« stelle sich damit weniger die Frage, ob bzw. unter welchen Bedingungen verziehen werden kann, sondern vielmehr jene, wer denn wem verzeihen darf.

Johanna Groß interessiert nicht nur die Analyse und Beschreibung der Vergangenheitsbewältigung, sondern auch die zukunftsorientierte Praxis und Prävention. Sie analysiert mit einem sich an die Theorie Goffmans anlehnenden Vier-Rollen-Modell der Gewalt die Vergangenheitsbewältigung in Ruanda nach dem Genozid 1994. Anhand dieses Modells diskutiert sie, wie die betroffenen individuellen und kollektiven Akteure von Zeit zu Zeit die Perspektive wechseln. Orientiert an der Arbeit Gregory Stantons, der in acht Stufen eines Genozids den Ablauf von Völkermorden darstellt, macht Groß auf den Sprachgebrauch von Betroffenen aufmerksam, weil sie deren Perspektive enthüllt. »Die Sprache des Genozids entwickelt eine eigene Dynamik. Die Analyse kann zeigen, dass sie sich im Verlauf eines Genozids zunehmend radikalisiert, jedoch in den Anfängen schleichend, unterschwellig und im Verborgenen hält. Eine Herausforderung besteht folglich darin, die Aspekte der Sprache zu analysieren,

richtig einzuschätzen und rechtzeitig Interventionskonzepte zu entwickeln.« Mit diesen theoretischen Instrumenten analysiert Groß den Sprachgebrauch sowie die darin durchscheinenden Selbst- und Fremdwahrnehmungen in von Jean Hatzfeld zusammengestellten Erlebnisberichten und Interviews. Sie sieht deutlich die Züge einer »Dehumanisierung« (Entmenschlichung) durch die Täter gegenüber den Opfern, die man nach dem Modell Stantons als ein Symptom für die Gefahr eines nahenden Genozids betrachten kann. Die Sprache der Dehumanisierung stellt die für den Massenmord benötigte psychische Distanz her: Während die Opfer wie unmenschliche Wesen mit Worten wie »Kakerlaken« und »Bestie« bezeichnet werden, verharmlosen die Täter ihre grausame Tat mit alltäglichen Begriffen wie »arbeiten«, »jagen« usw. Darüber hinaus analysiert Groß einige Vorschläge und Präventionsmaßnahmen bezüglich Gewalt wie Aufklärung, Rechtsstaatlichkeit, Bildung, Gedenkstätten, Kirche und Gespräche zwischen Überlebenden in Ruanda. Hieraus zieht sie einen Schluss: Ruanda möchte heutzutage nach außen den »Vorzeigestaat« in Sachen Versöhnung darstellen. Jedoch bleibt hier auch der Vorwurf der »geforderten Versöhnung« bestehen. Vergebung und anschließend das Vergessen werden oft vonseiten der Täter von den Opfern gefordert. »Während sich die meisten Opfer damit schwertun, bis dahingehend, dass sie nicht vergeben können, bedeutet für viele Täter die Vergebung und Versöhnung, dass man am besten vergessen sollte, »zur guten alten Zeit« zurückkehren sollte und in Freiheit entlassen werden müsste, um zu zeigen, dass man eigentlich ein guter Mensch sei. Für die Opfer hingegen ist es unmöglich, nachvollziehen zu können, warum es zu dem Genozid gekommen ist [,] und die Beweggründe der Täter zu verstehen.« (S. 204 im vorliegenden Sammelband)

Der Beitrag von Birgit Neumann-Becker ist in einem außerwissenschaftlichen, praktischen Kontext entstanden und zeigt ein starkes praktisches Interesse. Sie beschreibt die Lage in den neuen Bundesländern. Ihr zufolge gibt es nicht nur kein gemeinsames Narrativ der Ostdeutschen über fünf Jahre Sowjetische Besatzungszone und 40 Jahre SED-Diktatur, sondern vielmehr höchst kontroverse Sichtweisen unter den Einwohnern, was Neumann-Becker als ein Indiz für ein teils ungeklärtes Verständnis ihrer eigenen Geschichte aufseiten der Ostdeutschen betrachtet. Die ehemals Verfolgten und ihre Angehörigen müssen noch immer um Anerkennung ringen, z. B. wenn sie in der Öffentlichkeit dargestellt werden sollen. In Ostdeutschland ist zwar die juristische Aufarbeitung und Rehabilitierung vergleichsweise konsequent durchgeführt worden, die innere Versöhnung der Beteiligten steht jedoch weitgehend aus. Wie Groß in Ruanda betrachtet Neumann-Becker den Weg zur Versöhnung in den neuen Bundesländern als unabgeschlossenen Prozess. Ein Versuch des Dialogs endet oft mit der

Sprachlosigkeit der Betroffenen und der Monsterisierung – wenn auch nicht Dehumanisierung – des jeweils anderen. Angesichts dieser gegenwärtigen Situation sucht Neumann-Becker nach Bedingungen von Versöhnung in Wahrheit und Entschuldigung.

LITERATUR

Arendt, Hannah (1981 [1960]): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.

Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, München: Piper.

Bernhardt, Fabian (2014): *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*. Berlin: Neofelis Verlag.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.) (2013): *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias/Schlechtriemen, Tobias (Hrsg.) (2015): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias/Schlechtriemen, Tobias (2015): Das Andere der Ordnung denken. Eine Perspektivverschiebung, in: Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias/Schlechtriemen, Tobias (Hrsg.): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 9–52.

Derrida, Jacques/Wieviorka, Michel (2000): Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: *Lettre International 48*, S. 10–18.

Dries, Christian (2016): *Neu anfangen. Hannah Arendts Beitrag zu einer Sozialtheorie des Verzeihens*, Freiburg im Breisgau: Ms.

Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*. Konstanz: UVK.

Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie.* Paderborn: Wilhelm Fink.

Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hrsg.) (2014): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*. Wiesbaden: Springer VS.

Dürr, Thomas (2009): *Hannah Arendts Begriff des Verzeihens*. Freiburg i. Br. [u.a.]: Alber.

Elwert, Georg (Hrsg.) (1999): *Dynamics of violence. Processes of escalation and de-escalation in violent group conflicts. Conference »Feud, war and geno-*

cide«, Berlin: Duncker & Humblot (Beihefte/Supplements to »Sociologus«, N.F. 1).

Esposito, Elena (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Flaßpöhler, Svenja (2016): *Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Grimm, Jacob/ Grimm, Wilhelm (1999): *Deutsches Wörterbuch*. Nachdruck der Erstausg., Bd. 25. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Heinlein, Michael/Dimbath, Oliver/Schindler, Larissa/Wehling, Peter (Hrsg.) (2016): *Der Körper als soziales Gedächtnis*. Wiesbaden: Springer.

Ignatieff, Michael (1994): *Reisen in den neuen Nationalismus*, Leipzig: Insel-Verlag.

Jankélévitch, Vladimir (2003): *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturpilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jaspers, Karl (2012 [1946]): *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, München: Piper.

Kodalle, Klaus-Michael (2004): Die Geste des Verzeihens kann unerträglich sein, *taz*, am 30.06.2004.

Kodalle, Klaus-Michael (2013): *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*. München: Wilhelm Fink.

Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hrsg.) (2013): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen.* Wiesbaden: Springer VS 2013.

Lichtblau, Klaus (1994): Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 527–562.

Liebsch, Burkhard (Hrsg.) (2010): *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricoeur*, Berlin: Oldenbourg Akademieverlag (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 24).

Meier, Christian (2010): *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München: Siedler.

Mijić, Ana (2014): *Verletzte Identitäten. Der Kampf um den Opferstatus im bosnisch-herzegowinischen Nachkrieg*, Frankfurt: Campus.

Morikawa, Takemitsu (2010): Platonic Bias in der Sozialtheorie. Über den Begriff des Handelns bei Hannah Arendt und eine philosophische Kritik an der soziologischen Praxistheorie, in: *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Jg. 96, Nr. 4, S. 498–515.

Ricœur, Paul. (2004a): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink.

Ricœur, Paul. (1998): *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Göttingen: Wallstein-Verl.

Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.

Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*. München: UVK.

Simmel, Georg (1992 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (1997 [1907]): Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch, in: Georg Simmel: *Aufsätze und Abhandlungen. 1901 – 1908*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 308–316.

Weber, Max (1988 [1922]): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Weiß, Johannes (1994): Kausale Durchsichtigkeit. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 507–526.

Verzeihung des Unverzeihlichen?

Ein philosophischer Versuch im Spannungsfeld politischer und gesellschaftlicher Herausforderung

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

VORWORT

Jankélévitch brachte vor einigen Jahrzehnten das Thema einer »unvergebbaren Schuld« zurück ins Gespräch: Vergebung sei mit den Opfern in den Lagern gestorben. Damit habe die Bitte um Verzeihung keine Adressaten mehr; keineswegs könne der Staat an deren Stelle den Tätern »verzeihen«, am wenigsten in wirksamer Tilgung von Schuld. Derrida wiederum erwog im Gegenzug ein Denken des *pardon pur,* das die »abrahamitische Kultur« formuliert habe. So entwickelt er die mögliche Absolution von Schuld ausdrücklich im Blick auf eine unbedingte, nicht durch Gegenleistung ausgelöste Vergebung, beruhe sie doch, phänomenologisch »rein« gedacht, nicht auf der Ökonomie des »Gleichgewichts« von Schuld und Sühne. Ebenso stehe sie außerhalb aller juristischen »Entsprechung«: Begnadigung hebt als pure »Ausnahme« das Recht auf – Vergebung »verrate« also keineswegs die Gerechtigkeit.

Ist damit nur eine »Absolution im Absoluten«, also religiös, vertretbar, oder läßt sich – davon ausgehend – auch eine »Absolution im Relativen« denken? Ins Gespräch kommen Schestow, Augustinus und Kierkegaard.

1. REINE VERGEBUNG

Im Rückblick des Milleniums auf das vergangene europäische Jahrhundert des Mordens hat Jacques Derrida (1930–2004) ein Denken des *pardon pur* erwogen,

in Auseinandersetzung mit den »Bedingungen des Vergebens«, die Vladimir Jankélévitch mit seinem bitteren Essay *Pardonner?* 1971 eingeleitet hatte (Jankélévitch 2003). Derrida sieht in solcherart Argumentation zwei schiefe Ebenen: einmal den Widerspruch zwischen einer – wie behauptet – unvergebbaren, durch den Tod des Opfers »eingefrorenen« Tat und der mittelbar erhobenen Forderung nach Reue und Entschuldungs-Bitte der Täter. Was könnte Reue jedoch postmortal auf der unhintergehbaren Zeitachse wirksam verändern? Führt sie als Bedingung nicht unbedacht in einen Raum zeitenthobener Vergebung, wie ihn eine (einzige) religiöse Tradition denkt, die abrahamitische?

Die zweite Fragwürdigkeit liegt nach Derrida darin, dass es »ontologische« Verbrechen gebe, deren enthumanisierte Maßlosigkeit überhaupt keine Vergebung, nicht einmal durch Reue des Henkers im Angesicht des Opfers, mehr zuließen.

Derrida greift in Jankélévitchs erster These an, Vergebung sei – wenn überhaupt – nur unmittelbar und zeitnah, in einer *solitude à deux* zu gewähren. Würde diese Möglichkeit tatsächlich mit dem Tod des Opfers enden, käme die Reue des Täters regelmäßig zu spät für eine aktive Tilgung. Reue und Vergebung würden logisch getrennt: Vergebung träfe den Schuldner nicht, sie wäre tatsächlich »in den Lagern gestorben«. Kann Vergebung so zeitfixiert, so endlich gedacht werden? (Und im Grunde: Wäre sie doch eintauschbar gegen Reue?)

Auch in der zweiten These wirkt nach Derrida eine sich selbst unkenntliche Tauschlogik, nur diesmal in negativer Form: Gegen eine bestimmte Art von Verbrechen, nämlich die Aberkennung des Menschlichen schlechthin wie im Genozid, könne kein »Gegenwert« mehr angeboten werden.

So entwickelt Derrida die mögliche Absolution von Schuld ausdrücklich im Blick auf eine unbedingte, nicht durch Gegenleistung ausgelöste Vergebung, beruhe sie doch, phänomenologisch »rein« gedacht, nicht auf der Ökonomie des »Gleichgewichts« von Schuld und Sühne. Ebenso stehe sie außerhalb aller juristischen »Entsprechung«: Begnadigung hebt als pure »Ausnahme« das Recht auf – Vergebung »verrät« also keineswegs die Gerechtigkeit (wie Jankélévitch meinte), sie berührt sie nicht einmal, fällt sie doch aus den Rechtskategorien heraus. Das juristisch Unverjährbare ist damit keineswegs das ethisch Unvergebbare; und: das juristisch Abgesessene ist keineswegs das ethisch Erledigte. Insgeheim werde schon mit dem Unverjährbaren ein Kriterium in das Recht eingeführt, das genau betrachtet jenseits des Rechts, weil jenseits der Zeit stehe: als Unvergleichliches, was durch keine symmetrische »Buße« des Täters abzugelten ist. Auch die Begnadigung liegt demnach in einem transzendenten Bereich; Derrida spricht überraschend vom »mystischen Grund« der Gerechtigkeit, die vom Gesetz nicht einzuholen ist (Derrida 1991).

Streng gedanklich ist es jedoch möglich (sogar zwingend?), mit der Idee der Vergebung jede Aufrechnung, jede Bezahlung, jede Bedingung außer Kraft zu setzen. Auch als Agnostiker greift Derrida dazu erstaunlicherweise auf die biblische Tradition zurück, weiß sie doch von einer Sünde im Vorhinein (Gen 3), aber um so provokanter auch von der Gnade Jahwes im Vorhinein (Ex 6–10):

»Es handelt sich um eine apriorische Vergebung – erbeten, gewährt oder auch nicht –, die schon immer erbeten wird, gewissermaßen eine ursprüngliche und unendliche Bitte aufgrund einer ursprünglichen, unendlichen oder unbestimmten Schuld oder Schuldhaftigkeit, einer Zurechnungsfähigkeit oder Strafbarkeit« (Derrida 2005: 70).

Vergebung, rein konzipiert, müsste nach Derrida im Radius solchen Begreifens bis zur Verzeihung des Unverzeihlichen gehen:

»Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche ›läßliche Sünde‹ nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache ›Todsünde‹ heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. [...] Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-Mögliche tut« (Derrida 2000: 11 f.).

Diese Forderung drückt sich im Horizont des »Unmöglichen« aus, des nur Erwünschten, nicht in der Erfahrungswelt Realisierbaren; gleichwohl entspricht sie – bis in die Formulierungen hinein – dem Angebot biblischer Neuwerdung des Täters, nicht nur des Opfers. Derrida bezieht sich auf die »abrahamitische Tradition«, derer sich mittlerweile andere Kulturen bedienten, ohne – wie er kritisch bemerkt – ihren Kern, eben jenes Unverrechenbare, zu gewahren. Vielmehr werde an seine Stelle ein Polittourismus der gegenseitigen Entschuldung gesetzt; aber der Horizont zwischenmenschlichen Harmoniebedürfnisses greift ausdrücklich nicht bis zu den Toten zurück, befriedet nur die Nachgeborenen, die Selbstbeschwichtigung der Politiker in Ritualen eines taktisch beschworenen Neuanfangs. Kultur aber müsste, um Kultur zu bleiben, die Stelle für den mehr als sozialen und politisch zwecklichen Pardon offenhalten.

Für Derrida ist Vergebung in der notwendigen Reinheit erst zutreffend freigelegt, wenn auch die unmittelbare Konfrontation von zweien nicht mehr möglich ist, vielmehr in die klärende Anwesenheit eines Dritten mündet, in eine zeitunabhängige Stelle der Vergebung. Der Raum des Dritten übersteigt die

menschlichen Möglichkeiten, reißt sie mit in den Horizont des Unmöglichen – und doch wiederum Denknotwendigen:

»Ist die Vergebung eine Sache des Menschen, das dem Menschen Eigene, ein Vermögen des Menschen – oder ist sie Gott vorbehalten? Und ist sie bereits die Öffnung der Erfahrung oder der Existenz auf eine Übernatur als Übermenschlichkeit: göttlich-jenseitig oder diesseitig; geweiht, heilig oder nicht? Alle Auseinandersetzungen um die Vergebung handeln auch von dieser ›Grenze‹ und dem Überschreiten dieser Grenze« (Derrida 2005: 74 f.).

Wie lässt sich die Kühnheit der Behauptung gedanklich einholen: »Verworfenen hat er die Verherrlichung versprochen« (Augustinus 2003, 110, 1–3)? Kann eine solche Dimension der Vergebung für die Henker aufgehellt werden? Sie theoretisch, aufgrund des Postulates unverzichtbarer Rache, überhaupt auszuschließen wie Jankélévitch, ist nach Derrida fragwürdig, oder anders: Rache kennzeichnet jemanden, dem jener »Dritte« im Verhältnis von Täter und Opfer nicht zugänglich ist.

Wie also kann Vergebung gegen die Zeit, diachron, in jenem »Dritten« vollzogen werden? Die Frage ist entscheidend, um mit der europäischen Unheilsgeschichte des 20. Jahrhunderts auch als Nachgeborene umgehen zu können.

2. UNGÜLTIGKEIT DER GESCHICHTE?

Eine höchst eigenwillige These vertritt der russisch-jüdische, zur Orthodoxie konvertierte Religionsphilosoph Leo Schestow (1866–1939) im Blick auf die Tilgung von Unrecht. In *Athen und Jerusalem* (1937) baut er eine strenge Scheidelinie auf zwischen einer kausallogisch argumentierenden (griechischen) Philosophie und einem akausalen (christlichen) Glauben. In der Nachfolge Tertullians prangert Schestow an – aber auch Luther, Pascal und Kierkegaard gehören zu seinen Gewährsleuten –, »Athen« habe an entscheidender Stelle den Gottesgedankens pervertiert: nämlich in der Unterwerfung Gottes unter die unaufhebbare Abläufigkeit der Zeit. Mit bedenkenloser Radikalität richtet er das Augenmerk auf das Unvermögen der »reinen« Philosophie, am Faktischen etwas zu ändern oder in der persönlichen Geschichte neuen Anfang zu setzen, ohne das Zerstörte mitzuschleppen. Die Kraft des völligen Neuanfangs aber – als ernstgenommene Forderung der Offenbarung – liegt nach Schestow im Geheimnis der Löschung von Geschichte.

»Die ›Tatsache‹, das ›Gegebene‹, das ›Wirkliche‹ dominieren uns nicht, determinieren unser Schicksal nicht, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft noch in der Vergangenheit. Was gewesen ist, ist nicht gewesen [...] Die religiöse Philosophie heißt sich abwenden von dem Wissen und, mit Hilfe des Glaubens, in einer maßlosen Anspannung aller seiner Kräfte die trügerische Angst vor dem Willen des Schöpfers, den nichts begrenzt, überwinden« (Schestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 208).

Der Logik der Tatsachen nach ist Geschichte unumkehrbar – dennoch plädiert Schestow für die Vernichtung des Verhaßten. Schon das empirische Nicht-Begreifen des Entsetzlichen verweigert auf unbewusste Weise dessen Wirklichkeit, tragen doch Augenblicke des tiefsten Erschreckens den Stempel der Unwirklichkeit an sich.

»Und wenn wir, anstatt uns mit der Verurteilung des Sokrates abzufinden und sie auf diese Weise in ewige Wahrheit zu verwandeln, unser Entsetzen und unsere Verweigerung herausschreien würden, dann könnte das also das große ›Nein‹ des Menschen, wie der spitze Schrei sein, der die Albträume beendet – mit dem lebendigen und freien Sokrates bei unserem Erwachen. [...] Wenn nichts diese Tränen aufheben soll, nun, dann sollen sie nicht gewesen sein, und dies möge Gott vollbringen« (Schestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 202 u. 207).

Für Schestow impliziert der lineare Ablauf der Zeit eine Täuschung über Gottes zeitfreies Wirken; diese falsche Sicht stützt die Versuchung, Gott gegenüber der Geschichte zu entmächtigen. An die Stelle schöpferischer Allmacht tritt die erstarrte und Erstarren machende Allmacht des Faktischen. »Der Mensch ist es, der diese schweren Ketten der Endlichkeit und des Todes, die wir tragen, geschaffen hat.« (Schestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 207)

Der das Denken lähmende Götze ist jener Typus von aufgeklärter Vernunft, der nur eine kausal-unumkehrbare Zeitform zuläßt. Solcherart verkürzte Vernunft begnügt sich mit Ersatz durch ein Zweitrangiges (die Notwendigkeit), wo das Erstrangige (die göttlich-schöpferische Freiheit) verloren ist. Schestow spielt ein ähnliches Spiel wie Kierkegaard in *Furcht und Zittern*, wo das Unmögliche gefordert wird: Trotz Isaaks Opferung hielt Abraham daran fest, gerade in diesem Sohn sei ihm der Segen für alle Generationen zugesagt. Ebenso hartnäckig besteht Schestow auf der Selbigkeit des Verlorenen und Wiedergefundenen. Der Schmerz über ein zerstörtes Gestern wird nicht durch ein besseres Heute ersetzt oder aufgewogen – sonst wäre das Vergangene, vor allem in Gestalt geliebter toter Menschen, entwürdigt zum Gespenst des Gewesenen.

»Und Schestow hatte [...] kaum einen Nachbarn außer Luther [...] bei ihm hat er den Mut gefunden, die Notwendigkeit zu verweigern, die Vernunft, *lex et ratio*, [...] *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Das Recht und die Vernunft sind das Tier, das man töten muß, um leben zu können. Auch Luther begreift das Unglück, das Gott uns zuteil werden läßt, als Versuch, in uns das Interesse an dieser Welt zu wecken. Aber er folgert nicht, daß man sogar wachend das Tier töten kann: man verharrt in einer unheilvollen Umarmung gelähmt, und nur in der Gnade Gottes besteht die Hoffnung auf eine Befreiung. Die Freiheit ist jenseits dieser Welt, von der man nichts retten kann. – Im Gegensatz zu Luther spielt Schestow, dessen Hoffnung vermessener ist, auf glückliche Weise die Rolle eines Partisanen der Wirklichkeit. Er bekämpft ihre ›Schrecken‹, aber es geschieht im Namen ihrer Freuden.« (Schestow, zit. nach Bonnefoy 1994: 205)

Handelt es sich bei solchen Aussagen um überanstrengte Glaubensakte, um intellektuelle Spitzfindigkeiten, oder läßt sich tatsächlich ein Verhältnis zur Geschichte anschaulich machen, das Geschichte revidiert, anders: das die Ungültigkeit der Zeit offenbart? Welcherart Löschung von Geschichte gibt es durch Vergebung?

3. RÜCKSENDUNG VON SCHULD

Gerade die absichtliche Herausforderung solcher Aussagen – nicht zufällig aus dem Raum Osteuropas – muss das Denken anregen. Läßt sich Geschehenes ungeschehen machen? Ist es sinnvoll dies zu denken?

Zu den intellektuellen Leistungen des biblischen Glaubens gehört zweifellos das Geschichtsbewusstsein als solches – unstrittig kennt Israel zum erstenmal eine real fortlaufende Geschichte und nicht zyklisch wiederkehrende Abläufe des Immer-Gleichen (vgl. Voegelin 2005). Insofern kann die Löschung von Geschichte, das Nicht-Geschehen-Sein, nicht die Lösung des *mysterium iniquitatis (*2 Thess 2, 7*)* sein. Dennoch liegt ein Fingerzeig in der Bemerkung Schestows, dass Sünde nie eine Wirklichkeit war oder vielmehr eine trügerische Schablone aufbaute. Lüge, *pseudos,* liegt in der eigentümlichen Aufblähung des Bösen, das noch in seinem Zuwiderwirken gegen das Gute von dessen Kraft, und nur davon, zehrt. Damit ist die grausame Realität von Schuld, das Unwiederbringliche auch des Verschleuderten, Vernichteten keineswegs geleugnet oder verkleinert, wie gegen die »Beraubung des Guten durch das Böse« (*privatio boni*) eingewendet wird. Es trifft vielmehr den Kern des Bösen, dass es seine Macht nur unter »geliehener Maske« des Guten ausüben kann. Die »Enttarnung« des Vorgespiegelten kann einzig versucht werden, indem die Hohlheit des Bösen als solche durchschaut und durch Nichtanerkennung gebro-

chen wird, »auf daß in das Nichts übergehen die Leidenschaften« (Nyssa 1992: PG 44, 1157 A).

Soll das Nichtigsein des Bösen also offenbar werden – wenn man Schestows eigentümliche »Löschung der Geschichte« aus guten Gründen nicht teilt –, so ist zu sagen: Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens – dies wäre eine selbst schuldhafte Ausflucht –, sondern seine Entmachtung. Das wirklich Geschehene wird nicht unwirklich, es wird unwirksam. Die Präzision des Lateinischen unterscheidet zwischen *absolutio*, Lossprechung, und *remissio*, Verzeihung[1] – wörtlich aber Rücksendung[2], und betont damit den objektiven Charakter des Vorgangs: das Rücksenden des Bösen in seine Nichtswürdigkeit, die Rückführung des Scheins auf sein Fast-Nichts.

Angesichts der Vergebung kommt es also zur Entlarvung des Unnützen, Unsinnigen, sogar Kläglichen des Bösen, aus dem es sich aufgeblasen hat. Kraft der *remissio* verschwindet das Böse im Nichts seiner usurpierten Gewalt, in seinem Anspruch gelöscht, »etwas« zu sein.

Was meint das für den Begriff der Zeit und der Vergangenheit?

Sofern Dasein verhaftet gedacht wird in der unumkehrbaren Zeit, kann die Zeitachse nur in einer Richtung abschüssig sein: auf Zukunft hin, mit einer dahin drängenden, stoßenden Vergangenheit, die vom Gewicht der Schuld noch vermehrt wird. Wiederum ist es Derrida, der auf der Spur einer Entgrenzung des Zeitverstehens denkt (Derrida 1993). Wie das Präsens (das Gebende: die Gegenwart) auf das Präsent (die Gabe des Daseins) hinlenkt, so lenkt die Vergebung auf die Vergangenheit – wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare »ewige Jetzt« von Jankélévitch. Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen. Sie verfügt über den Zeitenlauf, indem sie seine Dynamik nutzt und umkehrt: Sie läßt die Vergangenheit in ihr selbst verschwinden. Vergebung erinnert nicht einfach und hält damit Vergangenes ewig gegenwärtig, sondern im »Rücksenden« löst sich Vergangenes in seinem »Nichts« auf. Vergebung wird so zur gesteigerten Gabe: zur Rückgabe (*remissio*) der abläufigen Zeit an die Zeit, des Tödlichen an seinen eigenen Tod.

Solche Zusammenhänge eröffnen die biblischen Texte – nur für den Glauben, nicht aber für das Denken?

---

1 *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum* erbittet der Mess-Kanon der römischen Liturgie.

2 Ähnlich: *dimittere* an prominenter Stelle im *Paternoster: »et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris«.*

4. ABSOLUTION IM ABSOLUTEN

Vergebung erscheint in den zwei provokanten Vertretern je aus West- und Osteuropa durchaus am Horizont philosophischer Rede. Dennoch kann Philosophie die Frage nach dem Geber der Vergebung abweisen, auch wenn der Übergang dahin (fast) unabweislich scheint. Absolution führt zum Absoluten – (fast) notwendig, nicht nur als etymologische Wortspielerei. Kann aber das Absolute, gar der Absolute einfach ins philosophische »Spiel« gebracht werden?

Dieses Spiel wird phänomenologisch einsichtig, wenn statt einer neutralen, subjektlosen Vergebung eine personale Mitte der Vergebung freigelegt wird. Ein Stein vergibt nicht einem anderen Stein, und dieser bereut nichts, obwohl sie einander ihre Schuld »in der Ordnung der Zeit zurückzahlen«, wie der Vorsokratiker Anaximander in dem berühmten Fragment 110 sagt.[3] Bereuen und Vergeben sind aber kein mechanisches Ableisten oder Getilgtwerden durch Verschwinden. Plausibel werden sie erst als personale Vollzüge. Mit Augustinus lautet Personsein, wenn man bis auf seinen Grund geht: *videntem videre* – den ansehen, der mich immer schon ansieht. »Dein Sehen ist Lebendigmachen. Dein Sehen bedeutet Wirken.« (Cusanus 1967: 105 ff.) Und solches Sehen und unersättliche Zurückschauen ist anders wirksam und wirklich als der abstrakte Bezug auf subjektlose Prozesse: auf ein neutrales »Es« der Gerechtigkeit oder eine anonyme Vergebung. Sehen und sich ansehen lassen ist größeres Glück als Verschmelzen oder Untergehen im namenlosen Eins und Alles oder Nichts eines ungreifbaren »Urgrundes«. Vergebung im Raum des »lebendigen Gottes« ist gerade nicht Versinkenlassen ins Unbeteiligte; sie wahrt die konkrete Gestalt des Entschuldeten, bindet sie aber in eine beglückende Beziehung. Obwohl man dieses gegenseitige Ansehen in seiner Dichte kaum erträgt, wäre davon wegzuschauen endgültig Vernichtung.

Der »verzeihende Blick« stößt jenen reuevollen Schmerz an, mit dem die Einsicht in Bewegung kommt. Paradigmatisch: »Und der Herr wandte sich um und sah Petrus an [...] er ging hinaus und weinte bitterlich.« (Lk 22, 61 f.) Als Paradox ist dem Denken aufgegeben das »Voraus« absoluter Vergebung, worin die Scham über sich selbst aufschießt. Die »normale« Reihenfolge: erst Schuld, folglich Vergebung schließt, wie Derrida scharfsichtig bemerkt, Vergebung in nötigende Bedingungen ein, nicht zuletzt in die Lebenszeit von Täter und Opfer, jedenfalls aber in die Reue. Doch ist reine Vergebung anders zu denken: Zeitfrei, »jederzeit« verfügt sie über die Zeit, kraft des Guten schlechthin, der längst vor

3 Vgl. die Deutung von Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander,* in: DERS. (1972: 296–343).

aller Schuld den Raum geöffnet hat, worin sie sich äußern und eingestanden werden *darf* – und das Eingestehen damit die erste Frucht der Vergebung ist. Endgültige Abkehr und Reinigung, Schutz vor der seelischen Verwesung in der eigenen Schuld, Wiedergewinn des Selbst sind nur im Raum apriorischer Vergebung möglich. So lautet der entscheidende Satz: *Schuld gibt es nur, wo es Vergebung gibt.*

Im *Exsultet* der Osternacht wird alljährlich eine Formulierung des Augustinus gesungen: »O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O glückliche Schuld (*felix culpa*), welch großen Erlöser hast du gefunden« – weil sie von ihrem Verrat »gelöst«, in eine bis dahin unvorstellbare Tiefe der Liebe hineingezogen wurde.

Mit der »glücklichen Schuld« wird ein Gedanke auf die Spitze getrieben, der nur im Rahmen einer umfassenden Analyse des Bösen zu denken ist. Blieb bisher die Frage offen, wie denn der Anspruch der Gerechtigkeit einzulösen sei, ob Reue nicht ausdrücklich die rechtmäßige »Bedingung« für Vergebung bilde, dann hieß diese Logik: Bereute Schuld wird vergeben, unbereute Schuld bleibt bestehen. Wie könnte auch Vergebung gegen den Willen des Schuldigen »aufgezwungen« werden?

Der Gedanke der *felix culpa* wirft auf diese verknäuelte Frage ein klärendes Licht. Freiheit ist nicht nur jene zum bösen Tun, sondern auch Freiheit zur Anerkennung der notwendigen Gerechtigkeit: Sie drängt zur Buße = zu Besserung und Ausgleich. Darin treffen sich Reue und Gerechtigkeit: Reue erstattet – soweit möglich – der Gerechtigkeit ihren Anteil wenigstens willensmäßig zurück. Reue ist in der Tat ein einzufordernder Ausdruck der Freiheit des Menschen: zur Selbsterkenntnis, zur Kehre, zur Wiedergutmachung.

Wird damit Reue doch insgeheim zur »Bedingung« der »reinen Vergebung«? Bringt sie nicht ein Unreines, den abgelisteten Tausch zurück?

Die »glückliche Schuld« löst dieses Kalkül nicht nur auf, sie stellt das reuevolle Schuldigsein auf eine andere Grundlage. Wenn die apriorische Güte selbst Grund der Umkehr des Bösen ist, dann führt das biblische Wissen zu dem Paradox: dass die Schuld im Eingeständnis bereits am Schwinden ist, *weil* sie nur *angesichts der Vergebung* wirklich eingestanden werden kann.

Daher »überholt« Vergebung die Reue unbedingt. Sie wird nicht durch Reue hervorgelockt; sie lockt umgekehrt Reue hervor – als *Folge* abgenommener Last. In diesem Augenblick wird Schuld glücklich: hat sie doch den Löser gefunden. Dafür bleibt paradoxal ein anderes: »Daß Du vergessen und vergeben hast, will ich Dir ewig gedenken.« (Kierkegaard, zit nach K.-M. Kodalle 2002: 71–86)

5. ABSOLUTION IM RELATIVEN

Wo bleibt in diesem vergebenden (göttlichen) Du und der Freude des entschuldeten Schuldners das Opfer mit seiner Vergebung, und sei sie noch so wenig »rein«?

Folgt man Kierkegaards »Theorie des verzeihenden Blicks« (Kierkegaard, zit nach Kodalle 2002: 71–86), so stehen Opfer und Täter insofern einander nahe, als sie gleichermaßen auf das schlechthin Gute angewiesen sind. Das Gutsein des Opfers ist nur relativ, daher darf es keine verschwiegene Überlegenheit und Demütigung des anderen in einer geheimen Asymmetrie aufbauen. Beide kämpfen im Angesicht des Guten, von dem sie unterschiedlich tief oder flach ergriffen sind – und dessen sie beide bedürfen. Kierkegaards Theorie der Vergebung meint ein Freilassen ohne vorheriges Anklagen, und zwar durch die Hinführung des anderen auf die »strenge Wahrheit«. Sie ist das *tertium* zwischen beiden, der Maßstab ihrer Entfernung, und das Opfer mag ihr näher sein als der Henker, doch bleibt es eine asymptotische Näherung, denn auch das Opfer steht nicht einfach in der Wahrheit selbst.

Dass der Böse die Wahrheit über sein Tun begreift, geschieht nur über dieses Freilassen, über die Bescheidung des Guten. Die Güte selbst ist Grund der Um-kehr des Bösen – nicht dass der Gute »rechthat«. Und so gilt auch hier: Der ver-gebende Blick aus den Augen des Demütig-Guten ermöglicht das Gutwerden des anderen. Nicht aufgrund der Anklage, sondern aufgrund der aufleuchtenden Wahrheit stellt sich der Täter seiner Verfehlung.

Der scheinbare Dialog ist in Wirklichkeit ein Trialog – nur die Distanz der Wahrheit zwischen Opfer und Täter erlaubt den Freiraum der Reue, der Umkehr. Wahrheit (über die Schuld) ist das wirkliche und wirksame Medium der Vergebung.

Wo nur in der Struktur von Zweien gedacht wird, kann diese Freigabe nicht auftauchen. Entweder bleibt das Opfer dem Täter entgegengesetzt, verhindert aber damit dessen Freiwerden aus eigener Einsicht; oder es tangiert selbst das Böse, beide spielen changierend ineinander. Wann wäre schon das Opfer nur gut, der Täter nur böse? In solchen kreisenden Polaritäten des Halb-Guten, Halb-Bösen bleibt die ontische Schuldverfangenheit oder harmloser die Un- und Vorbewusstheit von Schuld unentrinnbar. Bei Kierkegaard trennt die Wahrheit unerbittlich Schuld von der Unschuld, aber nur sie ermöglicht aufgrund der klaren Scheidung die Rückkehr in die Unschuld.

So bleibt auch die Vergebung im Menschlich-Relativen an ein Drittes, den Dritten gebunden. Immer übersteigt reine Vergebung die Fähigkeit des bloß Menschlichen, das wirklich Geschehene unwirksam zu machen. In der rein

gedachten Vergebung selbst liegt der Hinweis auf das Transzendierende: »Das Problem der Gabe ist ursächlich verknüpft mit ihrer *von vornherein exzessiven, a priori übertriebenen Natur*. Eine Gabenerfahrung, die sich nicht *a priori* irgendeinem Unmaß überließe, eine gemäßigte oder maßvolle Gabe wäre keine Gabe.« (Derrida 1993: 55)

LITERATUR

Augustinus (2003): *Enarratio in Psalmos 101–150*, Pars 2, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 95/2: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 110, 1–3.

Bonnefoy, Yves (1994): Der Eigensinn Chestovs, in: Ders, Das *Unwahrscheinliche oder die Kunst*, München: Fink, S. 200–210.

Cusanus, Nikolaus von (1967): *De visione Dei/Die Gottesschau*, in: ders. *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 3, hg. u. eingel. v. Leo Gabriel, Wien: Herder.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*, Frankfurt: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1993): *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink.

Derrida, Jacques (2000): Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: *Lettre international 48*, S. 11f.

Derrida, Jacques (2005): *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris: Éd. Galilée.

Jankélévitch, Vladimir (2003): Pardonner?, in: Ders., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, mit einem Vorwort von J. Altwegg, hg. v. R. Konersmann, Frankfurt: Suhrkamp, S. 243–282.

Heidegger, Martin (1972): *Holzwege*, 5. Aufl. Frankfurt: Klostermann.

Kodalle, Klaus-Michael (2002): Gabe und Vergebung. Kierkegaards Theorie des Verzeihenden Blicks, In: Ders./Anne Steinmeier (Hrsg.), *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 71–86.

Nyssa, Gregor von (1992): *De oratione dominica*. Leiden: Brill.

Voegelin, Eric (2005a): *Ordnung und Geschichte. Bd. II: Die Geburt der Geschichte*, München: Fink.

Voegelin, Eric (2005b): *Ordnung und Geschichte. Bd. III: Israel und die Offenbarung*, München: Fink.

Vergebung, Gabe und Dankbarkeit[1]

TAKEMITSU MORIKAWA

1. IRRATIONALITÄT DER VERGEBUNG/VERZEIHUNG

Das Thema Vergebung/Verzeihung ist den meisten Human- und Sozialwissenschaften – Theologie, Philosophie, Psychologie, aber auch Politologie – durchaus nicht unbekannt, ganz im Gegenteil: Es ist ein viel diskutiertes, wichtiges Thema. In der Soziologie dagegen wurde es bisher weitgehend vernachlässigt.[2] Dieses Versäumnis lässt sich womöglich mit dem Grenzcharakter dieses Phänomens erklären. Die im vorliegenden Beitrag verfolgte These lautet: Das Phänomen der Vergebung/Verzeihung markiert eine Grenze des Sozialen, wie dies auch die Gabe tut.[3] Darauf verweist etwa Georg Simmel im Rahmen seiner Analyse des Streits in seiner großen *Soziologie*: »Es liegt im Verzeihen, wenn man es bis in den letzten Grund durchzuführen sucht, etwas rational nicht recht Begreifliches« (Simmel 1992 [1908]: 377). Auf diesen Satz will ich mich in der folgenden Betrachtung stützen und die Leitfrage formulieren, warum in der Vergebung ihm zufolge etwas rational nicht recht Begreifliches enthalten ist.

Die Begriffsdifferenzierung zwischen Vergebung, Verzeihung, Entschuldigung und ihnen nahestehenden Vokabularien lasse ich in diesem Beitrag zu-

1 Die Urfassung des vorliegenden Beitrags habe ich als Habilitationsvortrag am 28. November 2011 an der Universität Luzern vorgetragen, dann in Morikawa (2017) publiziert. Für die Aufnahme in den vorliegenden Sammelband habe ich den Text stark überarbeitet.

2 Den kategorialen Grund habe ich in Morikawa (2010) untersucht.

3 Es ist bekannt, dass die Begriffe, die in den europäischen Sprachen Vergebung ausdrücken, eine gemeinsame etymologische Wurzel haben und mit dem Begriff der Gabe verwandt sind.

nächst beiseite.[4] Im Alltag sagen wir fast reflexartig »Verzeihung«, »Pardon«, »Entschuldigung« u. dgl., wenn wir z. B. zufällig eine andere Person anstoßen oder ihr auf den Fuß treten. Eine Analyse dieses reflexartigen Sprechakts wäre zweifellos eine eigene Arbeit wert.[5] Im vorliegenden Beitrag soll mein Augenmerk jedoch anderen Aspekten gelten, d. h. dem Gabe-Aspekt.

Was also ist verzeihen? Nach dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm ist die Urbedeutung des Begriffs »versagen«, »abschlagen«. Davon abgeleitet wurde er auch im Sinne von »aufgeben«, »verzichten« verwendet. Schließlich nahm verzeihen die Bedeutung von »auf Wiedergutmachung verzichten«, »vergeben«, »entschuldigen« an. Dieser letzte Bedeutungswandel begann im 13. Jahrhundert, setzte sich aber erst im 16. Jahrhundert verbreitet durch (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2513). In der Rechtssprache impliziert Verzeihung den Verzicht auf Besitz, Recht und Ansprüche (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2543). Im Bereich des zwischenmenschlichen Umgangs wird der Begriff als Synonym für Entschuldigung und Nachsicht verwendet. »Um Verzeihung bitten« heißt »um Entschuldigung bitten«, und zwar für »unkorrektes Verhalten«, »für ungewöhnliche Äußerungen, Meinungen«. Und wir bitten schließlich auch um Verzeihung für »einen Irrtum, einen begangenen Fehler«, »Schwächen und Andersartigkeit des Mitmenschen« (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 2545).

Die ursprüngliche Bedeutung von vergeben war »fortgeben«, »hinweggeben« (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 381). Ferner ist für uns eine übertragene Bedeutung relevant: »eine sache aufgeben, d. h. hingehen lassen, was strafend zu verfolgen ich berechtigt bin, daher verzeihen« (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 382).[6]

4 Dem Ursprung nach ist Vergeben an die christliche Erlösungs- und Gnadenlehre gebunden, wohingegen Verzeihen im höfischen und rechtlichen Bereich wurzelt (Grimm 1999: Sp. 2527). Vergebung findet im modernen Sprachgebrauch fast ausschließlich im religiösen Bereich Verwendung, Verzeihung wird dagegen in zwischenmenschlichen Beziehungen eingesetzt (Grimm 1999: Sp. 2527). Diese Differenzierung setzte im ausgehenden 18. Jahrhundert ein (Grimm 1999: Sp. 2527). Aber die Grenze zwischen vergeben und verzeihen war einst verschwommener als heute. Eine ähnliche Differenzierung ist zudem weder im Englischen noch im Französischen zu beobachten. Für beides kennt die französische Sprache nur pardonner; das englische Verb to forgive deckt ebenfalls beide Bedeutungen ab. Angesichts dieser Tatsache betrachte ich hier Verzeihung nicht nur im engeren Sinne, sondern auch im weiterreichenden Sinne des französischen pardonner. Vgl. auch Flaßpöhler (2016: 21).

5 Siehe dazu z. B. den Beitrag Joachim Fischers im vorliegenden Sammelband.

6 Ebenso wird das Wort Vergebung in der religiös-ethischen Ratgeberliteratur definiert (Walters 1985: 9).

Diese Bedeutung setzte sich in der Kirchensprache für »die sünden erlassen« fest (Grimm 1999: Bd. 25, Sp. 383).

Verzeihen kennzeichnet also ursprünglich den Verzicht auf Rechte und/oder Ansprüche. Es ist seit der Geburtsstunde der Wirtschaftswissenschaft – mit *Wohlstand der Nationen* (Smith 2012 [1776]) – für die ökonomische und die Sozialtheorie eine übliche, selbstverständliche Idee, die gesamte Gesellschaft als generalisierten Austauschprozess zu betrachten und zu beschreiben. Heutzutage vertritt die Rational-Choice-Theorie diese Position (vgl. Esser 1999). Kann sie das Phänomen von Vergebung/Verzeihung gut und angemessen beschreiben?

Ich setze an dieser Stelle mit einem kleinen Denkexperiment ein: den Vorgang des Verzeihens anhand der RC-Theorie darzulegen. Diese Theorie zielt ja darauf ab, die Gesamtgesellschaft als generalisierten Austauschprozess zu begreifen und zu beschreiben. Der Grenzcharakter des Verzeihens wird anhand dieses Beschreibungsversuchs erwiesen werden, wenn dieser Versuch zum Paradox gerät. Die RC-Theorie geht von folgenden Voraussetzungen aus: 1. Alle Akteure handeln nach dem Prinzip der Nutzenmaximierung unter den gegebenen externen Umständen. 2. Jeder Akteur weiß, dass alle anderen Akteure ebenso rational handeln wie er selbst.

Wir betrachten nun folgenden Fall: Akteur A hat Akteur B Schaden zugefügt. Akteur B verzeiht Akteur A. So das Grundschema. B verzeiht A unter der Voraussetzung, dass die Wiederherstellung der Beziehung mit A ihm mehr Nutzen bringt als der von A angerichtete Schaden. Verzeihen ist nach der RC-Theorie eine risikobehaftete Entscheidung, die eine Variante des Vertrauens darstellt[7], wie von James Coleman folgendermaßen ausgeführt:

»[T]he elements confronting the potential trustor are nothing more or less than the considerations a rational actor applies in deciding whether to place a bet. The actor knows how much may be lost (the size of the bet), how much may be gained (the amount that might be won), and the chance of winning.[…] If the *chance of winning*, relative to the *chance of losing*, is greater than the *amount that would be lost* (if he loses), relative to the *amount that would be won* (if he wins), then by placing the bet he has an expected gain; and if he is rational, he should place it« (Coleman 1990: 99).

Der Hauptunterschied zwischen Vergeben/Verzeihen und Vertrauen liegt darin, dass ich jemandem verzeihe, nachdem mir der Schaden zugefügt worden ist.

7 »Vertrauen liegt immer dann vor, wenn jemand eine riskante Entscheidung fällt, deren erwartete Folgen wesentlich vom Verhalten anderer Personen oder Institutionen abhängen« (Junge 1998: 39).

Dies impliziert, dass B nicht etwa nichts über A bekannt ist, sondern dass B bereits negative Erfahrungen mit A gemacht hat. Insofern ist Verzeihen nach der RC-Theorie noch unwahrscheinlicher als Vertrauen gegenüber einem Unbekannten.

Reue auf Seiten des Täters wird oft als notwendige, der Verzeihung vorausgehende Bedingung betrachtet. Ich versuche hier den gesamten Vorgang als Tausch von Reue für den Preis des Verzeihens zu beschreiben. Die Entscheidung von B über die Verzeihung hängt damit von einer Entscheidung von A über Reue ab. Dann lässt sich der Vorgang des Verzeihens als eine Variante des Gefangenen-Dilemmas begreifen. Akteur A weiß nicht, ob er Reue zeigen soll oder nicht, weil er nicht weiß, ob B ihm verzeihen wird oder nicht. A verliert das Gesicht, wenn ihm nicht verziehen wird, obwohl er Reue gezeigt hat. B wiederum weiß nicht, ob er sich in Zukunft auf A verlassen kann. Denn B kann nicht erkennen, ob die Reue des Akteurs A echt ist oder nicht. Das Vergeben bleibt ziemlich unwahrscheinlich.[8]

Es gibt noch ein anderes Problem: Diese Formulierung ist weit von dem entfernt, was die alltägliche Intuition in einer solchen Situation gebietet. Kalkuliert man tatsächlich den Nutzen, ehe man Reue zeigt oder einem anderen vergibt? Vergeben wir nur denjenigen, die ihre Tat gereut hat? Dann existiert kein Spielraum für »reine Vergebung« im Sinne Derridas.[9] In Alltagssituationen können wir echte von unechter Reue, echtes von unechtem Verzeihen unterscheiden. Wenn wir wissen, dass der Bereuende seinen Nutzen kalkuliert, werden wir ihm dann verzeihen? Wäre diese Beschreibung richtig, wäre die Unterscheidung zwischen echter und unechter Reue in der Alltagssprache sinnlos. Ebenso wenig sinnvoll wäre die Unterscheidung zwischen unbedingter und bedingter Verzeihung, an welcher die Praktische Philosophie bisher festhält. Für Jacques Derrida ist die bedingte Vergebung keine Vergebung (siehe z. B. Derrida 2002: 34f.).[10] Wäre dies so, wie können wir die authentische, echte Verzeihung beschreiben? Dazu kommt das Paradox der Verzeihung im Sinne Aurel Kolnais (1978: 217).

8 Eine Möglichkeit zur Reduktion dieser Unwahrscheinlichkeit besteht im Fungieren eines Dritten als Vermittler. Siehe z. B. Hack (2016).

9 Siehe die Einführung und den Beitrag Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz' im vorliegenden Sammelband.

10 Gerade um dieser Unterscheidung willen habe ich die Interpretationsmöglichkeit ausgeschlossen, dass die Verzeihung selbst für B Nutzen besitzt, etwa den der Selbstgefälligkeit. In meiner Ausführung geht es primär um die Änderung der sozialen Beziehung zwischen A und B und ihren Nutzen durch das Verzeihen. Siehe auch den Beitrag von Gerl-Falkovitz.

Verzeihung ist Kolnai zufolge entweder sinnlos oder überflüssig. Denn wenn A nicht bereut und nicht aufhört, B Schaden zuzufügen, bleibt die Verzeihung durch B ein leeres Wort und damit sinnlos. Wenn A dagegen seine Schadenszufügung unterlässt, ist das von B ausgeübte Verzeihen überflüssig.[11]

Es hat sich erwiesen, dass das Phänomen der Vergebung/Verzeihung für das Modell des rationalen Handelns à la RC-Theorie entweder unwahrscheinlich bleibt oder in ein Paradox führt. Die soziologische Handlungstheorie von Max Weber über James Coleman bis hin zu Hartmut Esser unterliegt der Annahme intentionalen, d. h. zielgerichteten Verhaltens. Unter Handlungsrationalität versteht diese Theorietradition vor allem die Angemessenheit der Zweck-Mittel-Wahl, d. h. die Kontrolle über die äußeren Umstände, in denen sich der Akteur befindet, und den zweckmäßigen Einsatz der verfügbaren Ressourcen. Je höher die Handlungsrationalität, desto wahrscheinlicher ist die Realisierung des beabsichtigten Ziels. Vollständige Rationalität bedeutete die Durchsetzung der Berechenbarkeit im klassischen Sinne Max Webers und die vollständige Vorhersehbarkeit des menschlichen Handelns sowie die Ausmerzung unbeabsichtigter (Neben-)Folgen. Es gibt aber in der sozialen Welt Vokabulare, welche die Unberechenbarkeit der Handlungsfolgen und die Transintentionalität des Sozialen voraussetzen. Vergeben/Verzeihen gehört dazu.

Die Transintentionalität des Sozialen sowie unbeabsichtigte Folgen und Nebenfolgen von Handlungen werden von dieser Theorietradition zwar als empirisch wichtig und sogar als Erklärungsziel registriert (Esser 1999). Jedoch bleibt ihre Haltung diesem Phänomen gegenüber ambivalent. So werden etwa unbeabsichtigte Folgen auf mangelnde Kontrolle der Umwelt einschließlich des Akteurs selbst und auf mangelndes Wissen, also die Interferenz zwischen den Akteuren, reduziert (siehe u. a. Greshoff/Kneer/Schimank [Hrsg.] 2003: 10). Die rationalistische Handlungstheorie nimmt – zumindest implizit – an, dass der Akteur mit dem vollständigen Wissen bzw. anhand der vervollkommneten Informationen – zunächst theoretisch, aber eines Tages in der Zukunft auch praktisch – die unbeabsichtigte Handlungsfolge beseitigen könne. Das Problem lässt sich in die Fragen ummünzen, ob sich die soziale Welt – ihre Normen, Werte und Institutionen – ausschließlich aus dem rationalen und intentionalen Handeln von Individuen erklären lässt, ob der Sinn einer Handlung mit ihren Absichten, Motiven und Intentionen sowie Werten und Normen gleichgesetzt werden kann und ob das Soziale auf den generalisierten Austauschprozess reduzierbar ist.

11 Siehe auch den Beitrag Sonja Fückers im vorliegenden Sammelband.

2. IRRATIONALITÄT DER ERSTGABE UND URSPRUNG DER DANKBARKEIT

Ein Blindfleck in der allgemeinen Tauschtheorie lautet: Wie motivieren sich die Akteure zum ersten Tausch? Woher wissen sie, dass ihr jeweiliger Nutzen durch den Tausch zunehmen wird? Woher wissen sie, dass ihr Gegenüber das Tauschangebot annimmt? Adam Smith, der Gründervater der Wirtschaftswissenschaften, beantwortet diese Frage nicht direkt, sondern geht vielmehr von einer angeborenen Neigung des Menschen zum Tauschen aus (Smith 2012 [1776]: 97 f.).

Auf diese sogenannte »Paradoxie der ersten Gabe« haben jüngere Theoretiker, die sich auf die Gabe-Theorie des Marcel Mauss berufen, aufmerksam gemacht. Die Gabe-Theorie beschreibt die Gabe-Sequenz anhand von drei Momenten bzw. Pflichten: Geben, Annehmen und Erwidern als Form der primären Sozialität (oder der totalen gesellschaftlichen Tatsachen, *faits sociaux totaux*). Diese Sequenz manifestiere sich keineswegs nur im friedlichen Tausch, sondern ebenso in der Rivalität und dem Antagonismus des Potlatsches, und sogar in Kampf und Krieg. Nach dem Verständnis der Theoretiker ist die Gabe-Sequenz weder als ökonomischer Tausch noch als moralische Pflicht zu begreifen. Wie Alain Caillé und Marcel Hénaff betonen, gilt vielmehr: Die Gabe steht – nicht als eine einzelne Gabeleistung, also ein Geben, sondern als totale gesellschaftliche Tatsache – »außerhalb jeder Kalkulation und jeder Reflexivität« (Caillé 2006: 194); trotzdem oder gerade deswegen spielt das Geben »eine fundamentale Rolle beim Aufbau von Interaktionsordnungen« und ist »auch für das Verständnis moderner Gesellschaften bedeutsam« (Adloff/Papilloud 2008: 26). Hier wird weiterhin davon ausgegangen, dass die Gabe Ausdruck intersubjektiver Anerkennung und der symbolischen Verbindung zwischen Interaktionspartnern sei.

Diese Theorie zielt darauf ab, die Genese der sozialen Beziehung bzw. die Genese des Sozialen mit dem Stichwort »Gabe« zu erklären. Alain Caillé versucht auf der Basis der Mauss'schen Theorie zumindest »Grundrisse einer Soziologie zu skizzieren, die soziale Praktiken als Ergebnis von zirkulierenden Gaben versteht« (Adloff/Papilloud 2008: 22). Die soziale Ordnung ist Caillé zufolge »eine Zirkulation von Dingen, Menschen, Ereignissen und sozialen Verhältnissen. Geben, Empfang und Erwidern setzen voraus, dass man nicht nur irgendetwas in den Austausch gibt, sondern dass man vielmehr sich selbst im Geben gibt« (Adloff/Papilloud 2008: 22). Gabe umfasst alle Formen von sozialen Beziehungen und Institutionen (»totale gesellschaftliche Tatsachen«), d. h. nicht nur positive, sondern auch negative soziale Beziehungen.

Wesentlich für das hier beschriebene Dilemma ist die Paradoxie der ersten Gabe. Nach dem Reziprozitätsprinzip muss die Gabeleistung erwidert werden. Kann also diese Gegengabe mit der ersten Gabe verglichen werden? Simmel verneint dies. Gerade aufgrund der Unmöglichkeit ihrer Erwiderung, so Simmel, löst sie den unendlichen Austauschprozess aus (vgl. auch Arendt 1981: 213 ff.). Er argumentiert, dass die erste Gabe für ihren Empfänger nicht nur materiellen Wert bzw. Nutzen birgt, sondern etwas Nichtmaterielles, das darüber hinausgeht: Das Geben generiert mehr als den angezielten Nutzen (Handlungsziel). Mit anderen Worten: Ein Handeln als Ereignis schafft immer mehr Bedeutungen, als eine rationale Handlungstheorie beschreiben kann. Simmel argumentiert: In der ersten Gabe lebt eine Freiheit, »die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann. […] [U]nd man [begibt] sich deshalb mit der Annahme dieser in eine nicht zu solvierende Verpflichtung […]« (Simmel 1997: 314).

»Man kann sagen, dass er [sic] hier im Tiefsten überhaupt nicht darin besteht, dass die Gabe erwidert wird, sondern in dem Bewusstsein, dass man sie nicht erwidern könne, dass hier etwas vorliegt, was die Seele des Empfangenden wie in einen gewissen Dauerzustand der anderen gegenüber versetzt, eine Ahnung der inneren Unendlichkeit eines Verhältnisses zum Bewusstsein bringt, das durch keine endliche Betätigung vollkommen erschöpft oder verwirklicht werden kann« (Simmel 1997: 313).

Dieses Gefühl nennt Simmel Dankbarkeit. Die erste Gabe bringt, sofern es ihr gelingt, die Dankbarkeit hervor, bindet Individuen aneinander, stellt also eine soziale Beziehung her, »weil in der ersten Leistung eine Freiwilligkeit liegt, die bei der Gegenleistung nicht mehr vorhanden ist« (Simmel 1997: 313, 316). Gefühle wie Dankbarkeit sind relevant für das Bestehen der Gesellschaft. »Würde mit einem Schlag jede auf frühere Aktionen hin den Seelen verbliebene Dankreaktion ausgetilgt, so würde die Gesellschaft, mindestens wie wir sie kennen, auseinanderfallen« (Simmel 1997: 308–310).

Vor dem Hintergrund der ersten Gabe soll Freiheit nicht als zweiwertige Ja/Nein-Freiheit, d. h. nicht als Fortsetzung des Vorausgegangenen – der Sequenz von Geben und Erwidern –, sondern als Freiheit im Sinne eines Selbstanfangs (*initium*) gemäß kantischer Definition begriffen werden (Arendt 1979: 107; Kant 1956 [1787]: B 478). Es handelt sich hier – mit Kant gesprochen – um die Freiheit, »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen« (Kant 1956 [1787]: B 478). Der Gabeaspekt der Vergebung/Verzeihung zeigt sich hier in der Erstgabeproblematik ganz deutlich. Die Irrationalität der Vergebung/Verzeihung wurzelt in der irrationalen Erstgabe.

3. PHÄNOMENOLOGIE DER SCHULD UND VERGEBEN/VERZEIHEN ALS ENT-SCHULDIGUNG

Die Gabe-Theorie erachtet den reziproken Tausch von Gabe und Gegengabe als grundlegend und konstitutiv für das Soziale. Wolfgang Eßbach zufolge weisen die Reziprozitätsnormen der Gabe und der Rache zwei Strukturgemeinsamkeiten auf – Prozesscharakter und Mimesis. Reziprozitätsnormen fordern auf: »Gaben müssen erwidert werden. Gewalt muss vergolten werden. Gabentausch und Rachebeziehungen sind zirkulär« (Eßbach 1999: 13, 16). Als Handlung ist die Gabe mit der Gegengabe, die Gewalt mit der Gegengewalt identisch. Sie sind mimetische Handlungen. Der Unterschied zwischen Gabe und Gewalt liegt allein darin, dass mit der Gabe dem Gegenüber (der anderen Partei) etwas Positives – ein Wert bzw. Nutzen – entgegengebracht wird, wohingegen Gewalt dem Gegenüber Schaden zufügt.

Gerade das Walten der Reziprozität und Tauschlogik macht die Ungleichheit von Gabe und Gegengabe sichtbar und erkennbar, zudem generiert es »Schuld«. Schuld wird in dem Moment geboren, in dem die Gabe nicht mit einer gleichwertigen Gegengabe erwidert werden kann. Weil dies prinzipiell nicht möglich ist, bleiben Menschen immer in Schuld als Ursünde verstrickt. In einem solchen Fall wird sie oft – vor allem in archaischen Gesellschaften mit – Gewalt kompensiert. Der existenzielle Ursprung der Gewalt liegt in dieser Unmöglichkeit.

Gemäß dem Reziprozitätsprinzip ist daher die Rache begreiflicher und berechenbarer und schließlich in diesem Sinne rationaler als die Vergebung/Verzeihung. Vor diesem Hintergrund stellt sich Rache im Sinne des Anspruchs auf Fehde in der Rechtssoziologie Max Webers als älteste Form der Begründung des subjektiven Rechts dar[12]:

> »Verpflichtungen zur Leistung und Forderungsrechte gab es […] durchweg nur in einer einzigen Form: als Forderung ex delicto. Der Anspruch des Verletzten war durch die Praxis des Sühneverfahrens und des daran anschliessenden Herkommens fest tarifiert. Die vom Richter festgestellte Sühnenschuld war die älteste wirkliche Schuld, und aus ihr sind alle anderen Schuldverhältnisse erwachsen. […] Jede Klage stützt sich notwendig auf die Behauptung, dass der Verklagte persönlich dem Kläger persönlich ein zu sühnendes Unrecht zugefügt habe« (Weber 1976 [1922]: 403).

Hierin liegt der Schlüssel zum Verständnis des am Anfang dieses Beitrags genannten Satzes von Simmel. Geben und Nehmen bilden die elementaren Formen

12 Siehe auch den Beitrag von Michael Nguyen im vorliegenden Sammelband.

der Reziprozität, sofern man die Gesellschaft als generalisierten Austauschprozess betrachtet (Stegbauer 2002: 14 f.). Jedoch: Hierin zeigt sich auch ein ursprünglicher Zusammenhang von Schuld, Gewalt, Rache und Recht.[13] Vergeben/Verzeihen steht womöglich außerhalb dieses Austauschprozesses als Aufgabe der Tauschlogik.

Gemäß der Gabe-Theorie, so meine hier dargelegte These, müssen alle Formen sozialer Beziehungen, auch Rache, als (Sonder-)Fälle des Gabe-Phänomens begriffen werden. Das Gegenteil der Gabe ist jedoch nicht die Gegengabe, sondern das Nicht-Geben, Aufgeben, Verzichten – dies wiederum ist, wie eingangs dargelegt, die Urbedeutung des Verzeihens. Allgemein gesprochen: Der einmal von der ersten Gabe angestoßene soziale Prozess setzt sich fast zwangsläufig und kettenreaktionsmäßig fort. Wer nicht (mehr) erwidert – sei es mit Gegengabe, sei es mit Gegengewalt –, wird aus diesem sozialen Netzwerk exkludiert. Vergeben/Verzeihen bedeutet die Beendigung der systemkonstitutiven Schulden – dies ist zugleich die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion. Mit dem Vergeben/Verzeihen wird den Exkludierten die Chance eines Neuanfangs geboten. Insofern erschüttert das Vergeben/Verzeihen die Identität eines Systems, weil diese auf der Unterscheidung zwischen System und Umwelt, also auf der Inklusion und Exklusion, beruht (Exklusion als Identitätsgenerator). Gerade deshalb markiert die Vergebung/Verzeihung die Grenze des Sozialen, die Grenze von sozialen Systemen. Die echte und unbedingte Verzeihung ist aus der systeminternen Perspektive unberechenbar und erfolgt unerwartet. Sowohl die Erstgabe als auch die Vergebung/Verzeihung verweisen auf die Irrationalität des Anfangs, mit anderen Worten: auf die Emergenz. Die gelungene Vergebung hebt nicht nur bisher bestehende negative Beziehungen als Last des Vergangenen auf, sondern eröffnet damit auch einen Raum und Horizont für neue Beziehungen.

In diesem Beitrag habe ich bisher argumentiert, dass die Vergebung/Verzeihung auf die Grenze des Sozialen und ein Gebiet zwischen Intentionalität und Transintentionalität verweist. Folgende Bestimmungen kennzeichnen diesen einzigartigen Charakter dieses Phänomens: 1. Vergeben/Verziehen werden sollen unbeabsichtigte Folgen und Nebenfolgen, die einem menschlichen Tun innewohnen. 2. Vergebung/Verzeihung selbst hat keinen Zweck, der in der »Welt« realisiert werden soll. »Pure and unconditional forgiveness, in order to have its own meaning, must have no ›meaning‹, no finality, even no intelligibili-

13 Hier soll an das Argument von Schestow erinnert werden: »lex et ratio [...] bellua qua non occisa homo non potest vivre (Das Recht und die Vernunft sind das Tier, das man töten muß, um leben zu können)«. Siehe den Beitrag von Gerl-Falkovitz im vorliegenden Sammelband.

ty« (Derrida 2002: 45), um es mit den Worten Derridas zu sagen. Verzeihen ist sinnlos, sofern man den Sinn einer Handlung als Absichten und Zwecke sowie Normen und Werte versteht. 3. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass das Vergeben/Verzeihen wie aller Anfang außergewöhnlich ist. Klaus-Michael Kodalle, der Praktische Philosoph aus Jena, sagt: »Das Verzeihen kennt keine Regeln und schon gar nicht gibt es eine Pflicht zu verzeihen. Denn das Verzeihen ist strikt außergewöhnlich« (Kodalle 2004). Diese These wird bei Jacques Derrida noch radikaler ausgedrückt: »Forgiveness is not, it should not be, normal, normative, normalising. It should remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality« (Derrida 2002: 32). Derridas These bedeutet: Das echte Vergeben gehört nicht zum reziproken, zweiwertigen Symbolsystem von Aktion und Reaktion, Gabe und Gegengabe, Leistung und Gegenleistung. Innerhalb eines solchen Systems erscheint es als unnormal, außergewöhnlich, als Ausnahme, sogar als unmöglich. Vergebung/Verzeihung erschüttert und erneuert das bis dato bestehende Symbolsystem, sie ist also ein Neuanfang.[14]

LITERATUR

Adloff, Frank/Christian Papilloud (2008): Alain Caillés Anthropologie der Gabe – Eine Herausforderung für die Sozialtheorie?, in: Caillé, Alain (Hrsg.), *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/New York: Campus, S. 7–39.

Arendt, Hannah (1979): *Vom Leben des Geistes. Bd. 2. Das Wollen*, München: Piper.

Arendt, Hannah (1981 [1960]): *Vita activa: oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.

Caillé, Alain (2006): Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe, in: Stephan

14 Logisch betrachtet erinnert das Problem der Verzeihung an das der Transjunktion im Sinne Gotthard Günthers, wie ich schon hingewiesen habe (Morikawa 2010: 508). Bei ihm geht es nicht um den spezifischen, vorgegebenen Gegensatz von Sein und Nichts, sondern vielmehr um den Gegensatz, der sich zwischen zwei entgegengesetzten Momenten einerseits und einem dritten andererseits konstituiert. Dieser dritte Wert steht dem gegebenen Zweiwertsystem entgegen (Günther 1967: 85). Er wird hier auf die Subjektivität und das Werden bezogen, das über die zweiwertige, entgegengesetzte Dichotomie von Sein/Nichts hinausgeht (Günther 1967: 86).

Moebius/Christian Papilloud (Hrsg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 161–214.

Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/Main: Campus-Verl.

Coleman, James Samuel (1990): *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Mass): Belknap Press of Harvard University Press.

Derrida, Jacques (2002): *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Reprinted, London: Routledge.

Eßbach, Wolfgang (1999): Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit, in: Gerburg Treusch-Dieter, Dietmar Kamper und Bernd Ternes (Hrsg.), Schuld, Tübingen: Konkursbuchverl. Gehrke, S. 11–20.

Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Bd. 1: Situationslogik und Handeln*, Frankfurt/M.: Campus.

Fischer, Joachim (2010): Tertiarität/Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin, in: Thomas Bedorf (Hrsg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München: Wilhelm Fink, S. 131–160.

Flaßpöhler, Svenja (2016): *Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Greshoff, Rainer, Georg Kneer und Uwe Schimank (Hrsg.) (2003): *Die Transintentionalität des Sozialen. Eine vergleichende Betrachtung klassischer und moderner Sozialtheorien*, Wiesbaden: Westdt. Verl.

Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm (1999): *Deutsches Wörterbuch. Nachdruck der Erstausg.*, Bd. 25, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Günther, Gotthard (1967): *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hack, Justus (2016): Der beteiligte Unbeteiligte. Wie vermittelnde Dritte Konflikte transformieren, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie 36* (1), S. 58–87.

Junge, Kay (1998): Vertrauen und die Grundlagen der Sozialtheorie. Ein Kommentar zu James S. Coleman, in: Hans-Peter Müller und Michael Schmid (Hrsg.): *Norm, Herrschaft und Vertrauen. Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie*, Opladen: Westdt. Verlag, S. 26–63.

Kant, Immanuel (1956 [1787]): *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Werke 4+5).

Kodalle, Klaus-Michael (1994): *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung: Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 2. Juni 1994*. Erlangen [u.a.]: Palm und Enke.

Kodalle, Klaus-Michael (2004): Die Geste des Verzeihens kann unerträglich sein, in: *taz* 30.06.2004.

Kolnai, Aurel (1978): *Ekel, Hochmut, Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mitteis, Heinrich (1992): *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*, Neu bearbeitet von Heinz Lieberich, 19. Aufl., München: Beck.

Moebius, Stephan (2006): *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK, Universitätsverlag.

Radbruch, Gustav (1993): *Rechtsphilosophie II, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Heidelberg: C.F. Müller.

Simmel, Georg (1992 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (1997 [1907]): Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch, in: Georg Simmel: *Aufsätze und Abhandlungen. 1901 – 1908*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 308–316.

Smith, Adam (2012 [1776]): *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Stegbauer, Christian (2002): *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*, Wiesbaden: Westdt. Verlag.

Stichweh, Rudolf (1995): Systemtheorie und Rational Choice Theorie, in: *Zeitschrift für Soziologie 24 (6)*, S. 395–406.

Stichweh, Rudolf (1998): Generalisierter Tausch und Kommunikationsmedien bei James S. Coleman, in: Hans-Peter Müller und Michael Schmid (Hrsg.): *Norm, Herrschaft und Vertrauen. Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie*, Opladen: Westdt. Verlag, S. 92–102.

Walters, Richard P. (1985): *Die Macht der Vergebung*, Kehl/Rhein: Editions Trobisch.

Weber, Max (1976 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausg. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.

Das Verzeihen

Seine Sozialontologie im Lichte der Theorien »sozialer Akte« und »Sprechakte«

JOACHIM FISCHER

1. EINLEITUNG

Der Beitrag nimmt eine bescheidene Intervention vor. Es ist der beschränkte Versuch, das Verzeihen innerhalb der *Sozialontologie* aufzuklären. Das heißt, die Überlegungen bewegen sich nicht innerhalb der Ethik bzw. Sozialethik, die natürlich für den Vorgang und die begründete Bewertung des Verzeihens zuständig sind, und bewegen sich auch nicht innerhalb der Soziologie des Verzeihens, die in konkreten geschichtlichen und gegenwärtigen Gesellschaften (mit ihren ›schlimmen Vergangenheiten‹) die Voraussetzungen, Hindernisse und Wirkungen von Akten des Verzeihens untersucht (wie die meisten Beiträge des Bandes). Und er bewegt sich auch nicht innerhalb der Theologie, obwohl im christlichen Horizont selbstverständlich die Verschränkung zwischen dem Verzeihen Gottes gegenüber den sündigen Menschen und deren davon inspirierte Akte wiederum zwischenmenschlichen Verzeihens ein bedeutender, historisch unwahrscheinlicher kultureller Kontext bildet (vgl. Gerl-Falkovitz 2007).

Versucht wird vielmehr, das »Verzeihen« (zum begriffsgeschichtlichen Überblick: Bossmeyer/Trappe 2011) einfach als einen grundsätzlichen sozialen Akt bzw. Sprechakt im Spektrum anderer »sozialer Akte« bzw. »Sprechakte« zu verstehen und seine grundsätzlichen Bedingungen, seine Struktur und Konsequenzen, seine sozialontologische Pointe aufzuklären – innerhalb dessen, was sich Sozialontologie nennt, also einer Disziplin, die in bedeutenden Denktraditionen des 20. Jahrhunderts Seinsstrukturen des Sozialen, des Intersubjektiven

bzw. Transsubjektiven erhellen will vor jeder gesellschaftstheoretischen Analytik und ohne jeden metaphysischen Anspruch.[1]

Es wird in drei Schritten vorgegangen: Begonnen wird (1) mit einem ersten Vorgriff auf das Sozialphänomen des Verzeihens; dann wird im zweiten Teil (2) der sozialontologische Rahmen aufgebaut, der die bekannte Theorie der Sprechakte (Austin, Searle) kreuzt bzw. verschränkt mit der weniger bekannten frühen phänomenologischen Theorie der »sozialen Akte« (vor allem bei Adolf Reinach); abschließend (3) kommt der Beitrag auf den sozialen Akt des Verzeihens zurück, um seine Besonderheit im Repertoire menschlicher Sozialakte charakterisieren zu können.

2. VERZEIHEN – EIN VORGRIFF AUF DEN SOZIAL- UND SPRECHAKT

Angefangen wird mit etymologischen Überlegungen als Vorgriff auf eine Phänomenologie des Aktes des Verzeihens. Dabei ist klar, dass verschiedene Sprachen in ihren Worten für dieses Phänomen je verschiedene elementare Aspekte ins Spiel bringen – deutlich zum Beispiel bei »forgive« und »pardonner« die Semantik der Gabe bzw. des Tausches.

Die Überlegung beschränkt sich auf die Etymologie des deutschen Wortes »Verzeihen«. Begrifflich ist hier der Anschauungshintergrund der »Zeihung« aufgerufen, die dahinterstehende nichtsprachliche Geste des »Zeihens«, also des Zeigens, die wiederum mit dem Sprechakt von dicere, also des Kundtuns und Sagens verbunden ist (»zeihen«, »zeigen«, »dicere« bilden ein etymologisch-semantisches Wortfeld: Kluge 1989: 807). Das ist deshalb so aufschlussreich, weil anthropologisch das menschliche Lebewesen sich in seiner Sonderstellung ja auch dadurch charakterisieren lässt, das es das zeigende Lebewesen ist, das mit dem Zeigefinger auf Sachverhalte zeigt und sich Sachverhalte von einem Artgenossen zeigen lässt. Den jüngeren Tier-/Mensch-Vergleichsforschungen vor allem zur parallelen Ontogenese von jungen Schimpansen und ihren gleich-

1 Zu dieser Disziplin »Sozialontologie« vgl. den erhellenden Handbuchartikel von Oliver R. Scholz (2008), in dem klassische und neuere Denktraditionen gleichermaßen aufgerufen werden. Die deutschsprachigen Schlüsselwerke der Sozialontologie aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind Theunissen (1965) und Kondylis (1999). Sozialontologisch relevante Reflexionen stecken natürlich in Max Webers »Soziologischen Grundbegriffen« (Weber 1968) und in Georg Simmels »Formen der Wechselwirkungen« (Simmel 1992).

altrigen Menschenwesen durch Michael Tomasello ist vor allem dieser noch vorsprachliche und nichtsprachliche Grundzug des Zeigens aufgefallen, als ein gleichsam naturgeschichtliches Monopol, so dass man geradezu sagen kann, dass in der Geste des Zeigens sich die evolutionäre Differenzierung innerhalb des Feldes der Primaten abspielt (Tomasello 2006). Tomasello interpretiert das so, dass durch das Zeigen auf Dinge und Vorgänge die Sachdimension in die bereits bei Schimpansen hochentwickelte Sozialdimension hineingeholt wird, womit in der Intersubjektivität sachbezogene Imitation und Lernen möglich wird, damit geordnete Kooperation und damit so etwas wie kulturelle Akkumulation von Erfahrungen über Generationen ermöglicht wird.

Im »Verzeihen« steckt also zunächst und immer das Zeigen – in diesem Fall aber nicht das Zeigen auf Sachen, sondern das Zeigen auf ein anderes Subjekt. Das menschliche Monopol des Zeigenkönnens ermöglicht also auch das Aufeinananderzeigen, das Zeigen auf den Anderen. Dieses auf ihn zeigen kann sich im Konfliktfall, im Fall eines vom ersten Subjekt erfahrenen Unrechts, einer Kränkung, einer Schädigung durch ein anderes Subjekt, zu einem »Anzeigen« verwandeln, zu einem »Bezichtigen« (einem weiteren Wort für Zeigen), zu einem Beschuldigen. Im Gefolge dieses Zeihens und Anzeigens kann es immer zum Akt des Rächens kommen, wenn das erste Subjekt (das »Opfer«) dem bezichtigten anderen Subjekt (dem »Täter«) direkt einen vergleichbaren Schaden zufügt, *oder* aber – die bedeutende Alternative – zum Akt der Strafe, wenn das erste Subjekt *vor Dritten* auf das beschuldigte, angezeigte Subjekt als »Täter« zeigt und von ihnen, den herbeigerufenen Dritten, indirekt den Akt des Bestrafens des Beschuldigten beansprucht (Fischer 2010).

Jetzt wird eine erste Grundstruktur des Aktes des Verzeihens sichtbar: Er ist offensichtlich eine Negation des mit dem Zeigen und Anzeigen und Bezichtigen verbundenen Anspruches auf Wiedergutmachung – Verzeihen ist dann ein »Verzichten« (ebenfalls im etymologischen Feld von Zeihen und Zeigen), also der Vorgang, in dem der im Anzeigen erhobenen Anspruch aufgegeben wird, indem gleichsam der Zeigefinger eingerollt und zurückgenommen wird bzw. in der sprachlichen Erscheinung dieses Anzeige-Aktes die kundgetane und gesagte Klage zurückgezogen wird, dem Anspruch also »entsagt« wird. In der Konsequenz wird durch die Negation des Anzeigens seitens des Geschädigten im »Verzeihen« das Verschuldete dem anderen Subjekt (nicht länger) in der Zukunft angerechnet.

3. SOZIALONTOLOGIE – THEORIE DER SPRECHAKTE; THEORIE SOZIALER AKTE

In welchem Rahmen lässt sich eine solche Struktur- und Funktionsanalyse des Verzeihens eigentlich adäquat weiter betreiben? Der adäquate disziplinäre Ort ist so etwas wie die »Sozialontologie«, also die Ontologie der prinzipiell zwischen (und eventuell nur zwischen) Menschen möglichen sozialen Beziehungen, Wechselwirkungen, Interaktionen – die Ontologie der Zwischenmenschlichkeit –, die immer (wie Simmel es entfaltete) die *pluralen* Formen nicht nur des Miteinander, sondern auch des Nebeneinander, des Füreinander, des Gegeneinander, des Durcheinander einschließt (Simmel 1992). Die Sozialontologie ist *keine* Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften, aber auch *keine* Gesellschaftstheorie (oder gar keine kritische Gesellschaftstheorie). Die typischen Fragen der Sozialontologie sind: Was unterscheidet soziale Tatsachen von Naturtatsachen und von psychischen Tatsachen? Wie konstituiert sich das Soziale, was ist die Seinsweise sozialer Phänomene? Wie lässt sich der Übergang von Intersubjektivität zur Transsubjektivität, von Ego-Alter-Relationen zu Kollektiven rekonstruieren? Die Sozialontologie ist gleichsam hinsichtlich des Sozialen universal und neutral eingestellt – sie bewertet es nicht, sondern klärt über Bedingungen, Strukturen und Konsequenzen der Formen von Wechselwirkungen auf.

Es gibt theoriegeschichtlich eine frühe sozialontologische Spur (ohne dass daraus insgesamt eine Filiation hervorgeht), auf die die Philosophiehistoriker aufmerksam gemacht haben – und zwar zu der englischen Common Sense-Philosophen Thomas Reid, der in seinem Essay »On the Intellectual Power of Man« von 1785 eine bemerkenswerte Passage zu dem Thema »Of social operations of the mind« formuliert, in der in nuce die Kategorien der intersubjektiven Bindungskraft von Sprache, des social act, der social operation, der Pluralität der sozialen Akte versammelt sind *und* eine entsprechende Theorieaufklärung als ausstehende Aufgabe postuliert wird: »In every language, a question, a command, a promise, which are social acts, can be expressed as easily and as properly as judgement, which is a solitary act. […] The expression of a question, of a command, or of a promise, is as capable of being analyzed as a propositon is, but we do not find, that this has been attempted. « (Reid 1969; zit. n. Schuhmann/Smith1990: 47)

Ein moderner Kandidat für eine solche Sozialontologie, der gleichsam ein solches Theorieprogramm entwickelt, ist nun die in der Sprachphilosophie fast 200 Jahre später entfaltete *Theorie der Sprechakte* – und einer ihrer prominenten Vertreter, John Searle, tritt ja später wiederum dezidiert mit Überlegungen zur »Sozialontologie« auf (der »Wir-Intentionalität«, der »institutionellen Tatsa-

chen«) auf (Searle 2002). Die in Oxford entwickelte englische *Theory of speech acts* erscheint erstmals 1960 mit Austins *How to do things with words* (Austin 1972). Innerhalb der zeitgenössischen Sprachphilosophie, besonders in der Variante des Logischen Empirismus, für den Sprache in der Hauptsache als Medium von Behauptungen begriffen wurde, die entweder wahr oder falsch sein können, wird als die Pointe der Theorie der Sprechakte begriffen, dass Sprecher mit Hilfe von sprachlichen Äußerungen *verschiedene* Arten von Handlungen vollziehen, also *neben* Behauptungen die ganz anders gearteten Akte des Beeidens, des Versprechens, des Fragens etc. Neben konstativen Äußerungen (man redet über etwas und behauptet etwas) gibt es so gesehen die bedeutenden folgenreichen performativen bzw. praktisch vollzogenen Äußerungen (man tut etwas in und durch Akte des Sprechens). In seiner Ausarbeitung dieser Theorie sprachlicher Handlungen führt Austin berühmt gewordene Unterscheidungen im Sprechakt ein, nämlich die zwischen lokutionär, illokutionär und perlokutionär, also zwischen den sprachlichen Äußerungen an sich (lokutionär, etwas wird verlautet), dem mit der sprachlichen Äußerung verbundenen Tun (der illokutionären »Kraft« oder »force«) und die durch die sprachliche Äußerung vorgezeichnete Wirkung beim Adressaten der sprachlichen Äußerung (perlokutionärer Effekt). Die Theorie der Sprechakte ist vor allem die Theorie der illokutionären Akte, also die Theorie der je spezifischen »Kraft« (illokutionäre Kraft) von lokutionären Verlautungen, entweder als Warnung oder als Frage oder als Bitte oder als Versprechen zu gelten, damit einen Anspruch zu erheben und damit die soziale Wirklichkeit nach Regeln auszurichten, zu strukturieren. Man kann auch von illokutionären Funktionen sprechen, nämlich im jeweiligen Sprechakt entweder als »Rat« oder als »Vorschlag« oder als »Versprechen« oder als bloße »Mitteilung« zu fungieren. Man sieht natürlich sofort, dass innerhalb dieser Theorie der Sprechakte z. B. auch der Sprechakt des »Verzeihens« behandelbar ist. Der Drehpunkt der Sprechakttheorie ist die Unterscheidung zwischen dem konstativen Gebrauch bestimmter Verben (»er versprach, ihm das Buch zurückzugeben«; »er erklärte sie zu Mann und Frau«; »er verzieh ihr ihre Tat«) und dem performativen Gebrauch derselben Verben, damit in einer virtuellen Geste je mit einem Ort-Zeit-Zeigefinger verbunden: »Hiermit verspreche ich Dir, dass...«; »hiermit erkläre ich Euch zu …«; »hiermit verzeihe ich Dir Deine Tat«). Zusätzlich zum illokutionären Akt, in dem sich das Subjekt mit einer spezifischen Ausrichtung und Kraft an ein anderes Subjekt wendet, ist noch der perlokutionäre Aspekt nach Austin zu beachten: die tatsächliche Herstellung von tatsächlichen Wirkungen im Hörer und im Sprecher, die Folgewirkung (so zum Beispiel im Sprechakt des Überzeugens und Überredens) – wenn der Adressat die Auf-

fassung des Sprechers in seinen Horizont übernimmt, seine kognitive Orientierung tatsächlich ändert.

Wichtig für das Vorhaben einer Sozialontologie erscheint, dass hier im Gewande einer sprachphilosophischen Handlungstheorie erstmals eine Pluralität, *ein differenziertes Repertoire von Akten* des Sprechens für Sprecher und Hörer, für ego und alter ego aufgewiesen wird, die je nach dem, je nach Sprechakt-Typus die soziale Wirklichkeit verändern und strukturieren. Sozialontologisch gesehen operiert die soziale Wirklichkeit also immer schon im Medium der *verschiedenen* Typen von Sprechakten ihrer Beteiligten.

Wir verlassen für einen Moment die *Sprechakttheorie* und gehen einen Schritt weiter in der Suche nach der adäquaten Ausstattung einer Sozialontologie, innerhalb derer man das Phänomen des Verzeihens als soziales Ereignis angemessen aufklären kann. Es gibt den bereits seit mehr als dreißig Jahren diskutierten theoriegeschichtlichen Befund, dass es seine Wahlverwandtschaft der sprachanalytischen Theorie der »Sprechakte« mit der bereits zwei Generationen früher formulierten *Theorie »sozialer Akte«* gibt, wie sie im Rahmen der Münchener Phänomenologie zwischen 1905 und 1913 entworfen und zum Teil ausgearbeitet worden ist. Die Hauptfiguren sind hier die Husserl-Schüler Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Johannes Daubert, später auch Dietrich von Hildebrand. Diese *theoriegeschichtliche* These der Philosophen Karl Schuhmann (1988), Kevin Mulligan (1987) und des Linguisten Armin Burckhardt (1986) hinsichtlich einer Wahlverwandtschaft von der Theorie der Sprechakte mit der Theorie der sozialen Akte ist nicht die einer direkten Vorläuferschaft, weil sich Austin, Searle und Co. im Entwurf ihrer Sprechakttheorie *nicht* auf die Phänomenologie sozialer Akte zurückbezogen haben, sondern die These der indirekten Vorläuferschaft – vor allem Reinach sei die Schlüsselfigur. »Reinach sei der eigentliche Pionier auf dem Gebiet der Sprechhandlungstheorie« (Burckhardt 1986: 16).

Dessen phänomenologisch gearbeitete Theorie »sozialer Akte« findet sich nämlich in gewisser Weise versteckt und durch den Titel verdeckt in Reinachs Hauptwerk mit dem Titel »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts«, das 1913 im von Husserl herausgegebenen »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« erschien (Reinach 1913). Anderseits liegt diese Theorie der »sozialen Akte« aber im Buch durchaus offen zutage. Reinach zielt nämlich auf eine Phänomenologie des Rechts, der Struktur von Rechtsakten, also eine phänomenologische Aufklärung der im Feld des Rechts konstitutiven Handlungen (des Versprechens, des Vertrags, der Vertretung etc.) und entdeckt gleichsam im Vorübergehen oder besser: als Voraussetzung eines solchen Unternehmens das ganze Feld der von ihm so genannten »sozialen Akte« über-

haupt (wie Mitteilung, Fragen, Loben, Tadeln, Ermahnen, Befehl, Bitte etc.). Exemplarisch analysiert er das »Versprechen« als sozialen Akt: »Ein Mensch erteile einem anderen ein Versprechen. Eine eigenartige Wirkung geht von diesem Vorgange aus, eine ganz andere, als wenn etwa ein Mensch dem anderen eine Mitteilung macht oder eine Bitte ausspricht. Das Versprechen schafft eine eigentümliche Verbindung zwischen zwei Personen, kraft deren, um es zunächst ganz roh auszudrücken, die eine etwas verlangen darf und die andere verpflichtet ist, es zu leisten oder zu gewähren. Diese Verbindung erscheint als Folge, als Produkt gleichsam des Versprechens. Sie lässt ihrem Wesen nach eine beliebig lange Dauer zu, andererseits aber scheint ihr die Tendenz immanent zu sein, ein Ende oder eine Auflösung zu erfahren« (Reinach 1913: 9) – z. B. in der Leistung des Versprechensinhalts oder im Widerruf.

Dabei – das ist Reinachs Hauptleistung – entwickelt er Kriterien, um Akte voneinander zu unterscheiden, also von den Akten des Erlebens des Subjekts überhaupt »fremdpersonale« und von diesen wiederum genuin »soziale Akte« abzuheben und letztere wiederum intern zu unterscheiden. Allen Akten des tätigen Subjekts kommen Spontanität (Eigenkausalität) und Intentionalität zu; eine neue Aktqualität tritt auf, wenn sich Akte im Subjekt auf andere Subjekte beziehen (also »Fremdpersonalität« aufweisen, wie Reinach sagt), und genuin »soziale Akte« sind solche, wenn »Vernehmungsbedürftigkeit« durch das andere Subjekt gefordert ist, damit der Akt als Akt funktioniert bzw. gelingt. Typisch für die phänomenologische Forschung wird von Reinachs Theorie der sozialen Akte nicht notwendig hinsichtlich der Kundgabe nach *sprachlicher* Einkleidung: »Ein Befehl kann in Mienen, Gesten, in Worten in Erscheinung treten.« (Reinach 1913: 24) Reinach spricht hinsichtlich der Dynamik sozialer Akte vom »Herausschleudern des sozialen Aktes« – was in bildlicher Weise das Pendant zur illokutionären »Kraft« der Sprechakttheorie bildet. »Soziale Akte, welche von dem, der sie vollzieht, im Vollzuge einem anderen zugeworfen werden, um sich in seine Seele einzuhacken. [...] Wohl kommt es vor, dass [soziale Akte wie] Befehle nicht vernommen werden. Dann haben sie ihre Aufgabe verfehlt, sie sind wie geschleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen.« (Reinach 1913: 23)

In seinem Vorhaben, das »Apriori des sozialen Verkehrs« hinsichtlich der spezifischen Gruppe von Rechtsakten (im positiven Recht) aufzudecken, entwickelt Reinach also den »fundamental neuen Begriff der sozialen Akte« (Schuhmann 1988: 134) und skizziert damit die Möglichkeit einer generellen Theorie der sozialen Akte. Wichtig erscheint unter dem Gesichtspunkt einer Sozialontologie, dass in diesem Theorieprogramm, das auf seine Weise indirekt – wie die spätere Sprechakttheorie – ebenfalls das in eine offene Theoriezukunft geschleu-

derte Postulat von Theodor Reid – einer Theorie »sozialer Operationen« – aufnimmt, ebenfalls eine Pluralität, ein differenziertes Repertoire von sozialen Akten zwischen Akteur und Adressat, für ego und alter ego aufgewiesen wird, die je nach dem, je nach Typus des sozialen Aktes die soziale Wirklichkeit verändern und strukturieren. Anders als die Sprechakttheorie ist die Phänomenologie dabei habituell gerade nicht an der Eigenwirklichkeit der Sprache interessiert, sondern begreift die Sprache als Einkleidungs- und Erscheinungsform von *zugrundeliegenden* »sozialen Akten« – insofern ist die phänomenologische Theorie »sozialer Akte« gleichsam eine Einbettungstheorie der »Sprechakte«.

4. VERZEIHEN ALS SOZIALER AKT/SPRECHAKT IM ONTOLOGISCHEN REPERTOIRE SOZIALER AKTE

Mit der Theorie der »Sprechakte«, zurückgebettet in eine Theorie der »sozialen Akte«, hat man also bereits eine reich ausgestattete Sozialontologie, innerhalb derer das »Verzeihen« als sozialer Akt bzw. Sprechakt analysiert werden kann.

Zunächst muss man die bisherigen Versuche resümieren, die verschiedenen »Sprechakte« bzw. »sozialen Akte« zu systematisieren, also zu typischen Gruppen zu klassifizieren. Die Klassifikationen, die innerhalb der sprachanalytischen Sprechakttheorie vor allem von Austin und Searle vorgenommen wurden, beruhen auf den illokutionsbezeichnenden Ausdrücken, und hier wieder besonders auf den sogenannten performativen Verben, also den Verben, die zur Kennzeichnung der illokutiven Kraft, der illokutiven Qualität einer Äußerung im Vollzug dieser Äußerung selbst verwendet werden. Es soll hier von den Versuchen abgesehen werden, mit lateinischen Kunstwörtern solche Gruppen zu kennzeichnen, also Konstativa von Expressiva, von Kommissiva, von Direktiva etc. Wichtig ist: Alles in allem gibt es offensichtlich sprechakttheoretisch vor allem folgende relevante Gruppen: »Feststellungen« und »Behauptungen«, in denen sich der Sprecher im Sprechakt (ich stelle fest [, dass...], ich behaupte [, dass...]) auf die Wahrheit/Falschheit im propositionalen Teil der Äußerung festgelegt hat, also auf behauptete Zustände in der Welt bezieht. Davon unterschieden die Sprechakte des Fragens und des Antwortens: Durch die »Frage« eröffnet der Sprecher im propositionalen Teil der Äußerung eine Unbestimmtheit des Thematisierten, und zwar mit der illokutionären Kraft, eine Auskunft, eine Erklärung bzw. eine Entscheidung von einem anderen Subjekt zu fordern, die zu einer Bestimmung des Unbestimmten führt. Scharf davon unterschieden, gleichsam am anderen Ende des Spektrums, die um »Bitte« und »Befehl« gruppierten Sprechakte, in deren Äußerung der Sprecher den Adressaten zu einer bestimm-

ten Handlung bzw. Unterlassung veranlasst, die inhaltlich im propositionalen Teil der Äußerung genannt wird. Zu dieser Gruppe gehören auch die performativen Verben des »Aufforderns«, des »Verbietens«, des »Einladens«, des »Ratens«. Davon wiederum unterschieden die Gruppe um das Versprechen gruppierten Sprechakte, in denen der Sprecher in der Äußerung eine Verpflichtung gegenüber dem Adressaten übernimmt, er legt sich im Akt des »Versprechens«, aber auch in den Akten des »Angebots«, des »Ankündigens«, des »Drohens« auf eine künftige Handlung/Unterlassung fest, auf die sich inhaltlich der propositionale Teil bezieht. Davon unterschieden die Sprechakte, in denen und durch die in der Äußerung eine neue Wirklichkeit hergestellt wird, welche die Welt dem im proportionalen Teil genannten Inhalt angepasst wird: Hiermit taufe ich Dich, hiermit erkläre ich Sie für Mann und Frau, hiermit eröffne ich die Sitzung, hiermit kündige ich. Und davon noch einmal unterschieden die Gruppe von Sprechakten, für die exemplarisch das »Entschuldigen« steht – Sprechakte, für die charakteristisch ist, dass der Sprecher die Bedingung der Aufrichtigkeit des psychischen Zustandes durch die Worte, den Tonfall, die Mimik und Körperhaltung zum Ausdruck bringt; dazu gehören auch Kondolieren, aber auch »Danken« und »Gratulieren«.

Auffällig natürlich, dass innerhalb der phänomenologischen Theorie »sozialer Akte« ähnliche Gruppierungen und Abgrenzungen auftreten; Reinach unterscheidet das Behaupten, das nur Spontanität und Intentionalität seitens des Subjekts, der die Feststellung für sich ausspricht, erfordert, von der Mitteilung, die zusätzlich Fremdpersonalität und außerdem Vernehmbarkeit durch ein anderes Subjekt verlangt; davon verschieden das Fragen, das als eigener sozialer Akt bezogen auf den Inhalt Ungewissheit verlangt; Bitte und Befehl verlangen, anders als die Mitteilung, über den Bezug auf ein anderes Subjekt und über die Kundgabenotwendigkeit und Vernehmungsbedürftigkeit hinaus »korrespondierende oder besser respondierende Betätigungen«, »jeder Befehl und jede Bitte zielt ab auf ein in ihnen vorgezeichnetes Verhalten des Adressaten.« (Reinach 1913: 25)

Ganz wichtig für die sozialontologische Relevanz der sozialen Akttheorien ist nun aber, dass Reinach innerhalb seiner am Recht entwickelten Sozialontologie die »*Vertretung*« als eigenen sozialen Akt einführt, er also die sozialen Eigenakte zwischen *ego* und *alter ego* von »vertretenden sozialen Akten« unterscheidet, in denen ein Dritter einen Befehl, eine Mitteilung, eine Bitte etc. »im Namen eines anderen« vollzogen. Es ist vollkommen klar, dass Reinach mit der triadischen Figuration auf dieses *Novum* von Figurationen sozialer Akte im Rahmen einer apriorischen Grundlegung von *Rechts*akten kommen muss, in deren Feld die »Vertretung«, die Stellvertretung, das im Auftrag, im Mandat, in

Kommission von jemand anderem handeln eine bedeutende Komplexitätssteigerung von Sozialität erreicht – anders als die Sprechakttheoretiker, die basal von der kommunikativen Sprecher/Hörer-Figuration ausgehen und dort auch weitgehend verbleiben. Die Vertretung, die vertretenden sozialen Akte sind nämlich die entscheidenden Verstärker des Strukturierungspotentials sozialer Akte in der Sozialität überhaupt, sie bilden den Übergang von intersubjektiven sozialen Akten zu transsubjektiven bzw. kollektiven sozialen Akten – und sind insofern auch für das »Verzeihen« in seiner kollektiven Dimension einschlägig.

Wenn man jetzt abschließend den Akt des Verzeihens im differenzierten Feld der Sprechakte bzw. der sozialen Akte expliziert, dann ist zunächst zu beachten, dass Reinach ihn selbst nicht zu den genuinen sozialen Akten zählt. Denn im Unterschied zum Befehlen, dass sich erstens notwendig mit einer Kundgabe dem anderen vernehmbar macht und vom anderen Subjekt zweitens ein vorgezeichnetes Verhalten erwartet, hat das Verzeihen zwar zwingend einen Bezug zu einen anderen Subjekt und dessen Tat, ist also notwendig »fremdpersonal« orientiert, aber es muss sich – nach Reinach – nicht notwendig an einen anderen wenden und den Akt vernehmbar machen. »Der Akt, der sich verzeihend auf eine andere Person richtet, kann rein innerlich und ohne Kundgabe nach außen verlaufen.« (Reinach 1913: 25) Eine erste Unterscheidung ist also die zwischen einem stillen fremdpersonalen Akt des Verzeihens und einem kundgegebenen und damit von Anderen, vor allem vom anderen Subjekt vernommenen sozialen Akt des Verzeihens. Dann ist er insofern auch ein Sprechakt, dessen illokutionäre Kraft bzw. Qualität sich angeben lässt. Offensichtlich lässt er sich nicht einfach den oben genannten Gruppierungsvorschlägen von sozialen Sprechakten zuordnen, denn der Akt des Verzeihens teilt augenscheinlich mit der Akt-Gruppe um die »Entschuldigung« und dem »Danken« die Bedingung, die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Preisgabe von Ansprüchen gegenüber dem Anderen adäquat zum Ausdruck zu bringen, *und* wiederum mit der Akt-Gruppe um das Versprechen den Verpflichtungscharakter, nämlich im Akt des Verzeihens sich auf eine künftige Unterlassung, nämlich die des Anzeigens und Anklagens, des mit dem Finger auf den Anderen zeigen, zu unterlassen.

Selbstverständlich ist der Akt des Verzeihens eine *spontane*, also freie und nicht einklagbare Gabe im Sinne des Vergebens – wenn auch ein sichtbarer, kundgegebener Akt der Reue oder Buße auf Seiten des Tatsubjekts Motivationspotential für den Akt des Verzeihens aufbaut. Entscheidend aber für die Sozialontologie des Verzeihens scheint zu sein, dass der Akt des Verzeihens sich immer als freie, unbedingte Negation von mitlaufenden Alternativen vollzieht, als bestimmte Negation von anderen möglichen sozialen Akten angesichts einer

zugefügten Verletzung, Kränkung, Schädigung, eines Unrechts: Grundsätzlich bieten sich als Re-Aktion, als Re-Akt auf den sozialen Akt der Schädigung eines Opfer-Subjekts durch ein anderes Täter-Subjekt, also auf die Aktion, die den Konflikt auslöst, nämlich immer die reaktiven Akte der Rache einerseits, der Bestrafung andererseits an. Beides sind mögliche soziale Akte der Konfliktbewältigung im Fall der Verletzung. Der Kampf-Akt der persönlichen Vergeltung am anderen Subjekt für dessen Tat, für das Angetane als *eine* Alternative; der Akt des öffentlichen Anzeigens, der Anklage und der darauf erfolgenden Bestrafung des Tatsubjekts durch Dritte als eine *andere* Alternative. Die Rache ist sozialontologisch ein direkter sozialer Akt zwischen ego und alter ego (Rache-Aufträge an Dritte sind möglich, aber nicht konstitutiv), Anklage und Bestrafung hingegen ein indirekter sozialer Akt, indem notwendig eine beide Seiten vertretende – gerechte – schiedsrichternde dritte Instanz zwischen ego und alter ego hinzugerufen wird. Erst vor diesem immer mitgegebenen Hintergrund »sozialer Operationen« wird deutlich, dass und inwiefern die illokutionäre Kraft des kundgegebenen Verzeihens in einem Verzichten liegt, nämlich im Verzicht auf einen Anspruch, der in der Rache *oder* in der auf Bestrafung zielenden Anklage geltend gemacht werden könnte. Verzeihen als sozialer Akt ist die bestimmte Negation von alternativen sozialen Akten, eine spontane Negation, der eine eigentümlich verwandelnde soziale Kraft innewohnt, die natürlich oft beschrieben wurde (zum Beispiel Spaemann 1996). Denkt man an den perlokutionären Aspekt von Sprechakten, dann sieht man die durch den Äußerungsakt des Verzeihens ausgelösten Folgewirkungen beim Adressaten und beim Akteur: Da zum Sprechakt des Verzeihens die Aufrichtigkeit gehört, ist notwendig für das Durchhalten der zugesagten künftigen Unterlassung des Anzeigens und Vergeltens die subjektive Überwindung aller negativen Gefühle im Verzeihenden selbst, des Übelnehmens und des Ressentiments, der Verachtung etc. Dietrich von Hildebrand hat diesen Effekt des Verzeihens, wenn der Akt gelingt, für den Akteur so beschrieben: Der soziale Akt löst »die Disharmonie in jenem Menschen auf, dem ein Unrecht zugefügt wurde und es bewirkt die Heilung der Seele des Verzeihenden.« (von Hildebrand 1980: 324) Und für den Adressaten des Verzeihens ist der Akt in der Vergebung des Verschuldeten eine Entschuldung, eine Entlastung und damit die Chance eines Neuanfanges (vgl. Arendt 1998) – insofern ist das Verzeihen ein »Geschenk«, eine »Gabe«, was eben in der etymologischen Semantik von »forgive« bzw. »pardonner« zur Anschauung kommt (die Derrida-Diskussion). Sozialontologisch gesehen ist der Akt des »Verzeihens« auf keinen Fall ein »außersozialer« oder »außersoziologischer« Akt. Der soziale Akt bzw. Sprechakt des Verzeihens hat – wie andere soziale Akte auch, aber in einem besonderen Maße – eine wirklichkeitsverändernde

Kraft –, er verändert die soziale Wirklichkeit, insofern er durch die Kraft der Negation der alternativ mitlaufenden sozialen Aktpotentiale der Rache *oder* der Strafe den Kreislauf immer erneuter antagonistischer Schleifen durchbricht.

Soweit eine erste Einbettung des sozialen Aktes des Verzeihens in das Feld menschenmöglicher sozialer Akte und Sprechakte. Ausschlaggebend für die analytischen Möglichkeiten bleibt natürlich, dass über den *sozialen Akt der »Vertretung«* die (in alltäglichen Ausnahmesituationen möglichen) sozialen Akte der »Reue« oder des »Verzeihens« nun auch stellvertretend im Namen, im Auftrag von einem anderen Subjekt vollzogen werden können – und damit grundsätzlich sozialontologisch auch das Verhältnis von Opfer-Subjekten und Täter-Kollektiven, von Kollektiven bzw. von kollektiven Akteuren zueinander etabliert werden kann (Brandts Kniefall), für die der soziale Akt der Reue als Bedingung der Möglichkeit des Verzeihens stellvertretend, repräsentativ geleistet werden kann.

Wichtig bleibt bei den vorgetragenen Überlegungen die Differenz einer *sozialontologischen* gegenüber einer *sozialethischen* Betrachtung, die am Anfang erwähnt wurde. Insgesamt bleibt sozialontologisch gesehen nämlich das Verzeihen als sozialer Akt bzw. als Sprechakt immer bloß *eine* Option im anthropologischen Repertoire möglicher »sozialer Operationen«. Vor allem durch ihre eigentümliche Negationsgebundenheit an die Alternativen von Rache oder gerechter Bestrafung bleibt das Verzeihen immer nur *eine* Möglichkeit im Feld von Konfliktbewältigungen: Rache, Bestrafung oder Vergebung fungieren gleichsam als *funktionale Äquivalente für Konfliktlösungen* – und jede dieser »sozialen Operationen« (Reid) hat ihre eigenen Effekte: Rache als sozialer Akt des gerichteten Zorns setzt enorme Energien der aktiv-konzentrierten Lebenssubjekte im Sozialen frei – sie ist ein Energieverdichter und -beschleuniger; Anzeige vor Dritten und Bestrafung durch Dritte setzt Gerechtigkeits- und Ausgleichsenergien in Gang, auch die Energie der künftigen Abschreckung für Untaten. Verzeihen und Vergeben ermöglichen Aufbruchsenergien blockierter Sozialität.

LITERATUR

Arendt, Hannah (1998): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.

Austin, John (1972): Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart: Reclam.

Bossmeyer, Carolin/Tobias Trappe (2011): Verzeihen. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u.a., Bd. 11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sp. 1020–1026.

Burckhardt, Armin (1986): *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. Adolf Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik* (= Reihe Germanistische Linguistik. Bd. 69). Tübingen: Niemeyer.

Fischer, Joachim (2010): Tertiarität/Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin. In: Thomas Bedorf/Joachim Fischer/Gesa Lindemann (Hrsg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München: Fink, S. 131–160.

Fischer, Joachim (2014): Dritte oder Tertiarität in Liebesdyaden. Zur Sozialtheorie dreifacher Kontingenz. In: Takemitsu Morikawa (Hg.): *Die Welt der Liebe. Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität*. Bielefeld: transcript, S. 59–76.

Gerl-Falkovitz, Hanna (2007): *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld, der Reue und der Vergebung*. Graz: Styria.

Hildebrand, Dietrich von (1980): Moralia. Gesammelte Werke, Bd. 9. Regensburg/Stuttgart: Josef Habbel/W. Kohlhammer.

Kluge, Friedrich (1989): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Aufl., völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin/New York: de Gruyter.

Kondylis, Panajotis. (1999): *Das Politische und der Mensch. Grundzüge einer Sozialontologie*, Bd. 1. Berlin: Akademie.

Mulligan, Kevin (1987): Promisings and other social acts: Their constituents and structure. In: Ders. (Hrsg.), *Speech acts and Sachverhalt*. Dordrecht, S. 29–90.

Reid, Thomas (1969): *Essays of Intellectual Powers of Man*. Cambridge, Mass. and London: MIT-University Press.

Reinach, Adolf (1913): *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1). Halle: Niemeyer.

Scholz, Oliver R. (2008): Sozialontologie. In: Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin: de Gruyter, S. 1229–1234.

Schuhmann, Karl (1988): *Die Entwicklung der Sprechakt-Theorie in der Münchener Phänomenologie*. In: Phänomenologische Forschungen 21: Sprache, Wirklichkeit, Bewusstsein, S. 133–166.

Schuhmann, Karl/Barry Smith (1990): Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid. In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, 1, S. 47–66.

Searle, John R. (2002): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Reinbek: Rowohlt.

Simmel, Georg (1992): *Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Spaemann; Robert (1996), Versprechen und Verzeihen. In: Ders., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*. Stuttgart: Klett Cotta, S. 235–251.

Theunissen, Michael (1965): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.

Tomasello, Michael (2006): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Weber, Max (1968): Soziologische Grundbegriffe. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr u. Siebeck.

Verzeihen, Versöhnen, Vergessen in filmischer Interaktion

OLIVER DIMBATH

1. EINLEITUNG – SCHLIMME VERGANGENHEITEN

Ein Gespenst geht um in interpersonalen Beziehungen. Es ist das Gespenst des schlechten Gewissens. Ein solches erwächst der Einsicht einen Vertrauensbruch verursacht, also grundlegende Verhaltenserwartungen in einer Beziehung enttäuscht zu haben. Gleichgültig, ob ein solcher Verstoß einseitig oder wechselseitig erfahren wird, folgt auf das Befremden die Entfremdung. Die auf Erwartungssicherheit gebaute Beziehung ist nachhaltig gestört. Es ist nicht möglich, die Zeit zurückzudrehen und solche Entfremdungen rückgängig oder ungeschehen zu machen. Darauf zu hoffen, dass Gras über die Sache wächst und der Vorfall einfach vergessen wird, ist so wenig aussichtsreich wie befriedigend. Der einzige Weg, die Beziehung ohne die ständige Erinnerung an das Störungsereignis fortzusetzen, scheint darin zu bestehen, die soziale Traumatisierung zu bearbeiten und dabei zu versuchen, sie zu ›heilen‹. Freilich gibt es dazu unterschiedliche Wege, sagt doch der Volksmund, dass die Zeit alle Wunden heile. Allerdings scheint ein Aussitzen nur bei bestimmten Beziehungsarrangements denkbar – beispielsweise, wenn ein asymmetrisches Machtverhältnis dies gestattet. Ein anderer Weg wäre das Eingeständnis der Störung beziehungsweise ihrer Ursache verbunden mit Gesten des Bedauerns. Erst im Anschluss daran könnte es zu der wechselseitigen Übereinkunft kommen, die Beziehung fortsetzen und an ihre besseren Zeiten anknüpfen zu wollen. Voraussetzung dafür ist wiederum das Absehen von Vorhaltungen oder vom Vorbringen neuer Ansprüche, die sich auf die Erfahrung der vergangenen Entfremdung beziehen. Man soll nach einseitigem Verzicht oder wechselseitig vereinbarter Kompensation nicht mehr nach-

tragend sein. Sind Friede und die Aussicht auf eine gemeinsame Zukunft wiederhergestellt, gibt es keine Veranlassung mehr, sich an die schlechten Zeiten zu erinnern. Nur durch eine solche Form der Beilegung vergangener Konflikte erscheint es als realistisch, die schlimme Episode um einer friedvollen Zukunft Willen vergessen zu können.

Dieser komplizierte Zusammenhang geht von einer Verkettung der sozialen Phänomene des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens aus. Da es sich bei allen drei Begriffen auch um Konzepte mit längerer Reflexionsgeschichte handelt, wird im Folgenden zuerst auf einige Bedeutungsaspekte hingewiesen und dann die Frage aufgeworfen, inwiefern eine Verknüpfung möglich und sinnvoll ist. Die geistes- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung lässt sich dabei in zwei größere Perspektiven unterscheiden. Auf der einen Seite wird der Begriffszusammenhang im Hinblick auf soziale Makrophänomene behandelt. Es geht dann um die Beziehung zwischen Gruppen beziehungsweise sozialen Positionen. Auf der anderen Seite wird die soziale Mikroebene interpersonaler Beziehungen thematisiert. Auf beiden Gebieten geht es um die Bedingungen der Möglichkeit des Verzeihens und Versöhnens, wobei auf der ersten auch die politische Dimension zu diskutieren ist, während auf der zweiten Moral, Ethik, Psychologie oder auch Theologie erste Ansatzpunkte liefern. Betrachtet man das Problem intersubjektiven Verzeihens und Versöhnens aus mikrosoziologischer Sicht, steht die Interaktion bei einer solchen interpersonalen Konfliktbearbeitung im Mittelpunkt. Unabhängig von subjektiven Motiven handelt es sich hier nicht nur um einen wechselseitigen psychischen Vorgang statt. Die Vermutung, der hier nachgegangen werden soll, ist, dass Verzeihen und Versöhnen als Interaktion einer bestimmten Ordnung folgen. Elemente dieser Ordnung aufzuzeigen ist Ziel dieses Beitrags. Wenn es nicht um ethische oder politische Fragen, also um normativ-strategische, sondern um soziale Bedeutungen des Verzeihens und Versöhnens geht, sollte ein empirischer Zugang gewählt werden. Dies ist mit der großen Schwierigkeit verbunden an empirisches Material zu gelangen. Nur ausnahmsweise kann man Menschen bei Akten des um Vergebung Bittens, des Verzeihens, Versöhnens oder gar Vergessens zusehen. Aus diesem Grund wird im Folgenden durch den Rückgriff auf das Medium Spielfilm ein kleiner Umweg genommen. Trotz seines fiktionalen Charakters besteht Aussicht darauf, einige Einsichten über die Interaktionsordnung dieses komplizierten Zusammenhangs zu gewinnen.

2. VERZEIHEN, VERSÖHNEN, VERGESSEN

Verzeihen ist zunächst nichts weiter als der einseitige Verzicht auf Vergeltung gegenüber einer anderen Person oder Gruppe in Bezug auf ein in der Vergangenheit durch diese verursachtes Unrecht.[1] Es steht dabei unter dem Eindruck des Erinnerns an diese schlimme Vergangenheit. Allerdings gibt es beim Verzeihen nicht nur eine Perspektive. Auch wenn eine vergangene Verletzung so voraussetzungslos wie vorbehaltslos verziehen werden kann, bedarf es unbedingt eines Anderen, dem verziehen wird.[2] Möglicherweise bittet dieser Andere sogar um Verzeihung beziehungsweise um Entschuldigung. Einer solchen Bitte um Verzeihung geht ein Bedauern voraus, das für den ehemaligen Täter auch die Voraussetzung dafür sein kann, sich selbst zu verzeihen.[3] Zwar ist Selbst-Verzeihen ein psychologisch-therapeutisch relevanter Gegenstand, allerdings kann es auch soziologisch gedeutet werden, indem man von einer geistigen Vorwegnahme der Wiederherstellung einer gestörten Beziehung ausgeht. Der Ausgang ist doppelt ungewiss, da der Verursacher einer zurückliegenden Beschädigung für die ›Heilung‹ einerseits mit sich selbst und seiner Schuld ins Reine kommen muss. Andererseits sollte er den Geschädigten um Verzeihung ersuchen. Dieser kann das Ersuchen zurückweisen oder ein Signal geben, dass er es annimmt – und verzeiht.

Verzeihung zu gewähren ist Gegenstand einer jüngst von der Philosophin Svenja Flaßpöhler durchgeführten Untersuchung, die zunächst den Begriff klärt, indem sie ihn vom *Vergeben* unterscheidet und dann drei Problembereiche eröffnet. Verzeihen, so hält sie fest, hänge mit dem Verzicht einer Person zusammen, ein ihr entstandenes Unrecht zu ›zeihen‹, also zu benennen oder beharrlich und vor Zeugen darauf hinzuweisen. Davon abzugrenzen sei das Vergeben, bei dem nicht der Aspekt des Verzichts im Vordergrund stehe, sondern die Gabe. Vergeben, so hält sie fest, sei

1 Bereits seit dem 12. Jahrhundert ist der reflexive Sprachgebrauch um das Wort ›verzeihen‹ belegt. Im Grimm'schen Wörterbuch wird die Bedeutung des Verzeihens als »sich einer Sache versagen, sich lossagen, sich entziehen. Verlassen, verlieren, verzichten« ausgewiesen (zit. nach Hegge/Ochsmann 2000: 2). Dass sich im 18. Jahrhundert der Sprachgebrauch des Verzeihens auf ›Nachsicht‹ ausweitet, muss im hier verhandelten Zusammenhang nicht weiter interessieren.

2 Vgl. die psychologischen Untersuchungen von Michel E. McCullough und Charlotte v. O. Witvliet (2002) sowie Mathias Allemand und Marianne Steiner (2010).

3 Vgl. hierzu die Position der Psychologen Julie H. Hall und Frank D. Fincham (2005).

»ein Akt des Schenkens, der, wenn er gelingen soll, auf die Tugend der Bescheidenheit auf Seiten des Beschenkten genauso angewiesen ist wie auf die Tugend des Großmuts auf Seiten des Schenkenden. Opfer und Täter kommen zusammen in einem extraordinären, feierlichen, man möchte fast sagen göttlichen Akt […]« (Flaßpöhler 2016: 21).

Da ein solches Verständnis von Vergebung weitaus voraussetzungsreicher erscheint, belässt es Flaßpöhler bei einer Untersuchung des Verzeihens, zu dem sie drei Bedeutungsdimensionen diskutiert. Die erste legt dem Verzeihen ein *Verstehen* der Intention des Täters zugrunde, was in bestimmten Situationen gelingen mag, aber dann zu Problemen führt, wenn es darum geht, das Böse zu verstehen. An zweiter Stelle fragt sie sich, ob Verzeihen mit *Liebe* als reiner Leistung ohne Erwartung einer Gegengabe zu assoziieren sei. Drittens schließlich bringt sie Verzeihen mit *Vergessen*, mit der Idee des Schlussstrichs, zusammen – eine Option, deren Umsetzung per Vorsatz schwierig ist und die bestenfalls auf dem Weg des Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens im Sinne Freuds erreicht werden könne. Im Anschluss an den Philosophen Paul Ricœur stellt sie fest, dass eine vorschnelle Versöhnung ohne schmerzhafte Reflexion reine Selbstgefälligkeit oder Bequemlichkeit sei.

»Die oberflächliche, vorschnelle Verzeihung/Versöhnung schneidet das schmerzhafte Ereignis aus dem Gedächtnis aus, verdrängt es gründlich, der Schmutz wird gleichsam unter den Teppich gekehrt, um die Gegenwart rein zu halten.« (Flaßpöhler 2016: 144)

Während das *Verzeihen* im Erfolgsfall dazu führt, die Wiederherstellung innerer und äußerer Ordnung einer Beziehung zu gewährleisten, geht *Versöhnen* einen Schritt weiter. Versöhnung umfasst nicht nur die Beilegung eines vergangenen Konflikts, sondern darüber hinaus die (Wieder-)Aufnahme einer gedeihlichen Beziehung.[4] Der damit vollzogene Friedensschluss ist ein Neubeginn, der zwei ehemals konfligierenden Seiten die Möglichkeit einer Kommunikation in einer ›normalen‹ Ordnung ermöglicht. Mit ›normaler‹ Ordnung ist gemeint, dass man wieder dazu übergeht, wechselseitige Erwartungen in typisch-alltäglichen Kommunikationssituationen aufzubauen. Freilich ist ein solcher Neustart auch ohne Verzeihen und Versöhnung möglich – aber eben nicht unter den Vorzeichen der ›normalen‹ Ordnung. Man kann sich vorsichtig annähern, bilaterale Beziehungen unterhalten und sich weiterhin mit Misstrauen begegnen. Versöhnung aber erscheint in der Beilegung schlimmer Vergangenheit die höchste

4 Entsprechend wird ›versöhnen‹ im Bedeutungswörterbuch mit »Frieden stiften, einen Streit beilegen« sowie mit »sich wieder vertragen« assoziiert (Duden 2002: 996).

Qualität zu sein: Sie ist das wechselseitige Übereinkommen in Normalität, nachdem die Phase der Normalisierung überwunden wurde.

Ein *Vergessen*, das mit Verzeihen und Versöhnen im Zusammenhang steht, kann als volitionales Vergessen oder Vergessen-Wollen begriffen werden (vgl. Dimbath 2014). Es ist nicht amnestisch, sondern besteht lediglich in der Herstellung von Bedingungen, die es ermöglichen, persistente Erinnerungen zu bannen. Mit anderen Worten ist faktisches Vergessen in diesem Kontext eine Hoffnung, die mit zivilisatorischem beziehungsweise therapeutischem Geschick realisiert werden soll. Aus der Sicht des traumatisierten Bewusstseins geht es darum, den durch persistentes Erinnern ständig nachgeschärften emotionalen Stachel zu brechen.[5] Neue *Triggerreize* und *flash-backs* können das Bewusstsein ›kalt‹ lassen, wenn es mit einem vergangenen Erlebnis abgeschlossen hat. Indem einem Thema keine Relevanz mehr beigemessen wird, kann es als Erfahrung abgelegt und vielleicht eines Tages vollends vergessen werden. Die erinnernde Konfrontation der vergangenen Verletzung gesellschaftlicher Ordnung kann als Gedächtnis von Schuld auf der einen und Vergeltung auf der anderen Seite begriffen werden. Mit anderen Worten helfen der ausdrückliche und voraussetzungslose Verzicht auf Vergeltung und die Übereinkunft die wechselseitige Beziehung unter ›normalen‹ Bedingungen fortzusetzen dabei, die Sensibilität für Spuren vergangenen Unrechts abzustumpfen. Ohne ein solches volitionales Vergessen werden ehemalige Täter ebenso wie Opfer immer weiter Gespenstern ihrer Vergangenheit begegnen.[6] Bei jenen kann man diese Gespenster als ›Gewissen‹, bei diesen als ›Trauma‹ bezeichnen.[7]

Mit Blick auf die Verbindung der drei Phänomene Verzeihen, Versöhnen und Vergessen ist festzuhalten, dass sie einen Sonderfall beschreibt, zumal die drei Konzepte unterschiedlichen Kategorien entstammen. Verzeihen und Ver-

5 Vgl. die kritische Diskussion pharmakologischer Therapieansätze bei Christoph Lau, Peter Wehling und Oliver Dimbath (2011).

6 Zum soziologischen Verständnis der Gespenster-Metapher vgl. Oliver Dimbath und Anja Kinzler (2013).

7 Eine Diskussion des auf Freud zurückgehenden Begriffs des Tätertraumas führt Bernhard Giesen (2004) aus soziologischer Sicht. Mit Blick auf die Aufarbeitung der NS-Zeit in Deutschland hält er fest, dass ein Volk ein Trauma erfährt, wenn es sich darüber klar wird, dass seine Helden die kulturellen Grundwerte ihrer eigenen kollektiven Identität verletzt haben. Wenn dieses Trauma durch lange Prozesse des Durcharbeitens in kollektive Schuld verwandelt und in Geschichte und Geschichten überführt wurde, kann ohne das belastende Gefühl der Heimsuchung darüber gesprochen werden.

söhnen sind soziale Handlungen. Die mit ihnen verbundenen Aktivitäten sind auf ein Gegenüber gerichtet. Vergessen dagegen ist ein Zustand verblichener Relevanz beziehungsweise beiseitegelegten Wissens. Er kann unter anderem durch Verzeihen und Versöhnen angestrebt und begünstigt werden. Zugleich aber ist Vergessen eine sehr günstige Voraussetzung für die Herstellung einer unvoreingenommenen Beziehungsnormalität, die frei ist von Belastungen durch die Vergangenheit.[8]

3. VERZEIHEN, VERSÖHNEN UND VERGESSEN IM KONTEXT DER INTERAKTION

Wenn es im Folgenden um die Verbindung von Verzeihen, Versöhnen und Vergessen auf der Ebene der *Interaktion* geht, wird ein bedeutsamer Bereich systematisch ausgeblendet: Die Beziehung zwischen sozialen Positionen im institutionell geregelten Zusammenhang. Die normativ abgesicherte Verknüpfung von Amnestie und Amnesie im Sinne eines verordneten Vergessens, bei dem ein Souverän – aus welchen Gründen auch immer – auf die repressiv-punitive Sanktionierung eines Verstoßes gegen das Kollektivbewusstsein verzichtet, ist hier nicht von Interesse.[9]

Konkret heißt dies, dass die Bearbeitung des Verzeihens und Vergessens im Zusammenhang mit Wahrheits- und Versöhnungskommissionen zwar ein wichtiger zivilisatorischer Beitrag zur Wiederherstellung des sozialen Friedens sein kann und dass solche Bemühungen auch im interpersonalen Bereich wirken. In der hier entfalteten Argumentation interessiert jedoch die mikrosoziologisch bislang kaum untersuchte Bewältigung vergangener Konflikte auf ausschließlich individueller beziehungsweise intersubjektiver Ebene.

Der Soziologe Erving Goffman, der sich in vielen Arbeiten mit dem Problem der Ordnung von Interaktionen befasst hat, gehört zu den wenigen, die auch Ansätze zu einer Analyse des Verzeihens entwickelt haben. Er interessiert sich nicht nur für die Motive und Umstände der Störung, welche eine Beschädigung der Identität nach sich ziehen können, sondern auch für die Ordnung der Beilegung dieser Störung. Hierzu gehört unter anderem auch das Verzeihen und Versöhnen.

---

8 Zur Zusammenfassung der Diskussion um eine *ars oblivionalis* vgl. die jüngst erschienene Untersuchung über das Problem des Vergessens aus philosophischer Sicht von Christine Abbt (2016).

9 Vgl. in diesem Zusammenhang die Darstellungen bei Christian Meier (2010).

Mit dem *Verzeihen als Interaktion* beschäftigt sich Goffman im Zusammenhang mit der von ihm rekonstruierten Struktur des korrektiven Austausches. Im Vordergrund stehen kleine alltägliche Störungen, bei denen ein Entschuldigungsersuchen unmittelbar auf die Regelverletzung folgt. Goffman bezeichnet den Zusammenhang von Entschuldigung und ihrer Akzeptierung als Ritual (Goffman 1974: 193 ff.). In seinen Mikroanalysen geht er davon aus, dass ein zufälliges Zusammenrempeln zweier Personen als Tat mit schlimmstmöglicher Intention interpretiert werden kann. Erst durch den Vollzug des Entschuldigungsrituals wird dieser Generalverdacht aufgehoben und beide Interaktionspartner können weiter ihrer Wege gehen. Das Ritual lässt sich verlängern, indem der Akzeptierung einer Entschuldigung Dank und Anerkennung gezollt wird, worauf dann wieder eine Fortführung im Sinne eines ›Nichts zu danken‹ oder ›Schon gut‹ folgt. Wichtig ist jedoch, dass das Entschuldigungsritual eine Form aufweist, die ohne weitere Irritation nicht verlassen werden kann. Wenn sich jemand, der in einem überfüllten Nahverkehrszug einem anderen auf den Fuß tritt, dem Ritual durch ignorieren zu entziehen versucht, kann schnell eine empörte Reaktion folgen, die die Störung anzeigt und genau dieses Ritual einfordert: ›Der untere war meiner!‹

Es ist erstaunlich, dass sich Goffman, der sich durchaus nicht nur für die Störung der Interaktion, sondern auch für die impliziten Regeln der Beilegung solcher Störungen interessiert, nicht auch der Versöhnung zugewandt hat. Vielleicht liegt es daran, dass eine *Versöhnung* nur ausnahmsweise unmittelbar auf eine Störung folgt und dass eine Störung, die ein Versöhnungsritual rechtfertigt, massiver sein und länger zurückliegen muss, so dass ihre Konsequenzen neue Bedeutungsaspekte hinzugefügt haben. Einer Versöhnung muss, mit anderen Worten, eine Störung mit nachhaltiger Wirkungserwartung oder Wirkung vorausgegangen sein. Dies entspricht der soziologischen Klärung des Unterschieds von Verzeihen und Versöhnen in Georg Simmels Abhandlung über den Streit. Auch hier findet sich die Problematisierung der Versöhnung nach einem vorangegangenen fundamentalen Bruch der Beziehung. Dieser Bruch kann nicht vollends vergessen werden – er entfaltet seine Wirkung nicht im Zerwürfnis, sondern vor allem in der Zeit danach. Georg Simmel stellt hierzu fest,

»daß das Tempo der Versöhnung, des *Vergebens und Vergessens*, von großer Bedeutung für die strukturelle Weiterentwicklung des Verhältnisses ist, daß jene Beendigung des Streites ihn nicht wirklich aufheben, wenn nicht seine latenten Energien zuvor irgendeine Aktualisierung gefunden haben: erst in dem offeneren oder wenigstens bewußteren Zustande werden sie von der Versöhnungstendenz wirklich durchdrungen. Wie man nicht zu schnell lernen darf, wenn das Gelernte uns bleiben soll, so darf man auch nicht zu schnell

vergessen, wenn das Vergessen seine soziologische Bedeutung ganz entfalten soll« (Simmel 1999: 379; Hervorh. i. Orig.)

Solche Vorgänge auf der Ebene der Interaktion empirisch zu fassen ist äußerst kompliziert – wenngleich das so genannte Reality-TV durchaus Angebote bereithält.[10] Mit der Methode Goffmans, die nicht nur die kognitiv-intentionalen Momente von Korrekturen erfasst, sondern auch die mit ihnen verbundenen nonverbalen Aspekte der so genannten »leibgebundenen Kundgabe« (Goffman 1974: 174 ff.), kann nun auch die Interaktion der Versöhnung hinsichtlich ihrer ritualhaften Elemente untersucht werden. Im Gegensatz zur alltäglichen Routine des korrektiven Moments ist die Versöhnung ungleich komplizierter, da sie seltener vorkommt, aber dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – bestimmten Mustern folgen muss. In jedem Fall sind Versöhnungssituationen mit Erwartungen verbunden, die die beteiligten Interaktionspartner wechselseitig antizipieren müssen, wenn die Interaktion erfolgreich sein soll. Wie die Liebeserklärung oder das Vorstellungsgespräch ist die Versöhnung somit eine – wenn auch seltene – typisierte Standardsituation.

Das *Vergessen* ist kein Bestandteil der Interaktion. Es erscheint als Fluchtpunkt der Hoffnung auf eine Normalisierung der beschädigten Beziehung. Somit bleibt es ein Idealzustand, in dem die nach der Traumatisierung zurückgebliebenen Narben so gut verheilt sind, dass sie nicht mehr auffallen. Zugleich kann es auch in der Interaktion durch den wechselseitigen Vorsatz ›Reden wir nicht mehr darüber‹ als volitionale Strategie begünstigt werden. Die Redewendung ›Vergeben und Vergessen‹ ist als Versöhnungssemantik die Bekräftigung, alte Ansprüche nun ruhen zu lassen. Sie geht allerdings weiter, als nur bis zur Übereinkunft des Beschweigens schlimmer Vergangenheit. Der Vergessensvorsatz schließt ein nachtragendes Erinnern aus; es impliziert aber auch den Verzicht darauf, den entsprechenden Spuren des Vergangenen weiter nachzugehen oder ihnen Bedeutung beizumessen.

Auch auf der Ebene der Interaktion sind Verzeihen und Versöhnung sozial organisierte und damit stereotypisierte Abläufe. Versöhnung erscheint hier als beziehungspraktische Fortsetzung des Verzeihens. Vergessen bleibt ein mehr oder weniger ehrlich gewollter Zielzustand der individuellen Gedächtnisse sowie der Beziehungsgedächtnisse. Für eine Untersuchung der Interaktionsordnung von Verzeihen und Versöhnen mag es jedoch ausreichen, sich Momente des Verzeihens genauer anzusehen.

10 Aufschlussreiches Material bietet zum Beispiel die 1992 erstmals gesendete Real-Life-Doku-Serie *Verzeih mir* des Senders RTL.

4. VERZEIHEN IM SPIELFILM

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es schwierig ist an empirisches Datenmaterial zum Verzeihen, Versöhnen und Vergessen zu kommen. In der Tat gibt es viele Bereiche des Sozialen, die sich dem analytischen Blick der Sozialwissenschaften zum Beispiel aufgrund ihrer Spontaneität oder Privatheit entziehen. Ein Hilfsmittel, durch das man jedoch annäherungsweise an solche verborgenen oder seltenen Interaktionen kommt, ist die Filmanalyse. Im Folgenden sollen ein paar grundlegende Schritte skizziert werden, die auf eine filmgestützte Rekonstruktion der Interaktionsordnung des Verzeihens hinführen.

Auch wenn der Spielfilm sich geradezu anbietet, längere sozial typisierte Interaktionszusammenhänge zu analysieren, bleibt Vorsicht geboten. Filme sind immer ein fiktionales Datenmaterial. Sie sind von Anfang bis Ende durchkomponiert und in aller Regel enthalten sie nichts ›Natürliches‹. Alles ist Darstellung und die gesamte Erzählung eines Films künstlerische Konstruktion, die nicht als sozialwissenschaftlicher Beleg dienen kann. Gleichwohl aber bestehen Filme aus stereotypen Darstellungselementen, aus einer Verkettung von Interaktionen, die aufeinander verwiesen sind und so die Filmhandlung transportieren. Diese Begegnungen müssen für das Filmpublikum nachvollziehbar sein. Nachvollziehbarkeit heißt, dass der Interaktionstyp erkannt wird: Ein Kuss muss als Kuss interpretiert werden können – auch wenn es sich um die Darstellung des Judaskusses handelt. Wollen die Schauspieler eine Szene möglichst realitätsnah spielen, bemühen sie sich, die typischen mimischen und gestischen Elemente einer Sequenz aufzunehmen, einzustudieren und dann darzustellen. Die Qualität ihres Schauspiels bemisst sich daran, wie es ihnen gelingt, dem jeweiligen Interaktionsstereotyp im Hinblick auf das Filmnarrativ überzeugend zu entsprechen.[11]

Spielfilme, in denen Sequenzen des Verzeihens oder Versöhnens gezeigt werden, sollten daher die grundlegenden Strukturmomente der Interaktionsordnung solcher Begegnungen enthalten. Das Filmnarrativ gibt dabei Auskunft darüber, ob man es mit einer Entsprechung oder mit einer Abweichung vom typisierten Ablaufskript zu tun hat. Aus dem Film und seinen ästhetischen Mitteln lässt sich damit erklären, welchen einschränkenden Bedingungen die Deutung der Interaktion unterliegt. Die *filmgestützte Interaktionsanalyse*[12] befasst sich daher nicht mit einem ganzen Film, sondern mit thematisch gleichartigen

11 Zur Diskussion der soziologischen Interpretierbarkeit gefilmten Materials vgl. Oliver Dimbath und Matthias S. Klaes (2016).

12 Zu diesem Verfahren liegen bereits einige method(olog)ische Arbeiten vor: Oliver Dimbath (2013), Oliver Dimbath und Matthias S. Klaes (2014; 2016).

Interaktionssequenzen aus mehreren Filmen. Es geht ihr nicht um die Deutung eines Films als Kunstwerk im Ganzen, sondern um die Rekonstruktion sozialer Ordnungsmomente mit Bezug auf ihre filmisch nachempfundene Darstellung.

Damit ist eine Schwierigkeit der interaktionszentrierten Filmanalyse benannt: Man muss über ein ausreichendes Filmwissen verfügen, um an geeignete Interaktionssequenzen zu kommen. In der Regel sind die für eine Fragestellung relevanten Interaktionen nicht durch eine Plot- oder sogar Filmtitelrecherche zu ermitteln. Die Fallauswahl seltener Filmszenen – und um solche handelt es sich bei Interaktionen, in denen es um Verzeihen geht – ist somit auf Hinweise und Zufallsfunde angewiesen. Vollständigkeit ist hier kaum zu erreichen. Aus dem Vergleich mehrerer Filmstellen lässt sich dann eine Rekonstruktion von Interaktionsordnungen gewissermaßen aus ›zweiter Hand‹ vornehmen.

Die für die vorliegende Untersuchung ausgewählten Filme lassen sich zwei Spielweisen zuordnen, die jeweils vom Ersuchen um Verzeihung ausgehen: In zwei Filmen finden Verzeihen und Versöhnung statt; bei zwei weiteren Filmen gelingt die Interaktion zumindest auf den ersten Blick nicht, da Verzeihung nicht gewährt wird beziehungsweise keine Versöhnung erfolgt.

Am Ende der Analysen steht dann jedoch eine recht konkrete Vorstellung darüber, wie Filmschaffende ein bestimmtes Ordnungsmoment des Sozialen plausibel zu machen glauben. Es ist schwer nachzuweisen, dass sie dabei der Realität nicht nahekommen würden. Ohne detaillierter auf das Auswertungsverfahren eingehen zu können, ist festzuhalten, dass die Filmsequenzen mithilfe eines Filmsequenz- und eines Einstellungsprotokolls transkribiert wurden (Vgl. Hickethier 2001; Korte 2004). Sie bilden die Grundlage der Interpretation, wobei zu unterscheiden ist, welche Perspektive der – aus der Sicht des Betrachters oder der Betrachterin stets manipulative – Kamerablick einnimmt und wie die Darstellenden die jeweilige Interaktion mimisch, gestisch, parasprachlich und so weiter umsetzen. Das in der Regel drehbuchkonforme gesprochene Wort steht dabei nicht im Vordergrund. Die vergleichende Deutung thematisch als ähnlich identifizierter Filmsequenzen erfasst somit sowohl Unterschiede und Ähnlichkeiten in der filmischen Umsetzung als auch Unterschiede und Ähnlichkeiten des darstellerischen Ausdrucks.[13]

13 Eine soziologische Interpretation nonverbaler Kommunikation steht derzeit wieder in ihren Anfängen. Die auf die amerikanische Ethnologie gestützten Analysen Goffmans werden kaum methodisch gewürdigt. Eine instruktive Übersicht zur Interpretation nonverbaler Kommunikation wurde von Michael Argyle (1979) vorgelegt.

4.1 Das Verzeihen einer zurückliegenden Kränkung

Eine erste Fundstelle von Interaktionen des Verzeihens, vielleicht des Versöhnens und sogar des Vergessens ist der von Joel Schumacher Ende der 1980er Jahre gedrehte Film *Flatliners* mit Kiefer Sutherland, Julia Roberts und Kevin Bacon in den Hauptrollen. Hierbei handelt es sich um einen Film, der auf der Ebene des Plots eine Verbindung der drei Phänomenbereiche aufmacht. In knappen Worten geht es um eine Gruppe von Medizinstudenten, die mit Nahtoderfahrungen experimentiert und deren Mitglieder in der Folge von Selbstversuchen kleine Momente des Jüngsten Gerichts erleben müssen. Nachdem die Versuchspersonen wieder ins Leben zurückgeholt wurden, sehen sie sich mit der Heimsuchung durch unbewältigte Probleme ihrer Vergangenheit konfrontiert. Bemerkenswert ist, dass es sich hierbei um Tätertraumata handelt: In Form von Wahnvorstellungen begegnen ihnen Personen, die sie früher einmal verletzt zu haben glauben. Da diese Heimsuchungen zur Belastung werden, erkennen die Forscher, dass die einzige Therapie darin besteht, diese offenen Rechnungen zu begleichen. Alle versuchen sich – in je unterschiedlichen Szenarien – erneut mit ihrer schuldhaften Vergangenheit auseinanderzusetzen und sich auf diese Weise zu erlösen. Das Ersuchen nach Verzeihung spielt hierbei eine zentrale Rolle, um zunächst den Spuk loszuwerden und um dann die bisher erfolgreich verdrängte und nun belastende Vergangenheit endgültig vergessen zu können. Insgesamt erzählt der Film somit eine Geschichte der Verbindung von Verzeihen und Vergessen.[14] Aber da es bei der filmgestützten Interaktionsanalyse nicht um das Auffinden exemplarischer Filmnarrative geht, soll nun eine Filmszene herausgegriffen werden, in der das Ersuchen und Erteilen von Verzeihung im Zentrum steht.

Ein Mitglied der Studentengruppe, der von Kevin Bacon dargestellte Dave Labraccio, wird von der Vision eines kleinen Mädchens verfolgt, das er auf dem Schulhof immer gehänselt hatte. Um diese persistente Erinnerung zu befrieden beschließt er, sein damaliges Opfer aufzusuchen und es um Verzeihung zu bitten. Er begibt sich in einen Vorort der Stadt, wo die ehemalige Mitschülerin wohnt. Das Haus ist abgelegen und heruntergekommen. Nur eine noch rauchende Feuerstelle im verwilderten Garten weist auf die Anwesenheit der Bewohner hin. Dave steht auf der Veranda, klingelt, erst nach geraumer Zeit öffnet ein

14 Versöhnung wird ausgeklammert, weil sie auf die Klärung der Voraussetzungen einer weiteren gemeinsamen Zukunft zielt. Auch Verzeihen hat eine Zukunftsperspektive; sie richtet sich allerdings auf die Zukunft des Einzelnen und nicht auf die Zukunft der Beziehung.

kleines Mädchen, kurz darauf erscheint die Mutter. Dave stellt sich kurz vor, erinnert an die gemeinsame Schulzeit und wird eingelassen. Die zu analysierende Szene findet in einem Gewächshaus statt, einem Anbau, in dem die Mutter – Winnie Hicks, gespielt von Kimberly Scott – gerade mit Blumen beschäftigt gewesen war und in das sie nun mit ihrem Besuch zurückkehrt. Die Sequenz vom gemeinsamen Betreten des Raumes bis zu dem Zeitpunkt, an dem Dave das Haus wieder verlässt, dauert insgesamt drei Minuten und 45 Sekunden. Sie wird von einer zeitgleich stattfindenden Heimsuchungsvision eines anderen Gruppenmitglieds, die in Wechselschnitten dargestellt wird, um 39 Sekunden unterbrochen. Abgesehen von der dramatischen Musik der parallelisierten Heimsuchungssequenz, die um Sekunden über den Schnitt in die Gewächshausszene hineingezogen wird, gibt es als Atmo-Sound nur Vogelgezwitscher und die Geräusche des Gewächshauses: Bewegungsgeräusche der Darsteller, eine Bewässerungsanlage und so weiter.

Schon an der Eingangstür entsteht der Eindruck, als erkenne Winnie ihren Peiniger von damals wieder. Indem sie in ihrer Gewächshausarbeit fortfährt und Dave hinter sich herlaufen lässt, zeigt sie, dass ihr der Überraschungsbesuch unangenehm ist. Das Gespräch kommt schnell auf die Schule, die sie nie gemocht hat und in der sie nicht erfolgreich war. Entsprechend wundert sich Winnie, dass sich Dave überhaupt an sie erinnert. Dave antwortet, dass er sich sehr gut erinnere. Sie sei sehr schüchtern und er ein ziemlicher Rabauke gewesen. Dann beginnt er zu stottern – es täte ihm leid. Winnie wendet sich ihm zu, schmunzelt und stellt fest, dass sie sich an gar nichts erinnern könne und wenn, dann seien das doch alte Geschichten aus der Kindheit. Sie wendet sich ab und setzt ihren Weg zwischen den Blumentischen fort. Dave und ihre Tochter folgen ihr. Dann verharrt sie und dreht sich erneut um. Dave kommt näher, bis sie voreinander stehen. Nach Worten ringend wiederholt er, dass es ihm leidtue, was auch immer er ihr angetan habe. Winnie schickt ihre Tochter weg. Es folgt nun eine overshoulder-Sequenz im Schuss-Gegenschuss-Verfahren, die einmal Dave in Groß-Einstellung – mit vollem Gesicht – und einmal Winnie in Groß-Einstellung zeigt.[15] Winnie sagt sehr ernst, dass sie nun eine Familie habe und nicht mehr das ekelhafte kleine Mädchen von damals sei. Dave widerspricht, sie sei niemals ekelhaft gewesen. Dann fragt Winnie, warum er hergekommen sei und spielt die vergangenen Ereignisse herunter – sie seien doch damals Kinder gewesen und die seien nun einmal so. Dave sieht sie ernst an, dann senkt er den Blick und entschuldigt sich erneut. Nun ringt Winnie – jetzt im Halbprofil – mit

15 Zum bei Filmanalysen üblicherweise verwendeten Filmjargon beziehungsweise zur ›Filmsprache‹ vgl. zum Beispiel Alice Bienk (2008).

der Fassung. Dave murmelt, dass er sie nicht erneut verletzen wolle, fixiert sie einen Moment, senkt wieder den Blick und sagt, dass er nun gehen werde. Die Kamera verlässt die Groß-Einstellung, fährt zurück und man sieht Winnie links im Bild stehen, während Dave sich abwendet, um den Raum zu verlassen. Als er an der Tür angekommen ist, ruft ihn Winnie beim Namen. Dave bleibt stehen und dreht sich um. Winnie benetzt sich mit der Zunge die Lippen und bedankt sich mit ernstem Gesichtsausdruck. Dave entgegnet, ob sie sich sicher sei. Winnie – wieder in Groß-Einstellung – nickt mit der Andeutung eines Lächelns. Auch bei Dave zeichnet sich die Spur eines Lächelns ab, als er sich ebenfalls bedankt und die Szene endgültig verlässt.

Die filmische Umsetzung dieser Korrektursituation zeigt Großaufnahmen der Gesichter und Schnitte im Schuss-Gegenschuss-Verfahren. Sie könnten dazu dienen, die erhöhte Emotionalität der Szene sowie die Identifikation des Publikums mit dem Protagonisten und der Protagonistin zu unterstreichen. Bereits aus textlicher Perspektive zeigt sich der von Goffman rekonstruierte Ablauf der Interaktion des Verzeihens vom Ersuchen über die Annahme des Ersuchens bis hin zur Annahme der Annahme. Jedem Ersuchen um Verzeihung muss das Eingeständnis einer Schuld vorangehen. Für den um Verzeihung bittenden Dave wird die Situation erschwert, da Winnie den Anlass seines Ansinnens infrage stellt. Erst auf der Ebene der leibgebundenen Kundgabe kann er der Angesprochenen – und dem Filmbetrachter – vermitteln, wie ernst es ihm ist: Die Regie sieht vor, dass beide Interaktionspartner frontal voreinander stehen. Die Distanz zwischen beiden ist so gering, dass sie die emotionsanzeigenden Gesichtsbewegungen des Gegenübers ebenso mitbekommen, wie das Publikum durch die Groß-Perspektive der Kamera. Kevin Bacon spielt mit ernstem, offenem Blick, der den Augenkontakt sucht, mit gefurchter Stirn und dem beschämt demütigen Niederschlagen der Augen. Das Ersuchen zeigt Wirkung bei der Filmpartnerin, die nun ihrerseits den Blick senkt, sichtlich um Worte beziehungsweise um Fassung ringt und schweigt. In Erwartung einer Antwort und zugleich im Bewusstsein, dass er keinen Anspruch auf eine Antwort erheben kann, kündigt Dave seinen Rückzug an und geht. Erst im letzten Moment löst Winnie die so entstandene Spannung auf. Es ist ihr offensichtlich nicht leichtgefallen, die vermeintlich vergessene Kränkung so einfach zu verzeihen. Der Abschluss der Interaktion des Verzeihens ist der Hauch eines etwas gequält wirkenden Lächelns – auf beiden Seiten.

Der genaue Blick auf Mimik und Gestik zeigt, dass man anhand der Filmdaten Goffmans geordnete Abfolge innerhalb von Korrekturinteraktionen um Aspekte des Nonverbalen ergänzen kann. So scheint das mit dem Schuldeingeständnis verbundene Ersuchen einen körperlichen Ausdruck von Ernsthaftigkeit

vorauszusetzen. Außerdem ist es begleitet von direkten Blickkontakten, die sich mit einem demutsvollen Senken des Blickes abwechseln. Wenn dem Ersuchen nicht stattgegeben wird, ist der um Verzeihung Bittende gedemütigt. Möglicherweise wird er die Situation dann zügig verlassen. Im Fall der Entsprechung des Wunsches nach Vergebung bedarf es jedoch nicht des Gebrauchs des Wortes ›Verzeihen‹. Wie das Filmbeispiel zeigt, genügt als Anerkennung der Dank oder sogar nur ein Lächeln.

4.2 Das Verzeihen der Tötung Nahestehender

Die zweite Interaktion des Verzeihens findet sich in der Comic-Verfilmung *Spiderman III* von Sam Raimi aus dem Jahr 2007 mit Tobey McGuire als Spiderman und Thomas Haden Church als Sandman. Am Ende eines finalen Kampfes in der Baustelle eines Wolkenkratzers, den Spiderman aufgrund der unverhofften Unterstützung durch den Grünen Kobold gegen das außerirdische Mischwesen Venom und den Sandman für sich entscheidet, ist Venom tot und der Grüne Kobold liegt im Sterben. Bevor sich Spiderman zu seinem Kampfgefährten begeben kann, materialisiert sich in seinem Rücken der Sandman – er kann sich in Flugsand auflösen und an anderer Stelle wieder zusammensetzen. Sandman wird von Spiderman alias Peter Parker gejagt, weil er dessen Onkel während eines Raubüberfalls getötet hat. Er tritt nun Spiderman gegenüber, um seine Version des Tathergangs darzulegen. Die Szene dauert insgesamt drei Minuten und 43 Sekunden. Sie wird unterbrochen durch einen parallel ablaufenden Handlungsstrang mit Parkers Freundin Mary Jane und dem Grünen Kobold sowie durch Rückblenden, vermittels derer Sandman den Ablauf seines Vergehens kommentiert.

Die Dialogsequenz zwischen Spiderman und Sandman ist ebenfalls durch große Ernsthaftigkeit charakterisiert. Filmisch kommen auch hier Schuss-Gegenschuss-Verfahren und Overshoulder-Nah- beziehungsweise Groß-Einstellungen zum Einsatz, was wieder auf einen so intensiven wie emotionalisierten Austausch hinweist. Sandman bittet ausdrücklich nicht um Verzeihung, weil er seine Schuld gegenüber Spiderman/Parker für unverzeihlich hält. Sein Mimenspiel erweckt einen zerknirschten Eindruck – die Augen sind mit Tränen gefüllt, der Mund schmal, die Mundwinkel nach außen gezogen. Die größere Veränderung geht indessen mit Spiderman vor sich. Da Sandman ihn überrascht und anspricht, bevor er dessen Anwesenheit bemerkt, muss er nicht mit einem Angriff rechnen. Sandmans Beteuerung, er habe das alles nicht gewollt, wird von Spiderman zunächst zurückgewiesen. Erst das Schuldbekenntnis Sandmans und die direkte Bezugnahme auf sein schuldhaftes Verhältnis zu Parker/

Spiderman scheint bei diesem ein Umdenken auszulösen. Es gelingt Sandman, Spiderman zu einem Perspektivwechsel zu veranlassen. McGuire spielt dieses Umdenken mit einem kurzen Verdrehen der Augen nach links oben – dies könnte aus neurowissenschaftlicher Sicht auf ein konzentriertes Nachdenken hinweisen – um dann demutsvoll den Blick zu senken. Danach räumt Spiderman ein, dass auch er schlimme Dinge getan habe. Als Sandman schließlich seine Ausgangsmotivation offenlegt – er sei mittellos gewesen und habe nur seiner kranken Tochter helfen wollen – und diese Offenbarung gestisch mit einem Medaillonbildchen seiner Tochter unterstützt, akzeptiert Parker-Spiderman sein Ersuchen und spricht aus, dass er Sandman verzeihe. Die Szene endet, indem Sandman, der erneut die Mundwinkel nach außen zieht und dadurch Bitterkeit signalisiert, sich dematerialisiert und als Sandwolke in den Häuserschluchten verschwindet. Spiderman lächelt ihm erleichtert und entspannt nach.

Die Szene am Ende des Films *Spiderman III* enthält mit Blick auf die leibgebundene Kundgabe ähnliche Motive wie die Sequenz aus *Flatliners*. Auch sie ist sehr ernst, die Protagonisten haben Tränen in den Augen und blicken sich lange und durchdringend an. Auch das demutsvolle Senken des Blickes und das erlösende Lächeln sind Bestandteile der Interaktion. Bemerkenswert ist, dass der gesenkte Blick als defensive Geste von Spiderman und nicht vom Sandman ausagiert wird. Die Deutung dieses Umstands muss auf das Filmnarrativ zurückgreifen: Sandman bittet nicht um Verzeihung. Sein Geständnis richtet sich an das Opfer eines ›Kollateralschadens‹, dem gegenüber er nur mittelbar schuldig geworden ist und das aufgrund der Sachlage auch gar keine geeignete Instanz einer Vergebung ist. Mit Blick auf seine verzweifelte Gesamtsituation ist das Klärungsangebot an Spiderman eher Ausdruck von Anständigkeit. Nur en passant entbindet er Spiderman der Pflicht, ihn als den Mörder seines Onkels zu jagen. Dessen Lächeln und Zusicherung des Verzeihens signalisieren dementsprechend auch Dank für die neue und erlösende Perspektive.[16]

Es liegt in der Besonderheit der beiden Filmnarrative in *Flatliners* und *Spiderman III*, dass Vergeben und Verzeihen ohne den weiteren Schritt einer Versöhnung stattfinden. Aufgrund des Plots bedarf es in beiden Fällen keiner Fortsetzung der Beziehung, weshalb der Betrachter den glücklichen Ausgang der Szenen mit einer Vergessenserwartung verknüpfen kann. Die Figur Spiderman/Parker kann sowohl das Verbrechen des Sandman als auch seine

16 An dieser Stelle sei an die Trennung der Begriffe ›Verzeihung‹ und ›Vergebung‹ bei Flaßpöhler (2016) erinnert. Spiderman hat als nur mittelbar Betroffener kein ›Recht‹ den Mord an seinem Onkel zu vergeben. Verzeihen im Sinne des Verzichts auf weiteres ›Zeihen‹ der Untat und auf Rache ist dem Superhelden dagegen möglich.

negative Einschätzung dieser tragischen Figur vergessen. Die Figur Labraccio ist – im besten Freudschen Sinne – durch eine Art des Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens nicht nur in der Lage, Vergebung zu erlangen, sondern außerdem sein Tätertrauma zu überwinden und sich selbst zu Verzeihen (vgl. Freud 1914). Vergessen ist auch hier zu erwarten, da das posttraumatische Stresserlebnis geradezu therapeutisch beigelegt wird – die Heimsuchungen hören auf.

4.3 Versagtes Verzeihen bei der Zerstörung des Lebensglücks

Versöhnung und Vergessen setzen Verzeihen voraus, aber auch das Ersuchen um Verzeihung ist eine Interaktion mit unsicherem Ausgang. Verzeihen kann gewährt werden oder auch nicht. Es ist insofern auch von Interesse, Filmszenen zu analysieren, in denen die Abbitte nicht akzeptiert wird. Eine starke Würdigung erfährt diese Interaktionssequenz in dem britischen Spielfilm *Abbitte* (orig. *Atonement*), der unter der Regie von Joe Wright nach einem Roman von Ian McEwan gedreht und im Jahr 2007 veröffentlicht wurde. In den Hauptrollen dieses Dramas um einen jugendlichen Verrat spielen James McAvoy, Keira Knightley und Romola Garai. Spannungsvoller Höhepunkt des in drei biographische Handlungsepisoden geteilten Filmes ist die Begegnung der achtzehnjährigen Broiny Tallis mit ihrer Schwester Cecilia und deren Freund Robbie Turner. Broiny sucht ihre Schwester, die den Kontakt zur Familie abgebrochen hatte auf, um wegen einer fatalen Falschaussage, die sie fünf Jahre zuvor gegen Robbie gemacht hatte und in deren Folge dieser eine Haftstrafe absitzen musste, der er sich nur durch die freiwillige Meldung zum Kriegseinsatz entziehen konnte, um Verzeihung zu bitten. Die Szene spielt in der Wohnküche einer kleinen Stadtwohnung, in der Cecilia Tallis, die wie Broiny als Krankenschwester eingesetzt ist, lebt. Broiny trifft dort überraschenderweise auch Robbie an, der während eines kurzen Heimataufenthalts zu Besuch ist. In der emotionalen sechseinhalbminütigen Sequenz versucht sie Vergebung zu erlangen, was ihr jedoch von beiden versagt wird.

Mit Blick auf die filmische Umsetzung ist die gesamte Interaktionssequenz, die zuerst nur zwischen den beiden Schwestern und später in der Dreierkonstellation stattfindet, sehr spannungsreich. Wie auch in den bereits vorgestellten Filmszenen arbeitet die Kameraführung stark mit Schuss-Gegenschuss- und Overshoulder-Perspektiven, was das Publikum dazu einlädt, die Perspektive der jeweiligen Protagonist(inn)en einzunehmen. Mitunter geht die Kamera jedoch auch in die Beobachterperspektive ohne spezifisches Identifikationsangebot. Groß-Einstellungen werden sparsam verwendet; häufiger kommen Nah-Aufnahmen oder amerikanische Einstellungsgrößen zum Einsatz. Ersatzweise

werden die zur Identifikation vorgesehenen Bildausschnitte scharf mit geringer Schärfentiefe fokussiert. Im Unterschied zu den vorgängigen Filmbeispielen wird die Sequenz, die im Übrigen doppelt so viel Zeit in Anspruch nimmt, nicht durch parallel ablaufende Handlungsstränge und den damit verbundenen Wechsel zwischen Schauplätzen unterbrochen. Die Szene wirkt dadurch dichter und schwerer.

Bemerkenswert ist zudem das Bewegungsspiel der Darstellenden innerhalb der Interaktion. Die Kamera vollzieht die schwerwiegende Entfremdung der Charaktere nach, indem sie durch den verstärkten Einsatz von Profil-Einstellungen die Abwendung der Interaktionspartner voneinander suggeriert. Vor allem das Mimenspiel von Cecilia und Broiny erweckt den Eindruck großer Aufgewühltheit und Anspannung. Cecilia scheint zwischen Zurückweisung, Verlegenheit und Mitleid zu schwanken, Broiny zwischen dem Bedürfnis nach Klärung, Scham, Hoffnung und Verzweiflung. Keira Knightley spielt die Cecilia anfangs mit verhärteten Gesichtszügen und häufig direktem Blickkontakt mit Broiny, der bisweilen durch das verlegene Senken des Blickes unterbrochen wird. Dies kann als Unbehagen mit der Situation gedeutet werden. Einmal scheint sie sich einen Ruck zu geben, die Züge werden weicher und aus Broinys Perspektive geht sie auf Romola Garai zu, der ein freudiges Erstaunen geradezu ins Gesicht geschrieben ist. Dieses Erstaunen schlägt jäh um in enttäuscht-resigniertes Niederschlagen des Blickes als Cecilia an ihr vorbei hin zu einem kochenden Wassertopf strebt. Nachdem Robbie die Szene betreten hat, kommt Broinys Verrat zur Verhandlung, wobei Robbie zunehmend in Rage gerät und letztlich beinahe auf die Besucherin losgeht. Von Cecilia beruhigt initiiert er eine kompensatorische Wendung, in der das Paar von Broiny die von ihr ohnehin zuvor angebotene familienöffentliche Richtigstellung einfordert. Der Übergang in die Aushandlung erfolgt, indem sich die zunächst stehenden Protagonist(inn)en um den Esstisch gruppieren, wobei sich die beiden Frauen setzen. Nach dem Diktat der Vorgehensweise durch Robbie wendet sich dieser vom Tisch ab. Broiny erhebt sich und wiederholt unter Tränen, wie leid es ihr tue, aber Robbie bleibt abgewandt, fordert erneut die Richtigstellung und dass Broiny Cecilia und ihn künftig in Ruhe lassen möge.

Auch wenn in der Sequenz ausdrücklich keine Vergebung gewährt wird, erhält Broiny die Möglichkeit, ihr Tätertrauma durchzuarbeiten. Versöhnung im Sinne der Ermöglichung einer Fortführung der Beziehung findet nicht statt. Erst im sich nun anschließenden dritten Abschnitt des Filmes wird die unerbittliche Situation aufgelöst: Die ganze Szene ist eine fiktive Konstruktion der betagten Broiny, die sich bei ihrem Versuch das Vergangene in einer Erzählung zu verarbeiten, bewusst für diese fiktionale Wendung entscheidet. Tatsächlich sei zum

Zeitpunkt der fiktiven Begegnung Robbie bereits im Krieg verstorben und Cecilia bei einem Bombardement ertrunken gewesen.[17]

Auch wenn sich die Konstruktion der Szene als fiktiv erweist, geht das Publikum von einer erzählerisch authentischen Sequenz aus. Die Darstellung ist an keiner Stelle unglaubwürdig. Man sieht ein Ersuchen um Verzeihung unter schwierigen Bedingungen, da das Paar Cecilia und Robbie akut unter der Situation leidet, in die es durch den Verrat von Broiny gebracht wurde. Entsprechend ist auch der Ausgang der Initiative von Broiny von vornherein ungewiss. Cecilia und Robbie spielen das von Broiny initiierte Ritual mit großem Widerwillen mit – ihr Ersuchen ist sachlich und emotional entwaffnend. Dies zeigt sich an den Bewegungen der Körper zueinander: Broiny steht immer wieder offen zum Raum beziehungsweise ›öffnet‹ sich vor allem gegenüber ihrer Schwester. Das unerwartete Hinzutreten von Robbie wendet die Situation in ein emotionalisiertes Bedrohungsszenario, das in der Dreierkonstellation ebenfalls durch die Offenheit und Angreifbarkeit Broinys aufgelöst werden kann. Das Paar als starke und auf sich bezogene Einheit stabilisiert sich und gibt der Abbitte Leistenden die Gelegenheit das zu bekommen, was sie will: eine rituell – und in diesem Fall rationalisierend – vollzogene Anerkennung ihrer Initiative.

4.4 Versagtes Verzeihen infolge eines polizeilichen Ermittlungsfehlers

Das vierte Beispiel für eine Interaktion im Kontext des Verzeihens liefert die 2016 erstmals ausgestrahlte Folge *Und vergib uns unsere Schuld* aus der deutschen Fernsehkrimi-Reihe *Polizeiruf 110*. Regie bei dieser Produktion des Bayerischen Rundfunks führte Marco Kreuzpaintner, in der Hauptrolle des Kommissars Hanns von Meuffels ist Matthias Brandt zu sehen. Seine schweigende Partnerin in der betreffenden Szene ist Margarete Tiesel in der Rolle der Lisa Haffling. Die Geschichte beginnt mit dem Auftauchen eines Mannes, der einen vor Jahren begangenen Mord gestehen will, für den jedoch ein anderer verurteilt worden war. Kommissar v. Meuffels unternimmt zunächst alles, um nachzuwei-

17 In der filmischen Konstruktion der Szene gibt es eine ganze Reihe von Momenten, die symbolhaft auf diese Fiktion innerhalb der Fiktion hinweisen. So sieht Broiny bei einem betrübten Blick durchs Fenster eine alte Frau einen Puppenkinderwagen vorbeischieben, was als Bezug zu dem unbewältigten Problem aus ihrer Kindheit gedeutet werden kann. Für die interaktionistische Rekonstruktion sind diese im Zusammenhang des Filmverstehens sicherlich relevanten Informationen von nachrangiger Bedeutung.

sen, dass das Geständnis falsch ist. Im Fortgang der Dinge muss er jedoch einräumen, einen Ermittlungsfehler begangen zu haben. Der Irrtum wiegt besonders schwer, da sich der unschuldig Verurteilte in der Haft das Leben genommen hat. Als jeder Zweifel ausgeschlossen ist, begibt sich der Kommissar zur Mutter des verstorbenen Häftlings, um ihr seinen Fehler zu gestehen. In der knapp zweiminütigen Szene wird weder um Verzeihung gebeten noch verziehen; allerdings kommt das Geständnis einer Abbitte gleich. Matthias Brandt spielt einen völlig erschütterten Kommissar; die Kamera arbeitet auch hier mit Nah-Einstellungen und Totalen. Das Eingeständnis seines fatalen Fehlers kommt dem Kommissar sichtlich schwer über die Lippen. Sein Blick ist meist gesenkt, wandert unstet über den Boden; nur in dem Moment, in dem er sein Bedauern äußert, sucht er kurz und verschämt Blickkontakt. Nachdem er geendet hat, erhebt sich Lisa Haffling und steht mit tränenumflortem Blick an neben ihrem Platz. Es sieht danach aus, als würde sie damit die Interaktion beenden und den Kommissar entlassen. Prompt verlässt dieser den Raum. Lisa Haffling setzt kurz an, sich ihm noch einmal zuzuwenden, hält jedoch inne und kehrt zurück in ihre Ausgangsposition, den Blick in die Ferne gerichtet.

5. ERGEBNISSE UND SCHLUSS

Das schlechte Gewissen als Tätertrauma ist ein machtvoller Aspekt mikrosozialer Gedächtnisse. Die Stufenfolge des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens stellt die hierzu korrespondierende zivilisatorische Praxis dar. Goffman hat richtig erkannt, dass es sich hierbei um eine Korrekturchance im Hinblick auf den ›natürlichen‹ Lauf der Dinge in sozialen Beziehungen handelt. Erfolgt diese Korrektur im Modus des Verzeihens und Versöhnens, kann dem Erinnern der persistente Stachel gezogen werden. Sowohl der Verzeihende als auch der, dem verziehen wurde, erhält Absolution hinsichtlich seines durch das Kollektivbewusstsein geprägten Gewissens.[18] Die Absolution entbindet ihn von der Pflicht, sich und anderen ein in der Vergangenheit verübtes oder erfahrenes Unrecht nachzutragen. Versöhnung ist in diesem Zusammenhang eine Steigerungsform, da sie mit der Bekräftigung der Fortsetzung einer ehemals gestörten Beziehung verbunden wird. Begreift man Gedächtnis als vergangenheitsvermittelten Generator handlungsleitenden Wissens (vgl. Dimbath 2016), geraten Verzeihen und Versöhnen zu kognitiven Strategien der Gedächtniskontrolle. Deren Grenzen

18 Dieses Motiv geht auf Émile Durkheims (1996) Konzept des Kollektivbewusstseins zurück.

variieren jedoch von Fall zu Fall, denn dass selbst die wechselseitige Übereinkunft über die Deutung einer problematischen Vergangenheit jede Spur von Misstrauen aufzuheben vermöge, muss dem Bereich des Hoffens überlassen bleiben.

Soziologisch von Interesse ist nun zunächst, welcher Ordnung die Interaktionen in solchen Situationen der Erinnerungskorrektur unterliegen. Vielleicht könnte man hier im Sinne Goffmans von einem ›Rahmen‹ der Abbitte sprechen, der in Form eines Interaktionsrituals vollzogen wird. Die Filmszenen weisen hierbei alle in dieselbe Richtung. Ihnen ist zu entnehmen, dass das Ritual offenbar vorsieht, dass das Ersuchen um Anhörung und Verzeihen immer vom Verursacher der Störung, also vom ehemaligen Täter ausgehen muss. Formal notwendige Bestandteile seiner Initiative sind, ganz im Freud'schen Sinn, das Erinnern sowie die narrative Wiederholung des angerichteten Unheils in Verbindung mit einer einseitigen Verantwortungsübernahme und spezifischen leibgebundenen Kundgaben. Der reuige Täter signalisiert ein sehr behutsames und seriöses Vorgehen. Dies zeigt sich in seinem ernsten Gesichtsausdruck und seinen herantastenden Blickkontakt, der immer wieder von einem Senken des Blickes zu Boden unterbrochen wird – eine Geste des Trauerns, des Bedauerns, der Scham und der Unterordnung.

Es obliegt nun dem Adressaten der Abbitte, dem Opfer, diesem Ansinnen nachzugeben oder zu zögern. Die Ordnung des Rituals sieht vor, dass er sich zieren oder sogar völlig verweigern kann. Im Fall der Öffnung in Richtung Versöhnung reagiert es mit mildernden Gesten wie zum Beispiel einem Lächeln oder einem Ausdruck des Vergebens. Im Fall der Verweigerung kommt es zu Signalen der Abwendung oder der Provokation – etwa durch harte, feste, verbitterte Blicke und durch Schweigen. Dies kann den Täter zu stärkerem Bemühen und deutlicheren Demutsbekundungen auffordern oder seine Initiative so zurückweisen, dass er sich zurückziehen muss.

Bemerkenswert ist jedoch, dass die Interaktion nicht erst durch eine Versöhnungsgeste des Opfers gelingt, sondern bereits durch dessen Anzeige, die Abbitte zur Kenntnis genommen zu haben. Gleichgültig, wie lange sich die Interaktion hingezogen hat, gewinnt der Abbittende, sofern er es nicht auf Versöhnung und die Wiederherstellung der Beziehung angelegt hat, die Chance, sich selbst zu verzeihen und sein schlechtes Gewissen – sein Tätertrauma und die mit diesem verbundenen Heimsuchungen – zu bearbeiten. Am Ende dieses Vorgangs kann dann das heilsame Vergessen der emotional belastenden Erinnerung stehen. Das Interaktionsritual des Verzeihens erscheint vor dann als funktional für den Täter mehr noch als für das Opfer oder die Beziehung zwischen beiden.

Aus gedächtnistheoretischer Sicht handelt es sich unter anderem um Gedächtnisse der Interaktionsordnung und mit ihnen verbundene Momente von Körpergedächtnissen. Der Film nutzt dieses vergangenheitsbezogene Wissen für die von ihm vermittelten Narrative: Das Publikum versteht infolge der filmisch-fiktionalen Interaktionen auch deren Konsequenzen. Die kleine Winnie wird den erwachsenen Dave künftig nicht mehr heimsuchen. Spiderman muss keine weiteren Angriffe des Sandmans mehr gewärtigen und kann auch davon ablassen, ihn als den Mörder seines Onkels zur Rechenschaft ziehen zu sollen. Die jugendliche Broiny würde, hätte die Szene in der narrativen Realität des Films stattgefunden, nicht mehr unter dem unausgesprochenen Verrat leiden und der Kommissar hat sich das Eingeständnis seines Irrtums ›von der Seele geredet‹.

Indem das Filmpublikum diese strukturähnlichen Sequenzen entsprechend deutet, bestätigt sich die rituelle Form des Ablaufs einer Abbitte-Interaktion. Der Film wirkt somit selbst in seiner notgedrungen lückenhaft-fiktionalen Darstellung als soziales Gedächtnis, wenn nach dem Filmerlebnis jede(r) Betrachter(in) ein wenig besser weiß, wie es zugehen muss, wenn um Verzeihung gebeten wird.

LITERATUR

Abbt, Christine (2016): *›Ich vergesse‹ Über Möglichkeiten und Grenzen des Denkens aus philosophischer Perspektive*. Frankfurt/Main: Campus.

Allemand, Mathias/Steiner, Marianne (2010): Verzeihen und Selbstverzeihen über die Lebensspanne. Gegenwärtiger Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie 42(2)*: S. 63–78.

Argyle, Michael (1979): *Körpersprache und Kommunikation*. Paderborn: Junfermannsche Verlagsbuchhandlung.

Bienk, Alice (2008): *Filmsprache. Einführung in die interaktive Filmanalyse*. Marburg: Schüren-Verlag.

Dimbath, Oliver (2013): Methodologischer Voyeurismus. Überlegungen zu einer Neuausrichtung soziologischer Filmanalyse, *Soziale Welt 64(4)*: S. 401–415.

Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*. Konstanz: UVK.

Dimbath, Oliver (2016): Wissen als Erinnerung? Erinnern als Moment des deklarativ-reflektorischen Gedächtnisses, in: Jürgen Raab/Reiner Keller (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum*

1. Sektionskongress der Wissenssoziologie. Weinheim: Beltz Juventa, S. 274–284.

Dimbath, Oliver/Kinzler, Anja (2013): Wie sozial sind Gespenster? Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem unheimlichen Phänomen, *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität 3*: S. 52–62.

Dimbath, Oliver/Klaes, Matthias S. (2014): Die Vielfalt nutzen. Überlegungen zu einer methodologischen Profilierung der soziologischen Filmanalyse, in: Martina Löw (Hrsg.): Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses des Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund. 2 Bde. Frankfurt/Main: Campus, S. CD-ROM.

Dimbath, Oliver/Klaes, Matthias S. (2016): Interaktionszentrierte Filmanalyse als quasi-naturalistische Forschung, in: Carsten Heinze/Alexander Geimer/Rainer Winter (Hrsg.): *Filmsoziologie (Arbeitstitel)*. Wiesbaden: Springer VS (im Erscheinen).

Duden (2002): *Duden – Das Bedeutungswörterbuch*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Durkheim, Émile (1996): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Flaßpöhler, Svenja (2016): *Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Freud, Sigmund (1914): Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: Sigmund Freud (Hrsg.): *Studienausgabe*, Band III: Psychologie des Unbewußten. Frankfurt/Main: Fischer, S. 205–215.

Giesen, Bernhard (2004): The Trauma of the Perpetrators. The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity, in: Jeffrey C. Alexander et al. (Hrsg.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 112–154.

Goffman, Erving (1974): *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hall, Julie H./Fincham, Frank D. (2005): Self-forgiveness: The stepchild of forgiveness research, *Journal of Social and Clinical Psychology 24*: S. 621–637.

Hegge, Elisabeth/Ochsmann, Randolph (2000): Gedanken über das Verzeihen: http://www.logotherapie-mainz.de/download/HeggeOchsmann_Verzeihen.pdf (Zugriff am 15.09.2016).

Hickethier, Knut (2001): *Film- und Fernsehanalyse*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Korte, Helmut (2004): *Einführung in die systematische Filmanalyse*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Lau, Christoph/Wehling, Peter/Dimbath, Oliver (2011): Therapeutisches Vergessen. Auf dem Weg zur Technisierung des Vergessens?, in: Oliver Dimbath/Peter Wehling (Hrsg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*. Konstanz: UVK, S. 317–338.

McCullough, Michael E./Witvliet, Charlotte V. O. (2002): The psychology of forgiveness, in: Snyder/Lopez (Hrsg.): *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford University Press, S. 446–458.

Meier, Christian (2010): *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München: Siedler.

Simmel, Georg (1999): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Vergebungsfiktionen

Zur Konstruktion fragiler Vergemeinschaftung im Kontext sozialen Vergessens

SONJA FÜCKER

1. EINLEITUNG

Im umgangssprachlichen Sinne ›braucht Vergebung Zeit‹, um erfahrenes Unrecht verarbeiten zu können. Zeit, die zwischen einer erlittenen Verletzung und der Wiederherstellung oder dem Neubeginn von gestörten Beziehungsverhältnissen liegt. Sie ist ein notwendiger Bestandteil von Vergebungsprozessen und konturiert die Authentizität von Nachsichtgesten. So schenken wir jemandem, wer im direkten Anschluss an ein erlittenes Unrecht vergibt, keinen Glauben und bewerten frühzeitig angebotene Vergebungsakte als unangemessen. In diesem Kontext gilt im Anschluss an Georg Simmel, dass das »Tempo der Versöhnung, des ›Vergebens und Vergessens‹ von großer Bedeutung für die strukturelle Weiterentwicklung des [Beziehungs-, S. F.] Verhältnisses ist« (Simmel 1968: 253). Mit dieser Sichtweise auf die zeitliche Struktur der Vergebung führt er fort, dass ebenso »wie man nicht zu schnell lernen darf, wenn das Gelernte uns bleiben soll, darf man auch nicht zu schnell vergessen, wenn das Vergessen seine soziologische Bedeutung ganz entfalten soll« (Simmel 1968: 253).

Mit seinen Überlegungen zu den notwendigen Zeitspannen, die zwischen dem Erleben eines Krisenereignisses und einem Vergebungsangebot liegen müssen, weist Simmel auf einen gedächtnisspezifischen Vorgang hin. Die Vergebung wird *en passant* mit dem Vergessen in Bezug gesetzt. Simmels sozialtheoretische Überlegung findet auch Ausdruck in der alltäglichen Lebenswelt. So verweist man im Alltagsjargon beispielsweise mit der Wendung »Alles ist

vergeben und vergessen«[1] darauf, dass das Vergessen eine von der Vergebung nicht trennbare Begriffsfigur darstellt. Gleichermaßen wird das Vergessen im idiomatischen Sprachgebrauch auch als Konterpart der Vergebung begriffen, insofern zwar »vergeben, aber nicht vergessen«[2] werden kann. Das ›Loswerden‹ von Erinnerungen wird folglich entweder als integraler Bestandteil des Vergebens betrachtet oder als antagonistische Bezugsgröße. In den beiden unterschiedlichen Perspektiven zum Zusammenhang zwischen ›Vergeben‹ und ›Vergessen‹ markieren sich konträre normative Zuschreibungen, wie mit im Gedächtnis abgelagerten Krisenerfahrungen umzugehen ist, die den Anlass für mögliche Vergebungsakte bieten. Während mit der idiomatischen Gleichstellung des ›Vergebens und Vergessen‹ das gewünschte ›Loswerden‹ einer Krisenerfahrung gegenüber deren Bewahrung im Gedächtnis privilegiert wird, wertet die polarisierende Wortverbindung das Auslöschen erlittener Vergangenheit im Vergleich zum erinnernden Erhalt ab.[3]

Mit dem Primat des Vergessens ist im Vergebungsterrain eine Problematik verbunden, die es näher zu beleuchten gilt. Das Idiom des ›vergessenden Vergebens‹ artikuliert eine vermeintlich untrennbare Synthese zwischen Handlungsdispositionen (Vergeben) und Bewusstseinsvorgängen (Vergessen). Es unterstellt, dass negative Konflikterfahrungen durch Vergebungsakte aus dem Gedächtnis von Betroffenen – quasi mechanisch – ›*gelöscht*‹ werden. Das Vergessen erlangt darin einen positiven, d. h. therapeutischen Bedeutungsakzent[4], indem es als Mechanismus zur Überwindung einer »Selbstblockierung« (Luhmann 1998: 579) des psychischen Systems dient und damit Handelnde verletzende und letztlich krisenauslösende Ereignisse überwinden lässt. Während in der Psycho-

1 Die äquivalente Anordnung des Begriffspaars findet sich bspw. in dem prominenten Dekret des ›immerwährenden Vergessens und Vergebens‹ zur Beendigung des Dreißigjährigen Krieges im 1648 beschlossenen Westfälischen Frieden: »perpetua oblivio et amnestia«. Als zwar religiös-politischer Diskurs erhält die Wendung auch Einzug in das kulturelle Alltagsgedächtnis.

2 Die Wendung findet sich z. B. in populärkulturellen Quellen wie Songtexten (z. B. von Bushido oder Helene Fischer) wieder.

3 In den sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen erlebten theoretische Ausarbeitungen zum Vergessen auch erst seit dem letzten Jahrzehnt wieder eine Konjunktur. Davor zeichnete sich – geprägt von gedächtnispolitischen Diskursen – tendenziell eine Stigmatisierung des ›Vergessens‹ ab, das im Sinne einer normativen Benachteiligung dem Erinnern entgegengesetzt wurde (Connerton 1989).

4 Wie z. B. in kollektiven erinnerungspolitischen Diskursen im Kontext von Postkonfliktgesellschaften.

analyse mit solchen Konnotationen rund um das Vergessen Vorgänge psychischer ›Verdrängung‹[5] adressiert sind, wird darunter in der christlichen Beichte die priesterliche Absolution und in der neurowissenschaftlichen Forschung das »abrufinduzierte Vergessen«[6] verstanden. Neben diesen verschiedenen ›funktionalen‹ Implikationen entfaltet das Vergessen im Feld des Vergebens aber eine bereits angedeutete Problematik, die schon in die Kritik von Friedrich Nietzsche gelangt ist. Sie beinhaltet im Wesentlichen den Hinweis auf die Verzerrung der etymologischen Wortprägungen, die mit dem Begriffsnetz des ›Vergebens und Vergessens‹ erzeugt wird. Unmöglich ist das Vergessen von negativen Erfahrungen in Kontexten der Vergebung aus Nietzsches Sicht nämlich, wenn es als mechanischer Prozess verstanden wird, indem soziale Krisenereignisse durch ein ›Vergessen‹ ihrer Bedeutung bewältigt werden und damit nicht das Vergeben von Fehltaten, sondern – *ex negativo* – ›Schuldvergeben‹ ins Zentrum des Geschehens rückt (Nietzsche 2009 [1887]). Mit einem solchen Vergessenskonzept werden Verursacher von Krisensituationen nicht nur von ihrer Schuld ent*lastet*, wie es das Vergeben vorsieht, sondern darüber hinaus von ihrer Schuld ent*bunden*.

Eine solche Sichtweise auf Vergebung verdeutlicht, dass ihre Aufgabe nicht in einem vergessenden *Löschen* von Schuld bestehen kann. Um ihrer Funktion, soziale Bande trotz erfahrener Ungerechtigkeit wiederherzustellen, gerecht zu werden, muss sie darauf beschränkt sein, auf die *Tilgung* jener Schuld – d. h. auf Sanktionen wie Rache und Vergeltung – und damit auf die Praktizierung sozialer Reziprozität zu verzichten[7]: »Keine That wird dadurch, daß sie bereut wird, ungethan; ebensowenig dadurch, daß sie ›vergeben‹ oder daß sie ›gesühnt‹ wird« (Nietzsche 1970 [1887]: 181). Nietzsches programmatische Kritik zeigt im Kern, dass das Vergessen erst dann ein Bestandteil der Vergebung werden kann, wenn die Erinnerung an Konflikterlebnisse, die das Vergeben auf den Bewusstseins-

5 Neurologisch ist Verdrängung als »Abrufblockade« von Erinnertem zu verstehen (Markowitsch 2001: 237). Informationen sind im Gehirn weiterhin existent, der Zugriff auf sie ist aber durch biochemische Prozesse unterbunden, z. B. durch einen veränderten Hirnstoffwechsel wie der vermehrte Ausstoß von Stresshormonen.

6 Das so genannte *retrieval-induced forgetting* ist als eine bewusstseinsbeeinflussende Technik des intentionalen Vergessens zu begreifen. In dem Verfahren wird das Vergessen bestimmter Wissensbestände durch aktives Erinnern evoziert, so wie zum Beispiel das Erinnern an die derzeitige Telefonnummer die alte Telefonnummer in den Hintergrund der Gedächtnisspeicher geraten lässt.

7 Die Vergebung ist dementsprechend als »Geste« zu verstehen »die jeder Logik der Interaktion, jedem Kausalitätsnetz entzogen ist« (Hénaff 2013: 183).

plan von Betroffenen bringt, in einen neuen und vor allem positiven Erfahrungs- und Bedeutungszusammenhang gesetzt wird. Unter Voraussetzung dieser Bedingungen betrachtet er die Vergesslichkeit als wirksames Mittel gegen erfahrenen Schmerz und empfundenes Leid, indem »nur was *nicht* aufhört weh zu thun, im Gedächtnis [bleibt, S.F.]« (Nietzsche 2009 [1887]: 292, Hervorh. i. O.)

Im Kontext der kontroversen Bedeutungskonturen, die das Vergessen im Terrain der Vergebung beansprucht, widmet sich der vorliegende Beitrag anhand von Ergebnissen einer qualitativen Studie der Frage, was für Formen des ›Vergessens‹ in Abgrenzung zu theoretisch-konzeptuellen Perspektiven in *lebensweltlichen* Prozessen der Vergebung beobachtbar sind und welche Bedeutung ihnen zukommt. Um Gedächtnisvorgänge von vergebenden Akteuren in den Blick nehmen zu können, bedarf es einer Analyse, die das subjektive Erfahren Betroffener zum Ausgangspunkt nimmt. Ziel des Beitrags ist es anhand solcher Erfahrungsweisen einerseits zu rekonstruieren, welche *Strategien des Vergessens* Opfer sozialer Transgressionen[8] zur Bewältigung von emotional belastenden Erfahrungen im Feld des Vergebens und Verzeihens einsetzen, die in der Regel ein breites Spektrum negativer Gefühle – wie Ärger, Wut, Empörung und Enttäuschung und Traurigkeit hervorrufen. Und andererseits gilt es anhand der empirischen Befunde nachzuzeichnen, wie Handelnde solche Formen des ›vergebenden Vergessens‹ als Bewältigungsstrategie von Krisenerfahrungen *deuten*.

Anhand der Studienergebnisse wird in dem Beitrag gezeigt, wie Interaktionen zwischen Verfehlern und Opfern Formen des Vergessens prägen und den Grundstein für gelingende Vergebungsprozesse legen. Argumentiert wird in der Analyse, dass die Konstruktion gemeinsamer Deutungsräume mit Verfehlern Opfern die Bewältigung von störenden Vergangenheitsfragmenten und negativen Gefühlserfahrungen in einem Modus des Fremdverstehens ermöglicht. Die daraus abgeleitete These lautet, dass diese kommunikativ hergestellten Verständigungsprozesse den nachsichtigen Umgang mit dem Fehlverhalten anderer als einen Vorgang sozialen ›Vergessenmachens‹ erkennbar machen.

Im Folgenden wird in dem Beitrag zunächst ein Überblick über die Forschungsliteratur zum ›Vergessen‹ im Kontext des Vergebens und Verzeihens gegeben, um anschließend das methodische Vorgehen der Studie in groben Zügen als Einleitung in die empirische Datenanalyse vorzustellen. In der Ergebnisdarstellung wird in Anlehnung an das Forschungsprogramm der phänomenologischen Wissenssoziologie (vgl. Berger/Luckmann 2013 [1980]; Schütz/Luck-

8 Transgressionserfahrungen sind in dem hier interessierenden Kontext zu begreifen als soziale Devianzbereiche erlebter Kränkungen, Verletzungen und Demütigungen, die sich in alltagsweltlichen sozialen Konfliktbereichen vollziehen.

mann 2003) das Interaktionsgeschehen aus der Sicht von VergeberInnen in den Blick genommen, das eine Schlüsselrolle für die Rekonstruktion von Vergessensprozessen im Terrain der Vergebung einnimmt. Zu diesem Zweck wird gezeigt, dass die interaktive Herstellung eines intersubjektiven Deutungsraums der Konfliktverläufe bei Opfern eine Neu- bzw. Umdeutung von sozialen Transgressionserfahrungen ermöglicht und in deren subjektiven Gedächtnisarchitektur als ein Vorgang ›sozialen Vergessenmachens‹ zu begreifen ist. Für Betroffene entfaltet sich in einem solchen Vorgehen die Möglichkeit, erlittenes Fehlverhalten anderer durch die Schaffung eines neuen Wirklichkeitshorizonts zu bewältigen, mit dem auch andere (emotionale) Erfahrungen erzeugt werden. Der Beitrag schließt mit der Überlegung, dass Vergebungsprozesse, die auf Vorgängen von kommunikativ hergestelltem Vergessen basieren, die Eigenlogik[9] der Vergebung durch die positive Umdeutung von Fehlverhalten und damit durch die Auflösung von Schuldverhältnissen aufheben. Auf Basis der im Beitrag diskutierten Analyseergebnissen wird die Annahme formuliert, dass die gegenwartskulturellen Spielräume der Vergebung damit weniger stabile – neue oder wiederhergestellte – (Beziehungs-)Ordnungen fördern, sondern vielmehr brüchige Beziehungsgefüge hervorbringen.

2. ZUM ZUSAMMENHANG VON VERGEBEN UND VERGESSEN AUS GEDÄCHTNISSOZIOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Vergessen werden kann nur, was man einmal gewusst, gelernt oder ge- bzw. erlebt hat. Mit dieser basalen Einordnung zur Beschaffenheit des Vergessens gilt es zunächst festzuhalten, dass die Funktion des Vergessen darin besteht, eine Distanz zum Erinnerbaren herzustellen, also »die Spur dessen, was man gelernt oder gelebt hat, auszulöschen« (Ricœur 1998: 131). Demnach lässt sich als erster Definitionsversuch an dieser Stelle das Vergessen als »Verlust, das Verblassen oder auch das Verdrängen von etwas *bereits Gewusstem*« (Dimbath/Wehling 2011: 17, Hervorh. i. O.) konturieren. Doch ein solcher Vergessensbegriff birgt für den hier interessierenden Gegenstand gewisse Probleme in sich, die bereits weiter oben skizziert wurden und im Folgenden anhand unterschiedlicher Per-

9 Diese besteht darin, dass neue soziale Bande durch den Verzicht auf die Sanktionierung von Fehlverhalten geschaffen werden bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Schuldverhältnisse.

spektiven aus der Gedächtnis- und Vergebungsforschung vertiefend aufgegriffen werden sollen.

George Herbert Mead sieht in dem Vergeben *durch* Vergessen die einzige Möglichkeit, erlittenes Fehlverhalten anderer bewältigen zu können: »a person who forgives but does not forget is an unpleasant companion; what goes with forgiving is forgetting, getting rid of the memory of it« (Mead 1934: 170). Doch indem Mead das Vergessen in Prozessen des Vergebens und Verzeihens als vorreflexives ›Loswerden‹ von Erinnerungen skizziert, bringt er es in Zusammenhang mit einem quasi-natürlichen »Schwund des Bewusstseins« (Husserl 2012 [1976]: 45–54). Das Vergessen einer erfahrenen Verletzung, Demütigung oder Ausgrenzung kann aber *a priori* nicht als plötzlicher Verlust von etwas bisher Gewusstem begriffen werden, das einem Nicht-mehr-Einfallen von bestimmten Inhalten des subjektiven Gedächtnisses gleicht. Vielmehr ist anzunehmen, dass das Vergessen im Vergebungsterrain eine *aktive* Tätigkeit oder Leistung erfordert und als ein bewusst zu erzeugender Gedächtnisvorgang zu verstehen ist. Mit der Motivation des Nicht-daran-Denkens oder Nicht-mehr-darauf-zurückkommen-Wollens ist das Vergessen damit an eine bestimmte subjektive Relevanz und ein Vermögen (aber nicht Fähigkeit) von Betroffenen gebunden, mit einer verletzenden Erfahrung umzugehen. Eine solche *aktive* Gestaltung ist unter Rückgriff auf die (germanisch) etymologische Begriffsbedeutung[10] jedoch *per definitionem* ausgeschlossen, insofern Vergessen auf das »absichtslose Verlieren« (Husserl 2012 [1976]: 45–54) von Gedächtnisinhalten beschränkt ist. Umberto Eco hat dies in einer essayistischen Abhandlung (vgl. Eco 1988) aufgegriffen, in der er die *Möglichkeit* eines unbeeinflussten, d. h. nicht intentionalen Vergessens der *Unmöglichkeit* einer Technik des Vergessens gegenüberstellt. Die Unmöglichkeit des gewünschten Vergessens liegt in erster Linie darin begründet, dass das Vergessen einem Zustand des ›Ausgesetzt-Seins‹ entspricht, den man weder herbeiführen, noch intensivieren oder verbessern kann und der sich dem bewussten Zugriff entzieht. Das Loswerden von Erinnerung entspricht in diesem Kontext einer *ars oblivionalis*, einer Vergessenskunst, die ihren kulturgeschichtlichen Ursprung in der griechischen Antike hat. Geprägt wurde der Begriff von Themistokles, der in der Überlieferung Ciceros aufgrund seines ausgeprägt guten Gedächtnisses den Wunsch äußerte, in der Kunst des Vergessens unterwiesen zu werden[11]: »Auch was ich nicht in der Erinnerung behalten

10 Vgl. Deutsches Wörterbuch, Gebr. Grimm (1991, Bd. 25, Sp.415–424).

11 Zum Vergessenswunsch liefert Jorge Luis Borge eine eindrückliche literarische Vorlage mit seiner Kurzgeschichte »Das unerbittliche Gedächtnis« (Borges 1992 [1939–1944]).

will, das behalte ich; was ich jedoch vergessen will, das kann ich nicht vergessen« (Cicero 2014: 175, dazu auch Weinrich 2005: 25). Das Beispiel verdeutlicht auf einprägsame Weise die Unvereinbarkeit zwischen dem *Vergessenkönnen* und dem *Vergessenwollen* und lässt sich auf den Phänomenbereich der Vergebung übertragen, indem die Begriffsfigur des ›Vergebens und Vergessens‹ als Heuristik des *Vergessenkönnens* verstanden werden will, der die drängende Absicht zum *Vergessenwollen* vorangestellt ist.

Neben den bisher dargelegten Perspektiven zur Schwierigkeit, die das intentionale Vergessen im Vergebungsterrain beinhaltet, bietet sich in Paul Ricœurs Überlegungen zum Vergessen als *sozialer* Prozess eine theoretische Perspektive, welche die Kluft zwischen dem *Vergessenkönnen* und *Vergessenwollen* aufschlüsselt. Ricœur attestiert dem Verzeihen allgemein eine wichtige Funktion für die Bewältigung der Vergangenheit und entfaltet diese Überlegung detailliert anhand von Prozessen des Vergessens (Ricœur 1998: 144). Während er das »Vergessen durch Auslöschung von Spuren« als »leichtes Verzeihen« (*oubli facil)* identifiziert, womit auf das auslöschende Vergessen der Schuldtatsachen abgezielt wird, spricht er von einem »verwahrendem Vergessen« als einem Vorgang des aktiven, sozialen Vergessens, das im weiteren Verlauf des Beitrags noch weiter in Augenschein genommen wird. Dieses soziale Vergessen versteht Ricœur als »schweres Verzeihen« (*oubli dificil*), mit dem nicht die Handlung von Verfehlern vergessen wird, die ein bestimmtes Krisenereignis ausgelöst hat. Vergessen wird nur deren Bedeutung, verbunden mit dem Ziel, das Band der Gegenseitigkeit zwischen den Beteiligten wiederherzustellen. Indem das schwere Verzeihen »die Tragik des Handelns ernst nimmt und auf die Voraussetzungen des Handelns zielt, auf die Quelle des Konflikts und der Verfehlungen, die der Vergebung bedürfen« (Ricœur 1998: 153), ist damit konsequenterweise nicht das Löschen oder »unerbittliche Verschwinden« (Ricœur 1998: 131) von Gedächtnisspuren gemeint, mit dem das Vergessen als ›natürliches Phänomen‹ in Erscheinung treten würde. Vielmehr skizziert er damit eine intentional gelenkte Bewusstseins- und Bedeutungstransformation zur »Heilung des verletzten Gedächtnisses« (Ricœur 1998: 145) von Individuen, die Opfer einer krisenauslösenden Erfahrung geworden sind und deren Erinnerung daran schmerzhaft ist.

Ähnlich wie in Ricœurs Konzept wird in psychologischen Studien das Vergessen in Prozessen des Vergebens und Verzeihens als Fähigkeit interpretiert, Krisenerfahrungen emotional zu bewältigen, indem Akteure nicht nur die kognitive Entscheidung zur Vergebung treffen, sondern auch einen anderen emotionalen Gefühlszustand erlangen (vgl. Lichtenfeld et al. 2015). Und auch Studienergebnisse klinischer Untersuchungen zeigen, dass induziertes Vergessen von Opfern als *Coping*-Strategie zur Wiederherstellung der psychischen Gesundheit

angewendet wird (Cosgrove/Konstam 2008). Das Vergessen wird in diesem Kontext als Wegbereiter verstanden, die Neigung zum ständigen, durch Emotionen verursachten Abruf der Problemsituationen zu verändern. Damit nimmt die Veränderung des emotionalen Erlebens eine zentrale Rolle in Prozessen des Vergessens ein.

Doch was für Vorgänge markieren in solchen Ausprägungen von induziertem bzw. therapeutischen Vergessen ein genuin soziales Vergessen? Deutlich wird mit den Perspektiven auf die erwünschte Bereinigung negativer Gedächtnisinhalte, dass ein soziales Vergessen, wie es Ricœurs versteht, nicht auf die erinnernde Vergangenheit beschränkt sein kann. Das Vergessen beinhaltet auch immer einen Zukunftsentwurf, mit denen das Gedächtnis von emotional belastenden Erfahrungswelten zukünftig befreit werden soll. Nach Ricœurs Modell des sozialen, d. h. »verwahrenden Vergessens« ist Vergebung aus seiner Sicht nicht möglich, wenn damit ein »Vergessen der Tatsachen, die wirklich unauslöschlich sind« verbunden ist; nur in einem »Vergessen ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft« (Ricœur 1998: 155, Hervorh. i. O.) entfaltet sich die einzig denkbare Form des Vergessens in Vergebungsprozessen. Damit attestiert Ricœur dem Vergessen im Feld der Vergebung die Funktion einer ›Zukunfts-Schaffung‹, mit dem zurückliegende negative Erfahrungen bewältigbar werden. Auf diese Weise lenkt er den Blick darauf, dass neben dem Bezug auf einen zurückliegenden Erfahrungsraum, der die erlittenen Krisenereignisse beinhaltet, Vergebungshandlungen auch immer die Erzeugung eines zukünftigen Erwartungshorizonts notwendig machen. In dessen Zentrum steht ein Zukunftsentwurf, der bei Opfern die hypothetische Wiederaufnahme der sozialen Beziehung mit Verfehlern ins Zentrum rückt und das Vergessen als Bedürfnis markiert, ins Bewusstsein eingebrannte Erfahrungen zugunsten neuer loszuwerden.

Wie sich gezeigt hat, wird Vergessen nur in dem Verweiszusammenhang von *vergangenen* und *zukünftig erwarteten* Ereignissen beobachtbar. Dementsprechend lässt sich das Vergessen als eine Revision von Vergangenem durch die Konstruktion einer zukünftigen Handlung begreifen. Um schlussendlich Prozesse des ›Vergebens und Vergessen‹ umfänglich verstehen zu können, muss der Verlauf, der sich zwischen einem Krisenereignis und der Entscheidung, die gestörten Beziehungsgefüge durch ein Vergebungsangebot neu zu ordnen, vollzieht, Bestandteil der Analyse sein. Im Folgenden werden diese Verläufe in der empirischen Datenanalyse als zeitlich einander nachgeordnete Erfahrungsräume in den Blick genommen, womit von Opfern einerseits aus der Erinnerung abgerufene und andererseits umgeschriebene bzw. neu entworfene Gedächtnisinhalte ins Zentrum der Ergebnisanalyse gestellt werden.

3. EMPIRISCHE ERGEBNISDARSTELLUNG

Im Folgenden werden die Befunde der empirischen Analyse zu den Erfahrungsweisen in den Sphären des Vergebens und Verzeihens vorgestellt. In einem ersten Schritt gilt es darzulegen, wie VergeberInnen den Erfahrungsraum von Krisen auslösenden Ereignissen deuten. Dazu wird zunächst das emotionale Erleben von Opfern als Ausdruck von bestimmten Erinnerungsfragmenten in den Fokus der Ergebnisdarstellung gerückt (3.1). Anschließend wird der Blick auf den Erfahrungsraum konkreter Vergebungsprozesse gerichtet. Interaktive Aushandlungsprozesse zwischen Opfern und Verfehlern dienen hier als Analysefolie (3.2), um die Zusammenhänge zwischen dem Vergeben und Vergessen zu rekonstruieren. Die Ergebnisse werden abschließend zu der Diskussion herangezogen, dass die empirische Nachzeichnung von kommunikativ hergestellten Gedächtniskorrekturen Hinweise auf ein gegenwartskulturelles Verständnis von Vergebung geben, die bestimmte Gefahren und Potentiale für Prozesse der Vergemeinschaftung in sich birgen (4.).

Im Rahmen der Studie[12] wurden 31 leitfadengestützte, problemzentrierte Interviews (Wohlrab-Sahr/Przyborski 2008) und zwei Gruppendiskussionen (Kühn/Koschel 2010; Loos/Schäffer 2008) mit VergeberInnen[13] durchgeführt. In Anlehnung an die phänomenologisch ausgerichtete Wissenssoziologie zielte die Erhebung auf die Rekonstruktion von subjektiven Erfahrungsmustern und Sinnzuschreibungen der Befragten ab. Theoretische Perspektiven rund um das Vergebungsphänomen wurden 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. Mit der Orientierung an die methodologischen Techniken und Verfahrensweisen der *Grounded Theory* (Glaser/Strauss 2006 [1967]; Strauss 1996) wird mit der Studie die Entwicklung einer gegenstandsbezogenen Theorie der Vergebung angestrebt. 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 unter der ergänzenden Anwendung von Verfahrensweisen

12 Die Studie wurde im Rahmen meines Promotionsprojekts an der Freien Universität Berlin durchgeführt, in dessen Zentrum die empirische Rekonstruktion von gegenwartskulturellen Bedeutungsweisen der Vergebung steht.

13 In der Erhebung wurden für eine ganzheitliche Erfassung des Untersuchungskontextes auch Personen berücksichtigt, die ein Vergebungsangebot ablehnten oder für unmöglich hielten.

der *Sozialwissenschaftlichen Hermeneutik* (Hitzler/Honer 1997; Soeffner/Hitzler 1994), die eine verdichtende Rekonstruktion der Deutungs- und Handlungsmuster der Befragten ermöglichten.

3.1 ›Gefühlte‹ Erinnerungen in den Spielräumen der Vergebung

Handlungsentwürfe, mit denen eine zukünftige Vergebungshandlung beabsichtigt wird, sind ohne den Rückgriff auf einen bereits vergangenen Erfahrungszusammenhang nicht möglich (vgl. Godbout/Caillé 1998; Griswold 2007). Das Erinnern an zurückliegende Erfahrungen zeigt sich neben den hier interessierenden Formen des Vergessens damit als konstitutiver Bestandteil von Vergebungsprozessen. Für diese in der Vergangenheit liegenden Erfahrungen drängt sich der Zusammenhang zwischen dem Gedächtnis und bestimmten Emotionen auf, die im Zuge sozialer Transgressionen wie dem Verrat in Freundschaften, dem Betrug in Partnerschaften oder Täuschungsmanöver unter Kolleginnen und Familienmitgliedern auftreten. Soziale Krisenereignisse dieser Art, die von Betroffenen in der Regel als verletzend empfunden werden, verfestigen sich als »persistente Erinnerungen« (Dimbath/Heinlein 2015: 93 ff.), die »unerwartet und ungewollt ins Bewusstsein kommen« (Dimbath/Heinlein 2015: 93 ff.) und vor allem emotional belastend sind. Die Bedeutung von Emotionen für vergebungstypische Erinnerungsprozesse manifestiert sich bei Betroffenen in der Artikulation von bestimmten Gefühlsempfindungen. Sie sind im Bewusstsein als verletzende Negativerfahrung gespeichert, indem man sich durch das Fehlverhalten anderer »gekränkt« [FK_1][14], »zornig« [IT_1], »wütend«, oder »enttäuscht« [GB_1] fühlt und »Ohnmachtsgefühle« [GW_1] hat, die allgemein als »schmerzhaft« [AG_1] empfunden werden. Solche durch Konfliktsituation auftretende Empfindungen sind als erinnerte Erfahrungsinhalte zu begreifen, die immer wieder auf den Bewusstseinsplan rücken, »obwohl wir sie verzweifelt aus unseren Gedanken zu verbannen suchen« (Schacter 2005: 258). Dass man sich der Willkür solcher ›gefühlten‹ Erinnerungen nicht entziehen kann, artikuliert eine Respondentin anhand der emotionalen Sprengkraft, die jene Gefühlsempfindungen auslösen können: »Sie sehen irgendwas, eine Situation und das erinnert Sie an irgendwas und dann ist die ganze *Wucht* wieder da, ja?« [CA_1]. Die Wahrnehmung der emotionalen Kräfte, die solche Erinnerungsfragmente beinhalten, sind bei der Sprecherin begleitet von der Einsicht, dass sie als unerwünschte Gefühlsempfindungen nicht einfach aus dem Gedächtnis ›ausschließ-

14 Hierbei handelt es sich um empirische Zitate aus der Datenanalyse bzw. die anonymisierte Kenntlichmachung von InterviewpartnerInnen.

bar‹ sind: »Und man will natürlich auch eigentlich nicht hasserfüllt und rachsüchtig oder irgendwie mit diesen ganzen negativen Dingen. Das, das will man eigentlich nicht sein, aber man ist es eben doch« [CA_2].

Die Sprecherin fühlt sich den affektiven Empfindungen von Hass und Rachegefühlen unwillkürlich ausgesetzt. Sie werden von ihr als unkontrollierbare Erinnerungsfragmente einer erlebten Krisensituation wahrgenommen, die zudem ein negatives Selbstbild erzeugen, indem »man natürlich ein guter Mensch sein will und man will alles richtig machen« [CA_3]. Die unerbetenen Gefühle stehen ihren Vorstellungen von moralischer Selbstintegrität im Hinblick darauf, was einen »guten Menschen« ausmacht, entgegen und verursachen letztlich einen Gewissenskonflikt zwischen dem *Sein* und dem *Seinwollen*. Damit tritt neben den subjektiv ›gefühlten‹ Erinnerungen an Krisen auslösende Transgressionserfahrungen eine weitere Erinnerungsspur auf den Plan, die in Vergebungsprozessen relevant ist.

Das, was von Opfern als Versatzstücke von Transgressionsereignissen erinnert wird, hängt, wie bisher gezeigt wurde, immer zunächst von subjektiven Erfahrungsinhalten im Zuge erlebter Krisensituationen ab. Als Gefühlsempfindungen verfestigen sich diese Erfahrungsbereiche im Gedächtnis von Betroffenen und finden als erlebte Erinnerungen Ausdruck im aktuellen Bewusstsein in der Gegenwart. Neben der Eindeutigkeit, mit der negative Gefühlsempfindungen im Vergebungsfeld mit dem Individualgedächtnis von Betroffenen in einem Zusammenhang stehen, sind sie als unwillkommene Erinnerungsfragmente aber nicht ohne den Einbezug sozialer Wissensrepertoires verstehbar. Das affektive Empfinden von Wut, Ärger und Empörung ist auch immer durchdrungen von einem sozial geformten Wissen, das moralisches bzw. soziales Fehlverhalten anzeigt und dessen Abruf als »gefühlte Bewertung« (Adloff 2013: 97) Ausdruck bei Betroffenen findet. So kann bspw. der Liebesbetrug des Partners oder das illoyale Verhalten von Kollegen erst durch den Abruf gesellschaftlich objektivierter Gewissheiten dazu, *wie* man sich im sozialen Umgang miteinander zu verhalten hat bzw. nicht zu verhalten hat, emotionale Reaktionen auslösen (vgl. Scheve 2009; Scheer 2012). Auch das individuelle Erinnern steht in einem sozialen Zusammenhang, indem es sich auch immer im Austausch mit allgemeinen, in der Gesellschaft vorfindbaren Überzeugungen und Grundsätzen ereignet. Als in der Sozialisation individuell erworbene Wissensvorräte prägen sie im Verlauf der Entwicklung von Individuen, *wie* und *was* subjektiv erinnert wird.[15]

15 Alfred Schütz argumentiert, dass relevanzbedingte Bewusstseinsprozesse von Individuen für einen ›natürlichen‹ Selektionsprozess sorgen, der markiert, welche »Auseinandersetzungen mit der Welt« bedeutsam für Individuen im Erlebnisstrom einer Si-

Zu solchen Wissensbeständen gehört im Vergebungsterrain neben bestimmten Gefühlsrepertoires, die als institutionalisierte Reaktions- und Ausdrucksmuster auf erfahrene Verletzungen im Gedächtnis von Individuen verankert sind, auch ein Regelwissen, das den gütigen, nachsichtigen und wohlwollenden Umgang mit devianten anderen vorgibt. Bei Opfern evozieren diese gesellschaftlichen Wissensspeicher eine *empfundene* Verpflichtung zur Vergebung:

»Aber ich muss lernen, zu verzeihen. Auch wenn man mich nicht um Verzeihung bittet« [IS_1]

»Also man muss wirklich einem Menschen auch die Chance, nochmal wieder Tritt zu fassen« [ED_1]

»Und wenn was passiert, hört man gleichzeitig, ›du musst das verzeihen‹« [PB_1].

Solche ›Quellen‹ des sozialen Gedächtnisses zeigen an, dass das Vergeben in einem verpflichtenden Zusammenhang zum wohlwollenden bzw. nachsichtigen Umgang mit zwischenmenschlicher Fehlbarkeit steht und im subjektiven Gedächtnis von Betroffenen als verhaltenssteuernder Wissensvorrat abgespeichert ist. Auf diese Weise zeigt sich das Gedächtnis als dialektisches Wechselverhältnis, insofern es einerseits immer einer individuellen und ›inneren‹ Erfahrung entspricht und andererseits ein von vornherein soziales Phänomen ist. Eine solche Ausrichtung des Gedächtnisses hat Paul Ricœur (1998) zum Bestandteil seiner vergebungstheoretischen Überlegungen gemacht (vgl. Kap. 2). Dazu greift er auf die Arbeiten von Maurice Halbwachs zurück, der die soziale Konstitution des Gedächtnisses diskutiert und dessen Werk als unverzichtbarer und disziplinübergreifender Klassiker der Gedächtnissoziologie gilt (Halbwachs 1985). Halbwachs' zentrale These lautet, dass soziale, durch historisch-generationale und kulturelle Tradierung hervorgebrachte Rahmenvorgaben, subjektive Wahrnehmungen und Erinnerungen prägen. Für Halbwachs entspringen individuelle Erinnerungen folglich immer soziokulturellen ›Rahmen‹, die dem Erinnerten einen Sinn verleihen. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass subjektive Gedächtnissubstrate erst »unter dem Druck der Gesellschaft« (Halbwachs 1985: 159) hervortreten können. In dieser Konzeptualisierung kann Erinnerung nicht als bloßer kognitiver Reflex verstanden werden. Das, was dem Individuum in den Entscheidungskontexten für oder gegen Vergebung an dem

tuation sind. Thematische, interpretative und motivationale Relevanzen selektieren folglich, was in den Bewusstsvordergrund (oder auch -hintergrund) gerät und in der Folge erinnert (bzw. »perspektivisch« vergessen) wird (vgl. Schütz 1982; Sebald 2011: 89).

erlittenen Unrecht als ›erinnerungsrelevant‹ und ›erinnerungswürdig‹ erscheint, ist in Rückgriff auf Ricœurs bzw. Halbwachs Theoretisierung des sozialen Gedächtnisses immer gesellschaftlich gerahmt und eng an soziokulturelle Orientierungsrahmen von Normen, Werten, Konventionen und Idealisierungen geknüpft. Was schließlich von Opfern sozialer Transgressionen in den Sphären der Vergebung erinnert wird, ist eingebettet in gesellschaftliche Relevanzstrukturen, die Individuen neben subjektiven und dispositionellen Deutungsweisen als *sozial geformte Ordnungen* abrufen.

Zusammengefasst zeigt sich in den Schilderungen der Befragten, dass Krisen auslösende Transgressionserfahrungen nicht ohne einen reflexiven Bezug subjektiv erinnert werden können – und demzufolge nicht, ohne einen sozialen Zusammenhang zum Erinnerten herzustellen. Genau dieser Zusammenhang zwischen subjektiven und sozial geformten Erinnerungsspuren löst bei Betroffenen den Wunsch zum ›Vergeben und Vergessen‹ aus. Mit dem Selbstanspruch »Ich müsste es doch vergessen, Schrägstrich, vergeben können« schildert ein Befragter den Wunsch, sich von den Negativerlebnissen in seiner Erinnerung befreien zu können und erkennt gleichzeitig ein Hindernis darin, dass sie emotional »irgendwie, ja, zu tief gewesen« sind, und es ihm in Folge dessen »noch nicht, […] möglich ist« [KH_1]. Die Schilderungen des Respondenten zeigen an, dass sich das ›Vergessen‹ und ›Erinnern‹ in Handlungsentwürfen der Vergebung wechselseitig durchdringen; und das Vergeben wie eingangs bereits in Anlehnung an Georg Simmel erwähnt, ›Zeit braucht‹ (Simmel 1968, vgl. auch S. 81 in diesem Beitrag). Die Erinnerung an Krisen auslösende Ereignisse, denen auf emotionaler Ebene Ausdruck im Bewusstsein verliehen wird, ist folglich unausweichlich, um das Gedächtnis von jenen Erfahrungswelten in der Zukunft zu bereinigen.[16] Das Vergessen wird aus der Sichtweise des Sprechers als Möglichkeit betrachtet, den vermeintlich unauflösbaren Widerspruch zu bewältigen, den die unterschiedlichen Erinnerungsspuren hinterlassen. Diese Lesart zum Vergessen verfestigt sich mit der Aussage einer weiteren Respondentin, indem

16 Auf einen solchen Zusammenhang zwischen dem Erinnern und Vergessen hat bereits Marc Augé in seiner Denkschrift zu den *Formen des Vergessens* in einer ähnlichen Weise hingewiesen (2013). Auch Aleida Assmann und Jan-Philipp Reemtsma bieten Theorieperspektiven oder Denkfiguren zu den gedächtnisspezifischen Verflechtungen zwischen Erinnern und Vergessen (vgl. Assmann 2011; Reemtsma 2004). Vgl. dazu auch die Studie von Verena Rauen »Zur Zeitlichkeit des Verzeihens« (vgl. 2015). In Abgrenzung von den moralischen Implikationen der Vergebung beleuchtet die Autorin die ethischen Implikationen der Schuld in dem Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft.

sie Vergebungsakte als untrennbar mit Vorgängen des Vergessens in Beziehung setzt: »Wir vergeben, aber wir vergessen nicht. Ich finde, das kann man nicht trennen« [HH_1].

Betroffene beabsichtigen unter Abruf ihres sozial geformten Gedächtnisses, sich sozialkonform, d. h. ›nachsichtig‹ gegenüber dem Fehlhandeln anderer zu verhalten. Im Kontext dieser Absicht wird es als notwendig empfunden, die von Rache, Wut und Ärger geprägten Erinnerungsfragmente ›loszuwerden‹, die den erlebten Krisenereignissen entspringen. Als *evaluative feelings,* die in einem konkreten Erfahrungskontext entstehen, zeigen sie sich zwar immer im individuellen Bewusstsein von Betroffenen an. Sie sind aber als sozial strukturierte Gedächtnisinhalte zu verstehen, die situativ bzw. in einem bestimmten Kontext erinnert werden und anzeigen, *wann* man *was, wie* in *welcher* Situation fühlen soll.

3.2 Gedächtniskorrekturen: Zur kommunikativen Konstruktion von Vergessen

Nachdem bisher die Ambivalenz beleuchtet wurde, die Opfer zwischen ›gefühlten‹ Erinnerungen von erlebten Transgressionserfahrungen und dem Wunsch, zu ›vergeben und vergessen‹ erfahren, werden nun Interaktionsverläufe zwischen Verfehlern und Opfern in den Blick genommen. Sie geben Aufschluss darüber, wie die zunächst unvereinbaren Kräfte des Fühlens bzw. Erinnerns und des Handelns bzw. gewünschten Vergessens zusammenwirken.

Die Rekonstruktion der Deutungsmuster der Respondenten zeigt, dass Opfer die kommunikative Aushandlung von Transgressionsereignissen mit Verfehlern als notwendige Maßnahme betrachten, ihre Gefühlszustände positiv verändern zu können. So beschreibt eine Respondentin den Gedankenaustausch mit Verfehlern als Voraussetzung dafür, ihre »Ruhe« wieder finden zu können: »Und der kleine Mensch in mir, ja, sagt ›ruhig halten und ganz vergessen und ich brauche keinen Stress mehr‹. Aber der große Mensch braucht eigentlich seine Ruhe und sagt, ›ja, man muss es offen bereden können oder irgendwie bereinigen können‹« [LK_1]

Mit dem in direkter Rede artikulierten Selbstdialog bringt die Sprecherin ein dialektisches Verhältnis zum Ausdruck, das sie zwischen dem Bedürfnis nach einem verdrängenden ›Loswerden‹ der schmerzlichen, emotional belastenden Erinnerung und dem Wunsch nach emotionaler Ausgeglichenheit, d. h. Regulation wahrnimmt. Ihr vorreflexiver Wunsch (»der kleine Mensch«) eines einfachen, d. h. verdrängenden Vergessens, mit dem sie ihre Gefühlsempfindungen zu kontrollieren versucht (»ruhig halten«), wird durchschnitten von der emotio-

nalen Last der Erinnerung. Erst in einem Modus der Selbstreflexion (»der große Mensch«) erlangt sie die Einsicht, dass die kommunikative »Bereinigung« der Angelegenheit eine Bedingung dafür ist, ihr persönliches Wohlbefinden wiedererlangen zu können. Schließlich bietet sich aus der Sicht der Respondentin nur in dem kommunikativen Austausch mit dem Verfehler oder der Verfehlerin die Möglichkeit für eine Veränderung ihres emotionalen Erlebens (»Ruhe«). Aus der Gesprächssequenz lässt sich vorerst festhalten, dass für eine substantielle ›Bereinigung‹ der negativen Gedächtnisinhalte die Einnahme anderer Gefühlszustände voraussetzend ist, deren Grundstein soziale Interaktionsprozesse mit Verfehlern legen.

Unter einem solchen Interaktionsgeschehen ist die Herstellung eines – wenn auch nur so wahrgenommenen – sozial geteilten Deutungsraums[17] zwischen Opfern und Verursachern zu verstehen, wie die weitere Interpretation der Daten zeigt. Im Zentrum dieses gemeinsamen Deutungsraums steht die einvernehmliche Auslegung der Krisensituation und deren intersubjektive Nachvollziehbarkeit (vgl. Pettigrove 2007). Ein solches Interaktionsgeschehen setzt zunächst voraus, sich in den anderen hineinversetzen zu können, indem es aus der Sicht einer Befragten gilt, »Verständnis für […] ja, die Schwierigkeiten, die, ähm, Sozialisation, die Situation […] andere Standpunkte eben auch von anderen Menschen« [AJ_1] zu haben und unter dem Vorzeichen von Toleranz, wie eine weitere Befragte hervorhebt, »Verständnis zu haben, dass andere Menschen einfach anders sind als ich« [IF_1].

Jenseits der Berücksichtigung von persönlichkeitsbezogenen und biographischen Merkmalen verhilft die Einbeziehung einer kontextsensitiven Informationsbasis Betroffenen dazu, eine neue Sichtweise auf die Ereigniszusammenhänge zu erlangen. Damit wird das sinnerschließende Erfassen von Krisenverläufen in einen direkten Zusammenhang mit der Möglichkeit, vergeben zu können, gesetzt, indem man »auch verstehen können muss, um es [ein Krisenereignis, S.F.] verzeihen zu können« [AJ_2]. Aus dieser Perspektive liegt es nahe, dass neben individuellen Persönlichkeitsmerkmalen immer auch das zwischen Opfern und Verursachern ausgehandelte *Kontextnarrativ* für gelingende Perspektivenübernahmen relevant ist. Dessen Grundlage ist neben einer nachzeichnenden Ereignisstruktur der konkreten Transgressionserfahrung die Beziehungsfiguration der Involvierten, d. h. auch die Einschätzung persönlicher Be-

17 Entscheidend für solche intersubjektiven Sichtweisen zwischen Verfehlern und Opfern ist im Sinne der »Idealisierung der Perspektivenreziprozität« (Schütz/Luckmann 2003) nicht, ob eine solche existiert, sondern nur, ob ein Glaube daran in diesem Kontext wirksam wird.

weggründe und der Zusammenhang mit individuellen Persönlichkeitsmerkmalen. Eine neue Sichtweise auf die Situation bildet sich heraus, wenn der Ereigniszusammenhang, in dem sich ein bestimmtes Fehlverhalten vollzogen hat, für Opfer nachvollziehbar ist, wie die Befragte weiterführend schildert:

»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.« [AJ_3]

In der Sequenz der Sprecherin markiert sich die Um- oder Neudeutung der Konfliktsituation auf das Krisenereignis als Akzeptanz von Motiven, Neigungen, Wünschen und Interessen (»*aus welcher Intention jemand gehandelt hat*«), die bei Verfehlern ein bestimmtes Fehlverhalten ausgelöst haben. Indem die Akzeptanz (in Abgrenzung zur Toleranz) eine aktive Stellungnahme, d. h. eine Haltung und letztlich die Befürwortung von etwas beinhaltet (Lucke 1995: 64), erweitert sie den Zusammenhang zwischen der Möglichkeit, zu vergeben, und Prozessen des Fremdverstehens durch die notwendige Einbeziehung erfüllter Wahrheitsansprüche. Indem es Befragten darum geht, zu »verstehen, wie jemand gehandelt hat, und zu wissen ja, Wahrheit zu wissen einfach« [IT_2], steht im Mittelpunkt der Akzeptanz, dass von Verfehlern wiedergegebene Inhalte erfolgreich auf ihre ›Richtigkeit‹ überprüft werden. Im Vollzug solcher Prozesse des Fremdverstehens muss die Interpretation eines bestimmten Fehlverhaltens letztlich dem Anspruch standhalten, dass die Gründe, Motive, und Situationszusammenhängen als ›wahr‹ gedeutet werden.

Im Anschluss an Habermas' Kommunikationstheorie (Habermas 1981) artikuliert sich in solchen verständigungsorientierten Sprechakten zwischen Handelnden der Geltungsanspruch nach normativer ›Richtigkeit‹. 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 sozial geteilte Vorstellungen über die Legitimität von Argumenten, Erklärungen und Rechtfertigungen zwischen Handelnden. Mit solchen Wahrheits(re-)konstruktionen wird ein Deutungsraum hergestellt, der bei Opfern die Überzeugung evoziert, etwas mit dem Gegenüber gemeinsam zu haben. Ob solche Sprechakte von Verfehlern den initialen Deutungsweisen von VergeberInnen einen neuen Akzent verleihen, hängt schließlich davon ab, ob Betroffene ihnen auf der Basis von gesellschaftlich und kulturell objektivierter Gewissheiten, wie man sich im sozialen Miteinander zu verhalten hat, Gültigkeit attestieren (Gadamer 1990 [1960]: 180). In

der Konsequenz versuchen Handelnde im Anschluss an Hans-Georg Gadamer erst dann, wenn solche Geltungsansprüche erfüllt sind, die Ereignisse als fremde Überzeugungen, Ansichten oder Auffassungen zu *verstehen* (Gadamer 1990 [1960]: 294).

Durch das reflexive, d. h. kontextsensitive und rekonstruierende Erfassen der sozialen Problemsituation erlangt die Erfahrung von Vergebern eine neue, auf erfüllten Wahrheitsansprüchen[18] gründende Gültigkeit, indem Erklärungen, Argumente und Begründungen von Verfehlern als ›richtig‹ gedeutet werden. Ein solcher auf Wahrheitsansprüchen basierender Prozess wird von einer Befragten beispielsweise in einen Zusammenhang mit der Fähigkeit des perspektivenübernehmenden Fremdverstehens gebracht:

»Also ich glaube, wenn man in dem Moment, wo man sich in den Anderen reinversetzen kann und kucken, ›was ist da jetzt eigentlich genau passiert?‹, kann man sich auch'n Stück davon dann distanzieren und kann für sich selbst, seinen eigenen Anteil darin sehen« [FW_1].

Mit dem Verweis darauf, »seinen eigenen Anteil« sehen zu können, relativiert die Befragte die verletzende Transgressionerfahrung unter dem Vorzeichen allgemeiner menschlicher Fehlbarkeit. Mit Distanz zu sich selbst gelingt es, »sich so, also zu betrachten, als wäre man außenstehend« [AJ_4], und aus einer anthropologischen Sichtweise die allgemeine (moralische) Unvollkommenheit von Menschen in sich selbst hervorzurufen. Vergebung auslösende Krisensituationen gehören mit Blick auf diese Analyseergebnisse schließlich keinem *exklusiven* sozialen Handlungsraum an, der an die individuelle personale Identität, soziale Rolle oder Biographie von Akteuren gebunden ist. Vielmehr laufen aus der Sicht der Respondentin alle Individuen immer Gefahr, sich zur Durchsetzung ihrer persönlichen Interessen und Bedürfnisse sozial delinquent zu verhalten.

18 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).

Mit einer solchen Gleichheitskonstruktion sind die kommunikativen Aushandlungsprozesse für oder gegen Vergebung als selbsttranszendierende Erfahrung zu begreifen, indem die Schuld von Verfehlerinnen bei Opfern immer auch als denkbar eigene und selbst erfahr*bare* Schuld imaginiert wird (vgl. Enright 1994). 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. Auf diese Weise werden die Motive, Neigungen, Wünsche und Interessen von Verursachern in einem selbst hervorgerufen, was Opfer befähigt, den (devianten) Standpunkt des anderen einzunehmen. Wie sich ein erfolgreicher Vorgang des Fremdverstehens vollzieht, legt eine Befragte anhand eines langgehegten Konflikts mit einem direkten Arbeitskollegen dar: »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« [SL_1]. Im Modus des Fremdverstehens erlangt die initiale Deutung der sozialen Transgressionserfahrung (z. B. »*alter* hat *ego* belogen«) durch das perspektivenübernehmende Verstehen von Ursachen, die letztlich zu dem Konflikt geführt haben, einen abweichenden neuen Bedeutungshorizont für VergeberInnen (z. B. *alter* hat *ego* belogen, *weil* […]«). Dieser neue Bedeutungszusammenhang generiert dementsprechend auch einen neuen Gedächtnisbestand im Bewusstsein von Opfern. Als neuer Gedächtnisinhalt wird er von Betroffenen als intersubjektiver, d. h. mit Verfehlern geteilter Erfahrungsraum interpretiert, der auch das emotionale Erleben verändert. Als Gefühlsregulation zeigen sich solche bewusstseinsbasierten Veränderungen 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« [MK_1].

Die veränderte Perspektive auf den langjährigen Anerkennungskonflikt mit Ihrem Bruder erzeugt bei der Sprecherin die Empfindung von Mitgefühl (»Welch' eine arme Sau«) und generiert damit als »Anteilnahme an den Erfah-

rungen eines Mitmenschen« (Luckmann 1991: 83 f.) eine neue (Emotions-) Erfahrung. Auf diese Weise begünstigt die Nachvollziehbarkeit von Handlungsgründen und -motiven, die zu einem bestimmten Fehlverhalten geführt haben, die Überschreibung der ursprünglichen gefühlten Erfahrungsinhalte, die sich im Gedächtnis von Betroffenen im Erleben der Krisensituationen ›eingebrannt‹ haben.

Mit diesen Befunden ist die Herausbildung von Vergebungsakten als eine Form der Gedächtniskorrektur zu verstehen. Deren Grundlage ist die ›verstehende‹ Neubewertung der bisherigen Erfahrungsverläufe. Neue Informationen, oder ein veränderter, durch zeitlichen Abstand verursachter Blick auf die Freundschaft oder Liebesbeziehung lassen Erinnerungen durch gelingende Perspektivenübernahme in einem anderen Licht erscheinen, indem das Vergangene »komplett raus sein muss dann aus dem Kopf« [MK_2], wie ein Respondent die Grundlegungen für einen solchen Prozess beschreibt. Auf diese Weise ist das Vergeben an eine kommunikativ hergestellte Vergessenstechnik gebunden, mit der darauf abgezielt wird, das Erinnerbare negativer Erfahrungsfragmente zu transformieren. Durch die Einbeziehung von Kontextinformationen wird im Bewusstsein von Handelnden ein neuer, anderer Erfahrungskontext generiert, der die Erinnerung an die erfahrene Verletzung überschreibt. Rachegedanken eines betrogenen Liebespartners erscheinen nach einer veränderten Informationslage in einem anderen Licht, die Situation wird nun anders ›erinnert‹ als sie sich im ›Jetzt und Hier‹ der Problemsituation ereignet hat. Als Konstruktionen einer abweichenden Wirklichkeit schaffen kommunikativ erzeugte Vergessensformen im Terrain der Vergebung eine Distanz zu erinnerbaren Krisenereignissen. Ein solcher kommunikativer Vorgang kann, wie Oliver Dimbath betont, schließlich erst dann seine Wirkung entfalten, wenn es nicht nur einen intentional herbeigeführten Wissensverlust beinhaltet, sondern auch ein »Vergessenmachen als soziale Handlung« umfasst (Dimbath 2016: 42). Als *Techniken* des Vergessens sind Vergebungsakte damit als intentionale Überschreibungen von Gewusstem zu begreifen, d. h. als eine Art bewusst eingesetztem ›Informationsfilter‹, der dazu dient, Bestehendes aus dem Bewusstsein durch andere Wissenssedimente zu ersetzen.

4. ZU DEN POTENTIALEN UND GEFAHREN MISSVERSTANDENER VERGEBUNG

Das Ziel des Beitrags war es zu zeigen, welche Bedeutung dem ›Vergessen‹ in Vergebungsprozessen zuteil wird und wie sich solche Gedächtnisvorgänge in

alltagsweltlichen Kontexten der Nachsicht vollziehen. Anhand der empirischen Analyseergebnisse konnte nachgezeichnet werden, dass gelingende Vergebungsprozesse von der Möglichkeit abhängen, erinnerte Gedächtnisinhalte zu verletzenden Krisenereignisse durch Interaktionsverläufe mit Verfehlern überschreiben zu können. Insgesamt lässt sich festhalten, dass das Vergeben im Anschluss an die hier dargelegte Fallanalyse als ein kommunikativ hergestellter Vorgang des *Vergessenmachens* zu begreifen[19] ist. In dessen Zentrum steht die rekonstruierende Reflexion der Konfliktsituation, die für Opfer durch die Gewinnung einer übereinstimmenden Sichtweise auf Handlungsgründe und -intentionen, die aus Sicht von Verfehlern zu einem bestimmten Fehlverhalten geführt haben, einen neuen Wirklichkeitsakzent erhält. Der *verstehende* Blick auf die Krisenereignisse schafft eine neue Wirklichkeitsgrundlage für Opfer, die auf der interaktiven Konstruktion eines veränderten – und vor allem positiven – Erfahrungsraums basiert, mit dem *neue* Erinnerungen produziert werden. Auf diese Weise verändert sich die innere Erfahrungsstruktur von VergeberInnen durch einen kommunikativen Ereignisverlauf mit Verfehlern. Dieser Verlauf unterliegt einer ›Gedächtnispolitik‹, welche die Emanzipation von schmerzhaften, emotional belastenden Erinnerungen ermöglicht, und verbunden ist mit dem Ziel, die gestörten sozialen Bande wieder ›zukunftsfähig‹ zu machen. Die im vorliegenden Beitrag rekonstruierten Formen des sozial ausgehandelten Vergebens sind folglich als eine Form des »obsolierenden Vergessens« (Dimbath 2016: 45) zu verstehen, das als typische Vergessensform der Moderne das Loswerden ›unbrauchbarer‹ Vergangenheiten begünstigt und dadurch möglich macht, sich der Zukunft zu widmen.

An dieser Stelle lässt sich zusammenfassen, dass das Betreiben einer solchen »Gedächtniskosmetik« (Lau et al. 2011: 334) im Terrain der Vergebung zwar auf den ersten Blick eine dezidiert sozialintegrative Wirkung entfaltet, indem sie die Reparation der zerrütteten Beziehungsgefüge ermöglicht. Doch ein vertiefender Blick zeigt, dass eine solche Praxis letztlich die (sozialontologische) Logik der Vergebung aufhebt, d. h. den *prosozialen* Umgang mit *individueller* Schuld in der sozialen Welt. Denn während die Aufgabe von Vergebungsakten darin besteht, schuldig gewordene Akteure zukünftig von ihrer Vergangenheit zu *entlasten, aber nicht zu befreien*[20], zeigt sich in den rekonstruierten Deutungen

19 Vgl. dazu auch Oliver Dimbaths (2014) Forschung zu Formen des kommunikationsvermittelten Vergessenmachens am Beispiel der Wissenschaft.

20 Hannah Arendt fasst die fundamentale Sozialitätsfunktion der Vergebung zusammen, indem »das menschliche Leben […] gar nicht weitergehen [könnte], wenn Menschen

der Respondenten ein anderes Geschehen. Verfehler werden nicht entlastet, sondern mit einer Art Lossprechung, die auf der Nachvollziehbarkeit der Krisenereignisse basiert, *v*on ihrer Schuld entbunden. Damit rückt an die Stelle des Vergebens das Verstehen, das jegliche Form der Nachsicht *a priori* überflüssig macht. Denn sobald eine Handlung, ein Kontext oder eine Situation im Sinne gelingenden Fremdverstehens *nachvollziehbar* erscheint, erzeugt das Verstehen einen Widerspruch zur begrifflichen Bedeutungsstruktur der Schuld. Jemanden für schuldig zu erklären setzt nämlich grundsätzlich voraus, eine Handlungsweise abzulehnen. Kurzum macht das Verstehen das Vergeben zu etwas anderem als das, was es sein soll, indem Betroffene ein Transgressionsereignis – *ex post* – so auslegen, dass es gar keines ist. Daraus lässt sich zusammenfassen, dass die Vergebung das Verstehen ausschließt und umgekehrt: »We can forgive those we fail to understand and fail to forgive those we do« (Pettigrove 2007: 429). Mit dieser Sicht kann Vergebung im Hinblick auf ihre soziale Bedeutung nur als ›Fiktion‹, d. h. eine *erdachte* aber *wechselseitig geglaubte* Konstruktion wohlwollender Nachsicht verstanden werden, insofern sie in einem Kontext Einsatz findet, der ihrer gar nicht bedarf. Um ihr sozialintegratives Potential zu entfalten, muss Vergebung aber das Gegenteil sein. Mit ihr muss eine innere Haltung zum Ausdruck gebracht werden, in deren Rahmen die Schuld des anderen ›akzeptiert‹ wird, ohne diese in vergessender Art und Weise zu negieren.

Unter den dargelegten Vorgängen würde Paul Ricœur die Begriffsfigur des sozialen Vergessens (vgl. Kap. 2.), auf die mit der Ergebnisdiskussion Bezug genommen wird, wohl kaum verstehen. Für ihn entfaltet sich das Potential von Vorgängen des sozialen Vergessens ja eben darin, dass es sich um ein »verwahrendes Vergessen« handelt. Ein solche Vergessenspraxis setzt voraus, dass »die Tragik des Handelns« (Ricœur 1998: 153) Bestandteil der Vergebung wird, und dass die Nachsichtsgeste »auf die Voraussetzungen des Handelns zielt, auf die Quelle des Konflikts und der Verfehlungen, die der Vergebung bedürfen« (Ricœur 1998: 153). Die aus den empirischen Ergebnissen dargelegte Praxisweise des Vergebens stellt folglich eine konträre Sichtweise zu Ricœurs Überlegungen zu den sozialintegrativen Potentialen des vergessenden Vergebens dar. Vergebung findet in den lebensweltlichen Sphären von Handelnden folglich keinen Einsatz, um *trotz* einem Schuldverhältnis soziale Bande wiederherzustellen oder neu zu ordnen. Sie kommt zur Anwendung, wenn – durch die Plausibilisierung geteilter Weltsichten – keine Schuld mehr identifiziert werden kann und sich auf Handlungen bezieht, die nicht mehr der Vergebung bedürfen. Im Um-

sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben« (Arendt 1960: 306).

kehrschluss implizieren die Ergebnisse der Studie, dass Schuld nur noch durch rationale Verantwortungsübernahme abgetragen werden kann, aber nicht durch den vergebenden Umgang mit sozialen Krisenereignissen im Sinne der Gabenlogik. Hartmut Rosa identifiziert in einer so verstandenen Nachsichtspraxis, in der Schuldige entweder schuldig *bleiben* müssen oder für unschuldig *erklärt* werden, die »Denkunmöglichkeit der Verzeihung« (2016: 361). Und auch Jacques Derrida als klassischer Vertreter der Vergebungsforschung hat solche Ausprägungen des Vergebens einer kritischen Zeitdiagnose unterzogen. Er sieht vor allem in der zunehmenden Virulenz von Akten der Nachsicht und dem Begehren danach in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Belege für ein »Jahrhundert der Vergebung« (Derrida 2000). Als solches diagnostiziert Derrida in zeitgenössischen Vergebungsakten eine relativierende gesellschaftliche Praxis, in der die exzessive Anwendung von Nachsichtsbekundungen und Toleranzgebärden, in denen es nicht um eine Entlastung von Schuld geht, in einer Kultur von Vergebungsrhetoriken diffundieren, worin das Vergeben schließlich einem »mechanischem Ritual der Scheinheiligkeit« zum Opfer falle (Derrida 2000: 10). Als »Theater des Pardons« (Derrida 2000: 10) fasst Derrida diese Beobachtungen zusammen und richtet den Blick damit auf die bedeutungsvollen Konsequenzen für Vergemeinschaftungsformen, die sich aus solchen Vergessensprozessen in den Sphären der Vergebung herausbilden. Aus solchen Nachsichtsakten resultierende Beziehungsbande machen somit eine Ordnung des Sozialen sichtbar, die den konstruktiven, d. h. prosozialen Umgang mit Schuld unmöglich macht.

Anhand der Rekonstruktion der Deutungsmuster der Befragten lässt sich damit vorläufig schlussfolgern, dass Vergebungsprozesse, die dadurch zustandekommen, die Zusammenhänge und den Hergang von Transgressionsereignisse *verstehen zu können*, zwar einerseits eine stabile neue (Beziehungs-)Wirklichkeit für die Beteiligten schaffen. Damit wäre eine gegenwartskulturelle Perspektive auf die Bedeutung von Vergebungshandlungen, wozu das im vorliegenden Beitrag diskutierte empirische Material einen ersten vorläufigen Verständnisanker bietet, mehr als nur die starre Praktizierung normativer Ordnungsvorgaben, die es Opfern auferlegt, aus moralischen oder religiösen Gründen vergeben zu *sollen* oder *müssen* (vgl. Kap. 3.1). Vielmehr erzeugen die Konsenskonstruktionen neue sinnbildende normative Ordnungen zwischen den Handelnden, die als Strukturvorgaben in die zukünftige Beziehungsgestaltung zwischen den Handelnden einziehen. Andererseits aber sind diese konfliktanschließenden Vergemeinschaftungsformen auf brüchigen Grundmauern gebaut, indem das bloße Imaginieren von Nachsicht auch einem Zusammenbruch der Vertrauensnetze zum Opfer fallen kann. Zwar wird in den hier rekonstruierten Vergebungsprozessen das als belastend erfahrene Vergangene zugunsten einer Zukunftsschaf-

fung umgedeutet. Aber diese Zukunft ist im Hinblick auf den notwendigen Vertrauensvorschuss, den Opfer insofern gewähren müssen, als dass sie Gefahr laufen, zukünftig immer wieder mit Verletzungen auf eine ähnliche Weise konfrontiert zu werden, von zerbrechlicher Gestalt. Anstatt stabile, auf Vertrauen basierende Beziehungsgefüge hervorzubringen, wird so das sozialintegrative Potential der Vergebung auf erneut leicht zu störende, d.h. fragile Formen der Vergemeinschaftung reduziert.

LITERATUR

Adloff, Frank (2013): »Gefühle zwischen Präsenz und implizitem Wissen. Zur Sozialtheorie emotionaler Erfahrung«, in: Christoph Ernst/Heike Paul (Hrsg.), *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: transcript, S. 97–124.

Arendt, Hannah (1960): *Vita activa; Oder, Vom tätigen Leben*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Assmann, Aleida (2011): »Vergessen oder Erinnern?: Wege aus einer gemeinsamen Gewaltgeschichte«, in: Sabina Ferhadbegović/Brigitte Weiffen (Hrsg.), *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, Paderborn: Konstanz Univ. Press, S. 303–320.

Augé, Marc (2013): *Die Formen des Vergessens*, Berlin: Matthes & Seitz.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2013 [1980]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Borges, Jorge L. (1992 [1939–1944]): *Werke in 20 Bänden,* Frankfurt a.M.: Fischer.

Cicero, Marcus Tullius (2014): *De finibus bonorum et malorum – Das höchste Gut und das schlimmste Übel. Zweites Buch*, hrsg. v. Alexander Kabcza, Berlin: De Gruyter.

Connerton, Paul (1989): *How societies remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cosgrove, Lisa/Konstam, Varda (2008): »Forgiveness and Forgetting. Clinical Implications for Mental Health Counselors«, in: *Journal of Mental Health Counseling 30 (1)*, S. 1–13.

Derrida, Jacques (2000): »Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität« Jacques Derrida im Gespräch mit

Michel Wiviorka, Aus d. Franz. v. Michael Wetzel, in: *Lettre International 48 (1)*, S. 10–18.

Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz, München: UVK.

Dimbath, Oliver (2016): »Die Obliviologie der Organisation in der modernen Gesellschaft«, in: Nina Leonhard/Oliver Dimbath/Gerd Sebald et al. (Hrsg.), *Organisation und Gedächtnis. Über die Vergangenheit der Organisation und die Organisation der Vergangenheit*, Wiesbaden: Springer VS, S. 39–62.

Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn: Fink.

Dimbath, Oliver/Wehling, Peter (2011): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz: UVK.

Eco, Umberto (1988): An Ars Oblivionalis? Forget It!, in: *PMLA 103 (3)*, S. 254–261.

Enright, Robert D. (1994): »Piaget on the Moral Development of Forgiveness. Identity or Reciprocity?«, in: *Human Development 37 (2)*, S. 63–80.

Gadamer, Hans-Georg (1990 [1960]): *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (2006 [1967]): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, New Brunswick: Aldine.

Godbout, Jacques/Caillé, Alain (1998): *The World of the Gift*. Montreal, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1991): *Deutsches Wörterbuch*, Orig.-Ausg., 6. Aufl., Version 12/04. München: dtv.

Griswold, Charles L. (2007): *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge u. a: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hénaff, Marcel (2013): *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript.

Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1997): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Husserl, Edmund (2012 [1976]): »Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrisis des europäischen Menschentums«, in: Edmund Husserl (Hrsg.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hamburg: Meiner, S. 1–267.

Inazu, John D. (2009): »No Future Without (Personal) Forgiveness: Reexamining the Role of Forgiveness in Transitional Justice«, in: *Human Rights Review 10 (3)*, S. 309–326.

Kühn, Thomas/Koschel, Kay-Volker (2010): *Gruppendiskussionen. Ein Praxis-Handbuch*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lau, Christoph/Wehling, Peter/Dimbath, Oliver (2011): »Therapeutisches Vergessen: Auf dem Weg zur Technisierung des Vergessens«, in: Oliver Dimbath/Peter Wehling (Hrsg.), *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz: UVK, S. 317–338.

Lichtenfeld, Stephanie/Buechner, Vanessa L./Maier, Markus A. et al. (2015): »Forgive and Forget: Differences between Decisional and Emotional Forgiveness«, in: *PloS one 10 (5)*, S. e0125561.

Loos, Peter/Schäffer, Burkhard (2008): *Das Gruppendiskussionsverfahren. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lucke, Doris (1995): *Akzeptanz. Legitimität in der »Abstimmungsgesellschaft«*, Opladen: Leske + Budrich.

Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Markowitsch, Hans J. (2001): »Bewusste und unbewusste Formen des Erinnerns«, in: Harald Welzer (Hrsg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg: Hamburger Edition. S. 219–242.

Mead, George H. (1934): *Mind, self, and society. From the standpoint of a social behaviorist*, Hrsg. v. Charles William Morris. Chicago: Chicago University Press.

Nietzsche, Friedrich (1970 [1887]): Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.): Nachgelassene Fragmente, Achte Abteilung, Bd. 2, Herbst 1887–März 1888, 10 [108], 225, Berlin: De Gruyter.

Nietzsche, Friedrich (2009 [1887]): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Düsseldorf: Onomato.

Pettigrove, Glen (2007): »Forgiveness and Interpretation«, in: *The Journal of Religious Ethics 35 (3)*, S. 429–452.

Rauen, Verena (2015): *Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Paderborn: Fink.

Reemtsma, Jan-Phillipp (2004): »Wozu Gedenkstätten?« in: *Mittelweg 36* (2), S. 49–63.

Ricœur, Paul (1998): *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen: Wallstein.

Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.

Schacter, Daniel L. (2005): *Aussetzer. Wie wir vergessen und uns erinnern*, Bergisch Gladbach: Lübbe.

Scheer, Monique (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«, in: *History and Theory 51 (2)*, S. 193–220.

Scheve, Christian von (2009): *Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung*, Campus, Frankfurt a.M.

Schütz, Alfred (1982): *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.

Sebald, Gerd (2011): »Formen des Vergessens bei Alfred Schütz«, in: Oliver Dimbath/Peter Wehling (Hrsg.), *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz: UVK, S. 81–94.

Simmel, Georg (1968): »Der Streit«, in: Georg Simmel (Hrsg.), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 186–255.

Soeffner, Hans-Georg/Hitzler, Ronald (1994): »Hermeneutik als Haltung und Handlung. Über methodisch kontrolliertes Verstehen«, in: Norbert Schröer (Hrsg.), *Interpretative Sozialforschung. Auf dem Wege zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 28–55.

Strauss, Anselm L. (1996): *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, (Hrsg.): Juliet M. Corbin, Weinheim: Beltz.

Weinrich, Harald (2005): *Lethe – Kunst und Kritik des Vergessens*, München: Beck.

Wohl, M. J./Hornsey, M. J./Bennett, S. H. (2012): »Why Group Apologies Succeed and Fail: Intergroup Forgiveness and the Role of Primary and Secondary Emotions«, in: *Journal of Personality and Social Psychology 102 (2)*, S. 306–322.

Wohlrab-Sahr, Monika/Przyborski, Aglaja (2008): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg.

Folgenloses Vergessen?

Eine gedächtnissoziologische Untersuchung sozialer Bewältigungsstrategien von ›schlimmen Vergangenheiten‹

ANJA KINZLER

1. EINLEITUNG

Vladimir Jankélévitch, Hannah Arendt, Paul Ricœur und Jaques Derridas haben sich darum verdient gemacht, das eigentlich religiös geprägte Terrain der Vergebung für die Philosophie abzustecken. Mittels ihrer Wegweisung wurde rasch deutlich, dass »Vergebung zu gewähren und zu erlangen, ebenso schwierig ist […], [wie] sie begrifflich zu fassen« (Ricœur 2004: 699). In deren Nachfolge kann sich eine soziologische Untersuchung nicht anmaßen, mehr als eine definitorische Annäherung leisten zu können. Von einer soziologischen Warte aus muss sich ein anderer Fokus ergeben: Versteht man die Soziologie als ›Beobachterin von Gesellschaften‹ so liegt eine ihrer Stärken in Fragen des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens im Schärfen des Blicks für gängige soziale Handlungsmodi im Umgang mit sogenannten ›schlimmen Vergangenheiten‹.[1] Dies zielt dann weniger auf eine normative *best practice* – ähnlich einer Anleitung wie mit zurückliegenden Untaten bestenfalls ›heilsam‹ verfahren werden soll.[2]

1 Zum Begriff der schlimmen Vergangenheit vgl. Meier 2010: 13: »Schlimmes – dieses Wort soll hier und im folgenden [sic!] ganz formal gebraucht werden: das heißt unabhängig vom absoluten Ausmaß und der Qualität dessen, was jeweils angerichtet worden ist. […] Wichtig ist […], daß es um den Umgang mit sehr störender, zu schaffen machender Erinnerung gehen soll, und zwar für Gemeinwesen.«

2 So ist gerade die Frage des politischen Umgangs mit belastenden Vergangenheiten noch immer offen. Zweifellos lässt sich spätestens seit der Institutionalisierung des

Anvisiert wird vielmehr eine sozialtheoretische Annäherung. Statt also Ausschau nach einer empirischen Wahrheitsfindung zu halten, stellen sich Forscher/-innen im Hantieren mit der Sozialtheorie vielmehr der Frage, wie Soziales – und hier spezieller die versöhnliche Beilegung spaltender Konflikte – im Allgemeinen *überhaupt* funktionieren kann (vgl. Joas/Knöbl 2004).

Folgt man nun historischen Rekonstruktionen, so konnte sich seit der Antike im Umgang mit zurückliegenden Formen extremer Gewalterfahrungen – zu nennen sind hier etwa (Bürger-)Kriege, politische Verfolgungen oder auch Genozide – ein ›Allheilmittel‹ etablieren: Unter dem *Gebot zu vergessen* vereint sich die Annahme, möglichen Racheakten oder Vergeltungsschlägen nicht nur vorbeugen, sondern gleichermaßen einen Weg zur gegenseitig einvernehmlichen Aussöhnung ebnen zu können.[3] Ob nun die Verabschiedung von Amnestien, die Rede vom *Ziehen eines Schlussstriches* oder aber das Ausrufen einer *Stunde Null*, stets wird dabei ein soziales Vergessen(-Machen) zugunsten eines künftigen solidarischen Miteinanders anvisiert. Dem steht diametral eine Zunahme von öffentlichen Szenen der Reue sowie der Bitte um Vergebung im 20. Jahrhundert gegenüber, was Derrida in einem Interview mit dem französi-

sogenannten *International Center of Transitional Justice* im Jahr 2001 ein globaler *Imperativ der Aufarbeitung* (vgl. Oettler 2006; Fuchs 2010) beobachten. Diese Form der institutionalisierten Vergangenheitsaufarbeitung setzt stark auf ein Erinnern – im Sinne des An- oder Aussprechens – von zurückliegenden Gewaltkonflikten und erhofft sich dadurch nicht nur die gesellschaftliche Auseinandersetzung voranzutreiben, sondern gleichermaßen neuen Konflikten keinen Vorschub zu leisten. Wie sich allerdings zeigt, bilden habituelle Gewohnheitsstrukturen, die sich unter dem Eindruck eines bewaffneten Konfliktes unweigerlich formen und auch nach Friedensschluss in die Gegenwart ›hineinragen‹, in solch präventive Bemühungen bislang einen blinden Fleck. So lassen sich derart ›unbewusste‹ Prozesse des Leibgedächtnisses bestenfalls in gewaltarmen Alltagsstruktur verlernen; kommunikativ oder reflexiv-bewusst aufarbeiten lassen sie sich aber nicht. Damit wird nicht nur die Frage der Reichweite diskursiver Bearbeitungen schlechthin aufgeworfen. Aus der Perspektive eines Leibgedächtnisses könnte darüber hinaus gar der kontra-intuitive Eindruck entstehen, dass ein andauerndes Erinnern der schmerzlichen Vergangenheit das habituelle Ankommen im Hier und Jetzt – im Sinne der (Re-)Produktion und Stabilisierung neuer und friedlicher Alltagsstrukturen – zu verunmöglichen weiß (vgl. Beck 2013).

3 Zur historischen Rekonstruktion des *Gebots zu vergessen* siehe Meier (2010). Zur zeitgenössischen Vergessenspräferenz nach-autoritärer Gesellschaften siehe die Beiträge in Schmidt et al. (2009).

schen Soziologen Michel Wieviorka dazu veranlasst gar von einem »Jahrhundert der Vergebung« (Derrida/Wieviorka 2000) zu sprechen.

Aus der Perspektive der Gedächtnissoziologie wird daher im Folgenden ein Ansatz vorgestellt, der auf gängige soziale Praktiken des Vergessens im Umgang mit schlimmen Vergangenheiten fokussiert, um dessen sozialtheoretische Reichweite auszuloten. An der Schnittstelle von Sozial- und Gesellschaftstheorie lässt sich daraufhin ermessen, was unter gängigen soziologischen Zeitdiagnostiken zu verstehen ist, welche die Moderne als eine *per se* vergessliche Epoche beschreiben. Im Anschluss daran wird der Blick auf die Diagnose vermehrter Szenerien der Vergebung gerichtet, die zunächst den kulturellen Techniken eines Ausschlusses allen Schlimmens qua Vergessen entgegen zu stehen scheinen. Als mögliche Versöhnungsmaßnahme werden auch sie aus der dargebotenen gedächtnissoziologischen Perspektive auf Aussichten und Grenzen geprüft. Abschließend wird der Beitrag die soziologische Gedächtnistheorie in Korrespondenz zu mit ihr verwandten Disziplinen stellen, um die Frage eines *Folgenlosen Vergessens?* auszuloten. Doch vorab wird sich in einem basalen Kapitel den hierfür grundlegenden Begriffen des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens angenähert.

2. VERZEIHEN – VERSÖHNEN – VERGESSEN: EINE TERMINLOGISCHE ANNÄHERUNG

In unserer Alltagssprache unterscheiden wir für gewöhnlich nur en passant zwischen *Verzeih!*, *Entschuldige!* oder *Vergib mir!* Treten wir beispielsweise aus Versehen auf jemandes Fuß, so werden nur die Wenigsten – und nur die, mit einem gewissen Hang zur Theatralik – danach um Vergebung bitten.[4] Dass das Vergeben im Gegensatz zum Verzeihen im deutschen Sprachgebrauch scheinbar irgendwie schwerer wiegt, wird rasch mit Blick auf die Etymologie des Wortes deutlich: So hat das Christentum dem Problem der Vergebung gar einen ganzen eigenen Topos eingeräumt. Der Beichtstuhl galt und gilt als ein Ort der Absolution, was dem lateinischen Ursprung *absolvere* folgend das Freisprechen oder Ablösen von einer Schuld gleichkommt. Die Beichte als Kulturtechnik der Vergebung spricht demzufolge von zurückliegender Schuld frei – sie ent-schuldigt. Darin inbegriffen ist, dass sie zwar nicht das Vergangene ungeschehen machen kann, doch zumindest bei Geschädigten – oder im Falle der Beichte stellvertre-

4 Für dieses klassische Beispiel hinsichtlich der Differenzierung von Vergeben und Verzeihen exemplarisch: Bernhardt (2014: 15); Flaßpöhler (2016: 20 f.).

tend bei einem Geistlichen – um Vergebung gebeten werden kann. Wie bereits angedeutet, könnte nun vorschnell davon ausgegangen werden, dass es sich bei dem augenscheinlich profaneren Verzeihen lediglich um ein bloßes Lippenbekenntnis handeln könnte. Doch auch hier lohnt ein zweiter Blick: Wie die Philosophin Svenja Flaßpöhler jüngst dargelegt hat, ist sowohl eine Trennung als auch eine Verbindung der beiden Begriffe unabdingbar. Während dem Verzeihen etwa immer ein Verzicht, ein Nichtstun, also eine passive Dimension innewohne, liege hingegen das wesentlich Moment des Vergebens in der *Gabe*. Die Vergebung ist durch eine Dualität zwischen Schenkendem und Beschenkten gekennzeichnet, die sich in »einem extraordinären, feierlichen, man möchte fast sagen göttlichen Akt« (Flaßpöhler 2016: 21) vollzieht. Eine Einsicht, die sich nicht nur im Deutschen (ver-*geben*), sondern gleichermaßen im Französischen (par-*don*) und Englischen (for-*give*) sprachliche niedergeschlagen hat. Doch

> »[t]atsächlich besteht ja die außerordentliche Leistung des Verzeihenden darin, sich eines Impulses, eines Affektes, eines emotionalen Automatismus zu erwehren: Anstatt sich dem Rachedurst oder dem verbitterten Wunsch nach Wiedergutmachung hinzugeben, übt er sich in Zurückhaltung. Anders formuliert: Der Verzicht auf die Lust erfahrenes Leid heimzuzahlen beziehungsweise in Rechnung zu stellen, *ist* sein Geschenk, seine Gabe« (Flaßpöhler 2016: 22; Hervorhebung im Original).

Es wäre verfehlt die beiden Begriffe daher dogmatisch voneinander abzugrenzen, »ganz abgesehen von dem Fakt, dass in anderen Sprachen nicht zwischen Vergeben und Verzeihen unterschieden wird, was zu unlösbaren Übersetzungsschwierigkeiten führt« (Flaßpöhler 2016: 22). Gerade in Anbetracht der größtenteils französischen Theorietradition des Vergebens und Verzeihens kann diese Einsicht hier allerdinge nur in Rechnung gestellt werden. Denn damit scheint ein Differenzierungspotential der deutschen Wissenschaftssprache zwar auf, gleichermaßen wird aber auch eine detaillierte bilinguale Exegese der philosophischen Begriffsarbeit vorausgesetzt, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden kann. Entsprechend wird der Maßgabe von Flaßpöhler gefolgt, die zwar in ihrer Auseinandersetzung letztlich ihr Hauptaugenmerk auf das Verzeihen richtet, die Begriffe der Vergebung und des Verzeihens aber unter Berücksichtigung der genannten Trennschärfe synonym verwendet.

Die *Versöhnung* geht nun noch einen Schritt weiter. Mit Derrida ist das Versöhnen – im Sinne der Friedensstiftung und Beilegung eines Streits (vgl. Duden 2010: 1038) – immer auch »günstig für eine Normalisierung« (Derrida/Wieviorka 2000: 10). Nach dem Verzicht auf Vergeltung lässt sich die Versöhnung als ein Übergang zu einer als normal erachteten und vertrauten Ord-

nung erkennen. Vergeben, Verzeihen und Versöhnen sind damit stets als Akte des Außeralltäglichen zu begreifen. Derrida geht gar noch weiter, indem er feststellt, die Vergebung und in dessen Zuge die Versöhnung »*sollte* Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen« (Derrida/Wieviorka 2000: 10; Hervorhebung im Original).

Mit Blick auf gängige politische Strategien im Umgang mit schlimmen Vergangenheiten ergibt sich allerdings ein auffälliger Befund: Falls er nicht an lauter falschen Stellen gesucht haben sollte – so stellt der Historiker Christian Meier 2010 durchaus selbstironisch fest –, ließe sich konstatieren: »Immer wieder wird beschlossen, vereinbart, eingeschärft, daß Vergessen sein soll, Vergessen von vielerlei Unrecht, Grausamkeit, Schlimmen aller Art« (Meier 2010: 10). Er belegt dies anhand zahlreicher Beispiele, die ausgehend vom Amnestie-Erlass der Athener 404/3 v. Chr. das heutige Verständnis eines Nicht-Erinnerns, Nicht-Gedenkens, Nicht-mehr-erinnern-Sollens prägen (dazu auch: Simon 1997). Über die Ermordung Cäsars am 17. März 44 v. Chr. und den von Cicero im römischen Senat gesprochenen Worte »*omnem memoriam discordiarum oblivione sempiterna delendam* (Alle Erinnerung an die Zwieträchtigkeit sei durch ewiges Vergessen zu tilgen)«. Eine Aussage, die Meier zufolge noch Churchill knapp 2000 Jahre später in seiner Züricher Rede am 19. September 1946 dazu veranlassten zu einem »*blessed act of oblivion* […], einem segensreichen Akt des Vergessens« (Meier 2010: 10) aufzurufen. Lediglich eine Ausnahme ließe sich im Verlauf der Geschichte ausmachen: Die *Unabweisbarkeit der Erinnerung* an die Shoah. Dabei sei allerdings noch immer fraglich, ob dieses unverzeihliche Zeigen auf die Wunde einer Wiederholung vorbeugen könne.[5]

Vor diesem Hintergrund scheint es geboten, die historische Präferenz von Strategien eines so gesehen ›heilsamen Vergessens‹ mit makrosoziologischen Befunden sozialer Gedächtnisse zu konfrontieren. Aus dieser Perspektive haben wir es bei der von Meier beschriebenen Form des verordneten Vergessens mit bewusst gesetzten Vorkehrungen zu tun, die ein langfristiges Vergessen anderer begünstigen sollen. Aus einer alltagweltlichen Erfahrung eines natürlichen Vergessens – zur Verdeutlichung lässt sich hier der unerwünschte Wissensverlust durch Blackouts oder Amnesien anführen –, wird demgegenüber also eine ›Kul-

5 Vgl. Meier 2010: 97. Dem israelischen Philosophen Avishai Margalit nach kreist ein derartiges Nachdenken über das Erinnern und Vergessen um zwei basale Befürchtungen: Das Vergessen eines (religiösen) Erbes, das durch »ahistorische und traditionsfeindliche Trends« bedingt sein könnte, sowie die Sorge um ein Zuviel an Erinnerung, »das ein Hindernis auf dem Weg zu Versöhnung und Vergebung« (Margalit 1997: 192 ff.) darstellen könnte.

tur des Vergessens‹ (Dimbath 2014b: 81) gepflegt, die im Folgenden eingehender betrachtet wird.[6]

3. FOLGENLOSES VERGESSEN?

3.1 Von der ›Kultur‹ des Vergessens

Das Vergessen von Vergangenheiten, die mit einer möglicherweise nicht zu vergebenden Schuld einhergehen, lässt sich noch immer in so manchen geläufigen Semantiken erkennen. Man begräbt dann das Kriegsbeil, zieht einen Schlussstrich oder aber lässt Gras über eine Sache wachsen. In all diesen Redewendungen steckt der Hinweis, dass das Zurückliegende nun allmählich oder zu guter Letzt als abgeschlossen betrachtet werden kann. Hat man das Kriegsbeil einmal begraben, so braucht man sich dessen nicht mehr zu erinnern, wurde der Schlussstrich einmal gezogen, so muss fortan darüber nicht mehr diskutiert werden, während das Gras die unschöne Stelle mit der Zeit schon irgendwie überdecken wird. Bereits in dieser raschen Aneinanderreihung von Redewendungen lassen sich erste Umrisse von Vergessensformen erkennen, die offensichtlich keineswegs natürlich von statten gehen, sondern vielmehr auf ein mehr oder minder bewusstes Zutun angewiesen sind. Es werden Vorkehrungen getroffen, um etwa nicht mehr dauerhaft an das (nun verschwundene) Kriegsbeil, die Zeit vor dem gezogenen Schlussstrich oder aber an die ›Grasnarbe‹ erinnert zu werden. Mit anderen Worten zeichnet sich darin der Versuch ab, direktiv oder diskret sowohl die eigenen als auch die Erinnerungen Anderer und ein damit einhergehendes Wissen zu bannen.

»In diesen Versuchen, Vergessen zu stiften, äußert sich eine auf Erfahrung beruhende Weisheit […]. Wenn man künftig in Frieden zusammenleben will, wenn also Krieg, Bürgerkrieg, Revolution nicht ›fortzeugend Böses‹ gebären sollen […] muss ein Schlußpunkt gesetzt werden. Und dann muß auch Schluß sein – und darf keine Fortsetzung über Anklage, Strafe, Rache und immer neue Vorwürfe drohen« (Meier 2010: 44).

Nun wohnt einem solchen Vergessen-Machen – im Sinne eines sozialen Prozesses – allerdings eine Eigenart inne: Während sich die Einen sehr wohl der Ver-

6 Zur detaillierten Erfassung »mythische[r] oder historische[r] Wurzeln bestimmter Bedeutungsdimensionen eines Vergessens […], welches gezielt eingesetzt und zum Bestandteil von Kultur geworden ist«: vgl. Dimbath 2014b: 81 ff.

gangenheit bewusst sind und sich demnach an sie erinnern können, sollen andere hingegen vergessen. In Fragen zu Strategien und der Reichweite eines folgenlosen Vergessens gilt es also zunächst auf das spezifische Interesse an Verhinderungen oder Umdeutungen von Vergangenheiten durch einzelne Akteure oder Gruppen zu fokussieren. In einer der wenigen bislang vorliegenden soziologischen Arbeiten zum Vergessens und der Vergesslichkeit differenziert Dimbath (2014b: 81–94) dieses Interesse am Vergessen-Machen Anderer in zwei Kategorien: 1) die *stillschweigende Übereinkunft Vieler* und 2) das *herrschaftsvermittelnde Handeln Weniger*.

Für die *stillschweigende Übereinkunft Weniger* kann das von Hermann Lübbe kontrovers diskutierbare *kommunikative Beschweigen* der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft exemplarisch Pate stehen.[7] Die Grundlage dieser kulturspezifischen Vergessensform entstammt dem ursprünglich der Ethnologie und Anthropologie zuzuordnen Konzept des Tabus: »Das Tabu institutionalisiert eine ›kritische Situation‹ im Sinne der Distanzabstufung bis zu einer absoluten Distanzgrenze: berühren verboten.« (Gehlen 1986: 213 zit. nach Dimbath 2014b: 82) Tabusierungen zeichnen sich demnach als ein intentionaler Akt der gezielte Nicht-Thematisierung eines Sachverhalts aus, was sich in einem bewussten Schweigen ausdrückt. Durch das Ausblenden von als kritisch zu bezeichnender Ereignisse, wird zum einen die Aufmerksamkeit anderweitig fokussiert, um zum anderen eine wie auch immer geartete Irritation bestehender Ordnungen zu vermeiden. Diese Form der Diskretion, wie sie sich etwa ganz anschaulich an so manchem Kaffeetisch bei Familienfesten ereignen kann, ist freilich als ein ›oberflächliches Vergessen‹ zu begreifen, bei dem infrage steht, »ob es sich überhaupt um einen Vorgang oder eine Vorbereitung des Vergessens handelt oder ob in bestimmten Situationen ›vielsagend‹ geschwiegen wird« (Dimbath 2014b: 83). Festzuhalten bleibt, dass mit der mehr oder minder bewussten Übereinkunft des gemeinschaftlichen Schweigens eine Vorkehrung getroffen wird, die ein Vergessen begünstigen soll.

7 Entgegen der sozialpsychologischen Verdrängungsthese der Studentenbewegung, stellt Lübbe das kommunikative Beschweigen hinsichtlich individuelle Verstrickungen während der NS-Zeit als eine notwendige Bedingung der erneuten Integration der großen Mehrheit der Deutschen dar. Wie Dimbath herausstellt, argumentiert demgegenüber Theodor W. Adorno, dass weder das Argument einer Anpassungslogik, noch eine alleinige »Rückführung […] auf psychologische Verdrängungsmechanismen« in dieser Frage genüge. Vielmehr sei dieses strategisch-instrumentelle Schweigen »vor dem Hintergrund der Erhaltung alter Machtstrukturen« (Dimbath 2014b: 82 f.) zu deuten.

Während die Tabuisierung noch auf recht informellen Wegen zu diffundieren scheint, lässt sich mit Blick auf das *herrschaftsvermittelnde Handeln Weniger* eine kulturspezifische Form des Vergessens erkennen, die in formal geregelten Bahnen verläuft. So ist die Amnestie ein aus dem Strafrecht stammender gänzlicher oder teilweiser Straferlass, welcher das Gros der Täter juristisch begnadigt, indem er sie für unbestimmte Zeit straffrei entkommen lässt. Exemplarisch kann hierfür die erste vergangenheitspolitische Maßnahme des Erlasses einer Generalamnestie im Jahr 1977 durch das neu gewählte demokratische Parlament nach der Franco-Diktatur in Spanien stehen (vgl. Labanyi 2007). Diese rechtliche Absicherung des Nicht-Erinnerns sollte vor dem Hintergrund einer nicht mehr zu revidierenden Vergangenheit »die Versöhnung […] einleiten und so die nationale Einheit wiederherstellen« (Derrida/Wieviorka 2000: 12). Betrachtet man nun die Versöhnung als eine Übergangsphase der Normalisierung, die davon absieht, stetig auf das begangene Unrecht hinzuweisen, so eröffnet sich hier ein Problemraum: Zu offensichtlich mutet ein Vergessensgebot als ein aussichtsloses und mit hohem Unterdrückungsaufwand verbundenes Unterfangen an, dass eher dazu geeignet scheint, »die unerwünschten Erinnerungen im Untergrund am Leben zu erhalten« (Dimbath 2014a: 91).

Damit lässt diese kurze Darstellung zweierlei Erkenntnisse zu: Zum einen tritt eine Form des intentionalen und damit höchst bewussten Umgangs mit Vergangenheiten zu Tage, die darauf abzielt das Schlimme und Schmerzliche von der Gegenwart zugunsten einer solidarischen Zukunft ›abzukapseln‹. Mittels der Tabuisierung, des Schweigens oder der Ignoranz sollen so gesehen Vorbedingungen geschaffen werden, um die natürliche Vergesslichkeit anderer zu begünstigen (vgl. Dimbath 2014b: 176ff.). Sichtbar wird dabei ein machtintendiertes Handeln, das aus verschiedensten Gründen ein spezifisches Interesse daran zu hegen scheint, andere dauerhaft und ohne Worte des Verzeihens vergessen zu lassen. Zum anderen führt die Darstellung die Erkenntnis mit sich, dass die entwickelten und etablierten Kulturtechniken die Befürchtungen gegenüber Mechanismen einer ›Natur des Gedächtnisses‹, also einer unwillkürlichen und unkontrollierbaren Konfrontation mit Vergangenem, dennoch nicht in Gänze zu entzaubern weiß.

Eine grundlegende soziologische Annahme geht daher davon aus, dass es sich bei einem Gedächtnis- und Wissenskonzept nicht ausschließlich um reflexiv zugängliche Erfahrungen handeln muss. Vielmehr spiegeln etwa Gewohnheiten und Routinen ein potentiell zuhandenes Wissen wider, dass allerdings nicht ohne weiteres bzw. immer nur nachträglich kognitiv greifbar ist. Vor diesem Hintergrund entfaltet Dimbath (2014b; 2016) eine Heuristik sozialer Gedächtnisse, die nebst dem bewussten und damit erinnernden Zugang zu Vergangenem fernab

jeglicher Mystifikation von quasi-natürlichen Gedächtnisvorgängen ein Phänomen beschreibbar macht, das sich im Anschluss an Paul Ricœur als ein »Spiel von Erscheinen – Verschwinden – Wiedererscheinen auf der Ebene des reflexiven Bewußtseins« (Ricœur 2002: 137 f.) benennen lässt.

3.2 Zur Heuristik sozialer Gedächtnisse

Im Gegensatz zum Verzeihen, das eine künftige Los- oder Erlösung von einer Vergangenheit qua Verzicht auf Vergeltung avisiert, ist die Rache in der Tat retrospektiv. Sie bindet an das zurückliegende Unrecht und öffnet sich für eine nahe oder fernliegende Zukunft lediglich im Wunsch des Auslebens von Affekten. Kategorisiert man nun soziale Gedächtnisse wie nachfolgend in idealtypische Kategorien, lässt sich mittels dieser Heuristik nicht nur erhellen, warum a) Rache ebenso denkbar wird, wenn zunächst Vergangenheit – um in einen psychoanalytischen Begriff heranzuziehen – ›verdrängt‹ wird, sondern warum b) gängige Befürchtungen »vor einer Vergangenheit, die noch [immer] der Gegenwart innewohnt, oder sogar wie ein Gespenst ohne Distanz in ihr spukt« (Ricœur 2002: 113 f.) fernab jeglicher Romantisierungen zu deuten ist.[8]

Um einen Einblick in zuweilen latente Vergessenseffekte zu erlangen, ist es daher ratsam nachfolgend zwischen drei Gedächtnisdimensionen zu unterscheiden (vgl. Dimbath 2014b; 2016): Untersucht man soziale Gedächtnisse aus einer

8 Um einer möglichen Verwechslung mit sozialpsychologischen Konstrukten wie etwa dem von Carl Gustav Jung ausgewiesenen kollektives Unbewussten ganz bewusst vorzubeugen, sei an dieser Stelle auf einen wesentlichen Unterschiede der beiden Konzepte hin gewiesen: Im Gegensatz zur Theorie sozialer Gedächtnisse geht jene des kollektiven Unbewussten von einer evolutionär-historischen Emergenz aus, deren kollektives Erbe sich im Lauf der Zeit in die jeweiligen Hirnstrukturen unbemerkt eingeschrieben hat und individuell vervielfältigt (vgl. dazu: Jung 1990; Bühl 2000). Demgegenüber distanziert sich die Idee eines sozialen Gedächtnisses explizit von gängigen alltagsweltlichen Gedächtnisanalogie eines Speichers, einer Kopie oder eines sozialen Vermächtnisses der Vergangenheit. Als stets aktueller Anschluss an die Vergangenheit handelt es sich dabei – fernab eines starren Strukturdeterminismus – vielmehr »um eine anpassungsfähige und also veränderliche Wechselwirkungsstruktur« (Dimbath 2016: 272). Diese Wechselwirkungsstruktur bedingt das und entspringt dem Individuellen wie Sozialen gleichermaßen. Dass sich in diesem stets gegenwärtigen Wechselspiel durchaus Pfadabhängigkeiten länger- oder kurzfristiger etablieren können, die wiederrum Wahrnehmungen oder Reaktionsmuster so gesehen ›unbewusst‹ leiten, ist dabei unbestritten.

deklarativ-reflektorischen Perspektive, so lässt sich – verkürzt gesagt – allgemeinhin erkennen, wie in der Kommunikation bewusst und damit sichtbar erinnert wird.[9] Vor dem Hintergrund des expliziten Ausschlusses von Themen aus gängigen Deutungsrahmen durch Tabuisierungen, ein Beschweigen, mittels Amnestien oder schlichtweg durch dauerhafte Ignoranz, werden entsprechend widerstreitende Vergangenheitsbezüge relevant. Die wiederkehrende Protestaktionen der Mütter vom Plaza de Mayo in Argentinien, die in ihrem ritualisierten Auftreten an den noch immer ungeklärten Verbleib ihrer verschwundenen Kindern zu Zeiten der Militärdiktatur erinnern, kann als ein solcher Gegenstand für die Untersuchung einer anhaltend ausbleibenden Kommunikation und damit einhergehenden konfligierenden Sozialgedächtnissen betrachtet werden (vgl. Dimbath/Kinzler 2013). So haben die unmittelbar Betroffenen selbstverständlich kognitiv nicht vergessen, was ihnen angetan wurde. Ihre Widerständigkeit kann daher eigens als ein soziales Erinnerungsmoment gelesen werden, das auf die unerbittliche Ignoranz eines hegemonial-dominaten Vergessensgebotes hinweist, welches nur ›oberflächlich‹ und zugunsten der allgemeinen Sozialverträglichkeit durchgesetzt wurde.

Währenddessen umfasst die *inkorporiert-praktische* Dimension »Phänomene wie Routinewissen, Gewohnheitswissen implizites oder non-deklaratives Wissen« (Dimbath 2014b: 135). Gemeint ist damit jenes als unreflektierbar zu bezeichnende Wissen, das stets sozial bedingt uns quasi-unbemerkt in Fleisch und Blut übergegangen ist. Eine Untersuchung habitueller Verhaltensweisen im Kontext eines verordneten Vergessens eröffnet Perspektiven auf mögliche latente Vergessenseffekte im Sinne von körperlichen Pathologien oder Symptomen, die sich infolge eines Nicht-Umgangs mit schlimmen Vergangenheiten bei manchen Betroffenen unweigerlich einzustellen scheinen. Auf einer Individualebene wird dies mit Blick auf die psychologische Traumatherapie rasch deutlich. Personen, die kurzzeitig unter starker emotionaler Belastung standen und die infolge dessen häufig nicht in der Lage sind darüber zu sprechen, werden dennoch von unheimlichen Gedächtnisreminiszenzen heimgesucht. Sogenannte *Flashbacks* weisen auf eine Widerspenstigkeit des Gedächtnisses hin, die sich nicht nur einer bewussten Kontrolle, sondern gleichermaßen dem expliziten Wunsch zu vergessen entziehen. Die Anwesenheit (des Symptoms) des eigentlich Abwesen-

9 Entsprechend bedient sich eine derartige sozialwissenschaftliche Rekonstruktion »der Analyse symbolischer Manifestationen wie dies im Kontext von wissenssoziologischen Diskursanalysen, Deutungsmusteranalysen oder Narrationsanalysen etwa im Zusammenhang der Biographieforschung oder der Erforschung kollektiver Identitäten mithilfe empirischer Verfahren durchgeführt wird« (Dimbath 2014b: 135).

den (der unwiderruflichen Vergangenheit) ähnelt damit einer Spur, die für diejenigen, die sich davon belastet fühlen, nicht nur »zur gegenwärtigen Wirkung […] [sondern auch] zum Zeichen ihrer abwesenden Ursache« (Dimbath 2014b: 137) werden kann.[10] Von dieser gedächtnissoziologischen Warte aus betrachtet lassen sich solch symptomatisch auftretende Spuren als ein bisweilen kryptischer Hinweis einer längst vergangenen sozialer Ordnung begreifen, die habituell allerdings alles andere als in Vergessenheit geraten ist (vgl. Beck 2016; Kastl 2016).[11] Irritationen darüber könnten dann auf eine Vergangenheit aufmerksam machen, die ehemals bewusst zugunsten einer etablierten Ordnung vorenthalten oder eben Vergessen-Gemacht werden sollte.

Das Deuten von Spuren gerät auch in der *objektiv-technischen* Dimension in Form von Dingen oder Artefakte in den Blick und lässt sich als »ein Abkömmling der anderen beiden Formen des Sozialgedächtnisses« begreifen. Durch ein jeweils gewonnenes Erfahrungswissen kann der oder die Vorbeigehende in der Konfrontation mit ihnen in aller Regel erkennen, »auf [welche] sozial eingelebte Verwendungsweisen und Bedeutungszusammenhänge [sie] verweisen.« (Dimbath 2014b: 173) Werden Gegenstände und Symbole demzufolge explizit ausgeschlossen, gemieden oder gar vernichtet, kann eine mögliche Irritation darüber

10 So mag es nur wenig verwundern, dass der Psychoanalytiker Freud ein probates Mittel im Umgang mit den Symptomen einer Verdrängung in einer Strategie von Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten (1978) erkennt. Weiterführend zum Begriff der Spur vgl. Ricœur 2004: 650 f.; Dimbath 2014a.

11 Ad hoc erscheint es zurecht naheliegend solch inkorporiert-praktische Symptome in sozialen (Un-)Ordnungen ehemaliger Kriegsgebiete oder restriktiver Systeme zu vermuten. Fernab politisch-offenkundiger Repressionen gerät mit Bourdieus Schlüsselkonzept der symbolischen Herrschaft/Gewalt jedoch ein weiterer Aspekt in den Blick, der wesentlich subtiler auf einer »symbolisch-sinnhaften Ebene des Selbstverständlichen und Alltäglichen operiert und zur Bejahung, Verinnerlichung und Verschleierung von gesellschaftlichen Verhältnissen führt« (Moebius & Wetterer 2011: 1). Aus dieser Perspektive produzieren auch ›friedlich-demokratische Gesellschaften‹ fortwährend vergessene, da strukturell bedingte soziale Ungleichheiten, die sich in mannigfachen habituellen Effekten äußern können – seien es nun innerhalb neoliberaler Logiken steigende Erschöpfungszustände, Ressentiments gegenüber Wohnungslosen oder aber im Zuge einer (europäischen) Assimilationspolitik affektive Ablehnungsreaktionen gegenüber ›den Anderen‹ (vgl. zum letzten Punkt exemplarisch wie gleichermaßen ›klassisch‹: Elias & Scotson 2016).

Anlass geben, Nachforschungen anzustellen und die (fehlenden) Spuren entsprechend zu deuten.[12]

Dieser Überblick lässt nun zweierlei Schlüsse zu: Zum einen können Formen des volitionalen und damit bewussten Umgangs mit Vergangenheit ausgemacht werden, die sich jeweils in gedächtnispolitischen Debatten unter dem Überbegriff eines *Gebots zu vergessen* subsumieren lassen. Diese Kulturtechniken werden immer wieder als Voraussetzungen herangezogen um die ›Natur‹ widerspenstiger Gedächtnisprozesse zu bändigen und um eine noch fragile neue Ordnung ungestört aufzubauen und zu bewahren. Dadurch wird ein machtintendiertes Handeln offenkundig, dass Andere bestenfalls vergessen lassen soll. Zum anderen stellen (soziale) Gedächtnisse – so lässt sich an dieser Stelle festhalten – gerade unter der Maßgabe des Vergessens Bedingungen bereit, die wenn sie nicht gar zur Erinnerung zwingen, doch zumindest Irritationen auslösen können. Mit anderen Worten: »Das Gedächtnis spült Wirkungen von oder Reflexe auf Spuren an, worauf das Bewusstsein keinen Einfluss hat« (Dimbath 2014a: 137). Die beschriebenen Kulturtechniken des Vergessen-Machens zugunsten einer friedvollen Prävention vor Vergeltung und einer erneuten Beschwörung von Rache können zweifellos gelingen. Doch müssen sie vor der hier

12 Diese Form der bewussten Auslöschung eines Gedenkens geht auf die antike römische Methode der *damnatio memorie* – der Verdammung der Erinnerung zurück (vgl. Scholz et al. 2014). Aktuell ist dabei an die Zerstörung der antiken Oasenstadt Palmyra in Syrien zwischen Mai 2015 und März 2016 zu denken, die in Teilen durch den sogenannten Islamischen Staat zerstört wurde.

Dass diese Art des Ausschlusses möglicher materialer Erinnerungs- und Wissenstrigger ebenfalls eine bislang gängige Praxis in Deutschland darstellte, wird derzeit in der im April 2016 eröffnete Dauerausstellung *Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler* exemplarisch erkennbar. Alle darin erneut zur Schau gestellten Denkmäler – ein Repertoire, das sich ausgehend vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart erstreckt – prägten das (Haupt-)Stadtbild immer nur zeitweilig. So wurden sie im Zuge des Wandels der deutschen Geschichte und der damit einhergehenden konfligierenden Deutungen immer wieder versetzt, beschädigt, zerstört oder gänzlich verbannt. So auch das wohl berühmteste Ausstellungsstück – der Kopf der Granitstatue Lenins –, welche im Zuge des Zusammenbruchs des real existierenden Sozialismus im Jahr 1991 vom heutigen Platz der Vereinten Nationen entfernt wurde und im Köpenicker Forst im Südosten Berlins 24 Jahre lang in seinen Einzelteilen vergraben lag. Das Arrangement der verschiedensten organisationalen Interessenslagen, das letztlich zur Freigabe des Ausstellungsstückes führte, ist dabei eigens einen (gedächtnissoziologischen) Blick wert.

anskizzierten gedächtnissoziologischen Kulisse zumindest zweifelhaft erscheinen.

Im Anschluss an die Sammlung sozialtheoretischer Befunde hinsichtlich der gedächtnissoziologischen Reichweite eines politisch motivierten und als gemeinhin ›heilsam‹ deklarierten Vergessens, wird nun der Blick auf eine gängige soziologische Gegenwartsdiagnose gerichtet. Für den hier besprochenen Kontext ist dies insofern von Bedeutung, da sich mit dem Übergang zur Moderne scheinbar eine ganz grundsätzliche Vergesslichkeit einzustellen scheint. Muss sich also in Anbetracht dessen die Frage eines folgenlosen Vergessens nicht ganz von selbst erübrigen?

4. ZUM PARADOX DER VERGESSLICHEN MODERNE

Bereits Niklas Luhmann (1997) gelangt in seiner systemtheoretischen Auseinandersetzung mit der Gedächtnisthematik – sowie in dessen Fortsetzung seine Schülerin Elena Esposito (2002) – zu der nüchternen Aussage, dass der Vergessensprozess sowohl in sozialen als auch psychischen Systemen als ein Normalfall, die Erinnerung hingegen als die Ausnahme der Regel zu betrachten sei. Damit ein Gedächtnissystem am Laufen gehalten werden kann, sei ein dauerhaftes Klebenbleiben an der Vergangenheit ein Hindernis, das zwangsläufig in einer Selbstblockade und im Stillstand des jeweiligen Systems münden müsse. Nur ein beständiges Freimachen von Gedächtniskapazität qua Vergessen könnte – so die Annahme – neue Informationen und damit Innovationen ermöglichen (Luhmann 1997: 576 ff.). Dahinter verbirgt sich ein evolutionstheoretischer Zugang hinsichtlich einer historischen Entwicklung sozialer Gedächtnisse. Mit der zunehmenden funktionalen Ausdifferenzierung verändert sich nicht nur die Form des sozialen Gedächtnisses, sondern gleichermaßen auch das Vergessen. Die Moderne – so lässt sich schlicht festhalten – zeichnet sich entsprechend durch eine grundsätzliche Vergesslichkeit aus.

Eine These, die auch Paul Connerton und Hartmut Rosa – wenngleich in ihren Nuancen verschieden, so doch in deren Grundaussage ähnlich – unterstützen. Bei Connerton lassen sich Effekte der modernen und beschleunigungsbedingten Vergesslichkeit u. a. anhand eines verschwenderischen Konsumverhaltens ebenso ablesen, wie an einer auf bloße Befristung angelegten städtischen Topographie. Rosa hingegen geht unter Rückbezug auf Walter Benjamin von einer zunehmenden Reizüberflutung qua Beschleunigung aus. Die Möglichkeit ›Erfahrungen zu sammeln‹ wird in Anbetracht einer rasanten Zeitlogik »durch immer neue ›Erlebnisse‹ ersetzt« (Dehnschlag 2014: 162). Demnach ist es einer Be-

schleunigung oder aber der Verdinglichung des Kapitalismus geschuldet, dass Gesellschaften mit einer Art der sozialen Amnesie zurechtkommen müssen, die sich – bei Connerton – aus dem systematischen Erodieren von all jenem ergibt, was bislang als Basis für geteilte Erinnerungen herhalten konnte (vgl. Connerton 2009; Rosa 2005).

Die exemplarisch herausgegriffenen Beispiele der soziologischen Zeitdiagnostik lassen eine Veränderung sozialer Gedächtnisse als strukturelle Rahmung – im Sinne Halbwachs' – erkennen. Die Gründe für diese Veränderung sind dabei ganz unterschiedlicher Art: Von der vorherrschende soziale Differenzierungsform von Gesellschaften (Luhmann), über die Verquickung vorherrschender Differenzierungsformen mit darin verfügbaren Kommunikationsmedien, bis hin zu der Akzentuierung auf die Beschleunigung des gesellschaftlichen Lebens (Connerton; Rosa). So divers die jeweiligen Perspektiven auf den sozialen Wandel auch sein mögen, so gemeinsam ist ihr Fluchtpunk: Die Diagnose einer vergesslichen Moderne.

Aus der bisher gewonnen Erkenntnis dieses Beitrages muss ein solcher Befund verwundern. Mehr noch: In ihrer Kombination wird gar ein grundlegendes Paradox offenkundig. In modernen Gesellschaften sind Subjekte wie auch Kollektive scheinbar ganz generell auf ein Vergessen des Vergangenen zugunsten der Gegenwart und kreativen Öffnung von Zukunft aus. Demgegenüber zeichnet sich gerade in diesen modernen Gesellschaften – womöglich u. a. aufgrund ihres stetigen Auflösungs- und Legitimationsdrucks traditioneller Verbindlichkeiten (vgl. Beck 1995) – die Konfrontation und Auseinandersetzung mit Vergangenheitsbezügen ab.

Im Gegensatz zu ihren vorgängigen Epochen, kann die Moderne daher – zumindest in der Folgeleistung zeitgenössischer Gegenwartsdiagnosen – als durchaus vergesslich beschrieben werden. An der Schnittstelle von Gesellschafts- und Sozialtheorie lässt sich demgegenüber an dieser Stelle allerdings festhalten, dass damit alles andere als gesagt ist, dass die Moderne deswegen scheinbar über kein Gedächtnis verfügt. Im Gegenteil: Vielmehr zeichnet sich eine erneute und nicht selten ungewollte Konfrontation mit der eigenen (kollektiven) Vergangenheit speziell vor dem Hintergrund der diagnostizierten Vergesslichkeit ab.[13] Dass sich also gerade die Epoche der Moderne von einem – so gewendet – ›schlechten Gewissen‹ mehr oder weniger geplagt fühlt, kann dann

13 Nebst dem hier vorgeschlagenen Kontext, kann ebenfalls das Bedürfnis nach einer Rückversicherung der ›eigenen Geschichte‹ als ein solches modernes Indiz für das beständige Ausloten des Verhältnisses zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet werden (vgl. dazu Hahn 1997: 170 ff.).

ebenso wenig überraschen, wie die – im Folgenden erläuterte – Neu-Etablierung einer Kulturtechnik, welche die Bitte um Vergebung vornehmlich zur politischen Schau stellt. Zur Veranschaulichung werden daher zunächst die relevantesten Eckpfeiler eines »Jahrhundert der Vergebung« abgesteckt, um daraufhin dessen Reichweite aus dem dargebotenen Ansatz zu bemessen.

5. VERGEBEN UND VERGESSEN? ODER: ZUM JAHRHUNDERT DER VERGEBUNG

Die empirische Beobachtung einer Zunahme von öffentlichen Bekundungen des Bedauerns und der Reue veranlasst Derrida dazu gerade das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert der Vergebung zu bezeichnen. Darin sehe man nicht nur Individuen, »sondern ganze Gemeinschaften, Berufsgenossenschaften, Vertreter kirchlicher Machtstrukturen, Souveräns und Staatsoberhäupter um ›Vergebung‹ bitten« (Derrida/Wieviorka 2000: 10). Daran sei zunächst auffällig, dass die Vergebung doch ursprünglich ein einmalig religiöses – dem Juden- und dem Christentum entsprungenes – Erbe in sich trage. Derridas Definition des Unverzeihlichen richtet sich dementsprechend an der religiösen Todsünde aus. Denn »[i]st es nicht eigentlich das einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung ruft?« (Derrida/Wieviorka 2000: 10).

Derridas rigoroses Diktum, dass gerade die schwerwiegendste Schuld das Einzige ist, was einer Vergebung bedürfe, ist innerhalb der jüdischen Philosophietradition des Verzeihens durchaus umstritten. Hannah Arendt oder Vladimir Jankélévitch distanzieren sich gerade in Anbetracht der Shoah von der generellen Möglichkeit einer Vergebung. Sie liege jenseits der Grenzen des Verzeihbaren, wodurch die deutsche Schuld ewig währe und damit unmöglich abgebüßt werden könne.[14] Diese grundlegende Frage wird durch generationsübergreifenden Vergebung der einzigartigen Verbindung von Opfern und Tätern noch weiter erschwert: Kann es genügen, dass die Enkel von Opfern den Enkeln von Tätern vergeben? Dreh- und Angelpunkt der Diskussion ist zum einen ein transzendentales Erschwernis und zum anderen die Autorisierung der Nachgeboren. Denn wenn nur das Opfer dem Schuldigen vergeben kann, wie können die häufig Toten den noch lebenden Tätern ihre Untaten verzeihen? Wenn Derrida dem Vergeben des Unverzeihlichen zur notwendigen Tatsache erhebt, trägt er demnach einer unabdingbaren Notwendigkeit zur Versöhnung Rechnung, die nie

14 Zur anschaulichen Rekonstruktion dieser Debatte siehe Flaßpöhler (2016: 26 f.).

davor gefeit sein kann, sich im »Austausch von Entschuldigungen der Nachgeborenen auf immer [zu] verfangen« (Gerl-Falkovitz 2008).

Auf dieser quasi-methapysischen Basis attestiert er demnach eine Differenz von terminologischem Ideal – im Sinne einer Reinheit der Vergebung [15] – und einer widersprüchlichen Empirie. Denn die einzigartige abrahimitische Tradition befinde sich augenscheinlich seit Beginn des 20. Jahrhunderts auf dem Wege der Universalisierung, wie sich exemplarisch anhand des folgenden Beispiels illustrieren lässt:

»In Kambodscha, einem Land mit überwiegend buddhistischer Bevölkerung, hat 2007 ein halb unter nationaler, halb unter internationaler Federführung stehender Strafgerichtshof seine Arbeit aufgenommen, die darin besteht, die von den *Khmer Rouge* zwischen 1975 und 1979 begangenen Verbrechen zu untersuchen und die Verantwortlichen zu verurteilen. Als erstes vor Gericht gestellt wurde Kaing Guek Eav, der ehemalige Leiter des berüchtigten Folterlagers Tuol Sleng. Von den 16.000 Insassen dieses Lagers haben nur sieben überlebt. Die Gefangenen waren einer schrankenlosen Grausamkeit ausgesetzt. [...]. Im Juli 2010 befand das Gericht Kaing Guek Eav für schuldig, an der Tötung von mindestens 14.000 Menschen beteiligt gewesen zu sein, und verurteilte ihn zu einer Haftstrafe von 35 Jahren, die in einem Revisionsverfahren nachträglich auf lebenslänglich erhöht wurde. Besondere mediale Aufmerksamkeit (wenn auch nur für kurze Zeit) erregte insbesondere die Prozesseröffnung, und zwar aufgrund des Geständnisses, das Duch – so Kaing Guek Eavs früherer *nom des guerre* – vor dem Tribunal ablegte: ›Er wolle sein ›Bedauern und seine aufrichtige Reue‹ zum Ausdruck bringen‹, war im März 2009 in der *Neuen Züricher Zeitung* zu lesen [...]. Duch, der einem der Überlebenden zufolge bei seiner Arbeit stets gut gelaunt gewesen sei, war zwischenzeitlich zum Christentum übergetreten« (Bernhardt 2014: 45; Hervorhebung im Original).

Im Zuge der Globalisierung werde ein »Theater des Pardons, ein Schauplatz des Verzeihens« erkennbar, »in dem sich – aufrichtig oder nicht – das große Vergeben, das große Szenarium der Reue abspielt« (Derrida/Wieviorka 2000: 10). Für

15 »Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste des Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder erlösen, Versöhnung, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die ›Vergebung‹ nicht rein – noch ist es ihr Begriff. Die Vergebung ist, sie sollte weder normal noch normativ oder normalisierend sein. Sie sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde« (Derrida/Wieviorka 2000: 10).

Derrida ein höchst pathologischer Wandel der Universalisierung, da die Vergebung in seiner Ausnahme und Außergewöhnlichkeit darin allmählich zu verblassen drohe.

Die gedächtnissoziologische Kontrastfolie lässt nun erkennen, dass Derrida gleichwohl eine Zeitdiagnose entfaltet, die ihrerseits auf einem universellen Erinnerungsboom basiert. Darin wird ein überordernder Vergangenheitsbezug im Sinne eines ›*forving overload*‹ als Dekultivierung der Vergebung kritisiert, die zugunsten einer Normalisierung der sozialen Ordnung allgemein und ganz pragmatisch zum Einsatz kommt. Ersichtlich wird eine politische Strategie Weniger, die – wenngleich unter zunächst anderen, da erinnernden Vorzeichen – gleichermaßen ein langfristiges Vergessen anvisiert. Doch eine derartige Praktik des Vergebens steht unter Verdacht – wie Ricœur es betitelt – eines oberflächlichen oder eskapistischen Verzeihens entlarvt zu werden, das nur noch aus reiner Selbstgefälligkeit (*pardon de complaisance*) geschieht. Wer auf diesem Wege verzeiht respektive Vergebung erlangt, möchte sich lediglich »die Pflicht […] zu erinnern, ersparen« (Ricœur 2002: 147).

Hinter der Kulisse derartiger Szenerien der Vergebung zeichnet sich daher ein ähnlicher Mechanismus sozialer Gedächtnisse ab, dessen Gegengabe – statt des erhoffen Verzeihens und Ent-schuldigens – vielmehr in latenten Vergessenseffekten zu bestehen scheint. Diese erfolgt dann nicht nur unvermittelt, indem sie die (neu-)etablierte soziale Ordnung geradegehend heimsucht. Sie lüftet damit simultan den Deckmantel der Vergebung, indem sie die Praktiken als bloße normativ-politische Strategie zu enthüllen weiß.

6. ABSCHLUSS UND AUSBLICK

Durch schlimme Vergangenheiten in sich zerrissene Gesellschaften stehen vor der schwierigen Herausforderung eine Zukunft zu entwerfen, in der die zurückliegenden Untaten nicht weiterhin spalten. Wie historische Rekonstruktionen zeigen, bedienen sich Regierungsvertreter wie auch Teile der betroffenen Gesellschaften seit jeher Maßnahmen, die belastende Vergangenheiten ruhen lassen sollen. Eine intensive Aufarbeitung des geschehenen Unrechts könnte – so die gängige Argumentation – zu einer weiteren Zerreißprobe für die häufig noch im Aufbau begriffene soziale Ordnung werden. Zum (vorgeblichen) Schutze des Gemeinwohls werden daher Kulturtechniken herangezogen, welche die Erinnerungen an das Schlimme zu bannen oder abzukapseln suchen. Aus einer gedächtnistheoretischen Perspektive lassen sich solche Strategien im (Nicht-) Umgang mit schlimmen Vergangenheiten als Praktiken des Vergessen-Machens

lesen, die sich unter der Maßgabe der vorgestellten Heuristik sozialer Gedächtnisse als zumindest problematisch erweisen müssen. Bemerkenswert ist, dass sich für die Szenerie des Verzeihens auf politischen Schauplätzen ein ähnlicher Befund festhalten lässt. Zweifellos ist davon auszugehen, dass eine Versöhnung im Zuge eines Theaters des Pardons ebenso gelingen kann, wie Strategien des Vergessen(-Machen)s. Damit ist aber noch nicht gesagt, ob ein gespenstisches »Zeigen auf die Wunde« (Flaßpöhler 2016: 19) die oberflächliche Aussöhnung nicht doch nochmals in Frage stellen und damit die heimelige soziale Ordnung unheimlich irritieren kann.[16]

Sicherlich, das Verzeihen bedarf eines aktiven Vergessens,

»diese beträfe allerdings nicht die Ereignisse selbst, deren Spur im Gegenteil sorgsam zu bewahren ist, sondern die Schuld, deren Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich in schöpferischer Weise auf die Zukunft zu entwerfen. Nicht das vergangene Ereignis, die verbrecherische Tat wird vergessen, sondern ihre Bedeutung und ihr Ort im Ganzen der Dialektik des geschichtlichen Bewußtseins« (Ricœur 2002: 145).[17]

Psychoanalytisch gewendet geht es hierbei um ein ›Einhegen‹ von schlimmen Vergangenheiten in die eigene Geschichtsnarration, die nicht etwa den Hergang oder eine damit verbundene Schuld, aber das Schmerzliche des Zurückliegenden zu vergessen sucht. Dabei um- oder übergeht die Versöhnung vergangene Konflikte nicht, sondern vermag einen möglichen Weg zur Beilegung derselben zu ebnen. Statt durch das Kaschieren von schlimmen Vergangenheiten unheimliche Gespenster unkontrollierbar heraufzubeschwören, steht ein geteiltes und versöhnliches Wissen über geschlagene Wunden in Aussicht, das auf einem beiderseitigen Einvernehmen beruht und das stattdessen die ehemals konfligierenden Deutungen dem Vergessen anheimstellen kann. Erst ein solch neuer vertrauensvoller und verlässlicher Erwartungshorizont vermag dann im Vollzug der alltäglichen Praxis auch jene habituellen Gewohnheitsstrukturen überflüssig werden

16 Dieses Wortspiel bezieht sich auf Freuds Analyse des gleichnamigen Essays *Das Unheimliche* aus dem Jahr 1919. Im Gegensatz zu dem vertraut Heimeligen, ist es »als jene Art des Schreckhaften [zu definiert], welche auf das Altbekannte Längsvertraute zurückgeht« (Freud 1966: 231). Das Unheimliche gleicht damit einem Geheimnis, das ursprünglich »im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist« (Freud 1966: 236).

17 Diese vergleichsweise selbstverständliche Einsicht, lässt sich ihrerseits als modernen Bezugsrahmen fassen. So scheinen funktional ausdifferenzierte Gesellschaften eine soziale Übereinkunft der Wiedergutmachung getroffen zu haben, die sich in einem Credo der Aufarbeitung schlimmer Vergangenheiten spiegelt.

zu lassen, die einst unter den Bedingungen gewaltsamer Konflikte formiert wurden und noch längst nach einem formalen Friedensschluss endemisch in die Nachkriegsgesellschaft hineinragen.

Gerade in zeitgenössischen Gesellschaften scheint es daher unter dem Eindruck einer sich universalisierenden Wiedergutmachungslogik geboten, zivilisatorische Praktiken des Verzeihens, Versöhnens und Vergessens eingehender auf ihre Formen und Funktionen zu untersuchen. Die Stärke der Gedächtnissoziologie liegt dabei u.a. in ihrer analytischen Perspektive auf Strukturmomente sozialer Vergesslichkeit, um sowohl auf die Grenzen als auch die Aussichten einer möglichen instrumentellen Indienstnahme von (sozialen) Gedächtnissen aufmerksam zu machen. Somit sind Historiker und Historikerinnen gleichermaßen wie Soziologen und Soziologinnen in der Pflicht mittels der jeweiligen Instrumente, die ihre Disziplinen bereithalten, einerseits zu einer umfassenden geschichtlichen Aufarbeitung beizutragen und andererseits die sozialen Bedingungen der Trias des Verzeihens, Versöhnens und (möglicherweise folgenlosen) Vergessens im Blick zu behalten.

LITERATUR

Beck, Teresa Koloma (2013): Forgetting the embodied past. Body memory in Transitional Justice, in: Buckley-Zistel, Susanne/Beck, Teresa Koloma/Braun, Christian/Mieth, Frederike (Hrsg.): *Tansitional Justice Theories*, London: Routledge, S. 184–200

Beck, Teresa Koloma (2016): Krieg und Gewohnheit. Phänomenologische und pragmatische Perspektiven auf verkörpertes Gedächtnis in Bürgerkriegen. In: Heinlein, Michael/Dimbath, Oliver/Schindler, Larissa/Wehling, Peter (Hrsg.): *Der Körper als soziales Gedächtnis*, Wiesbaden: Springer VS, S. 153–169

Beck, Ulrich (1995): Die ›Individualisierungsdebatte‹, in: Schäfers, Bernhard (Hrsg.): *Soziologie in Deutschland. Entwicklung, Institutionalisierung und Berufsfelder. Theoretische Kontroversen*, Opladen: Leske & Budrich, S. 185–198.

Bernhardt, Fabian (2014): *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin: Neofelis.

Bühl, Walter L. (2000): *Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft*, Konstanz: UVK

Connerton, Paul (2009): *How Modernity Forgets*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dehnschlag, Felix (2014): Erinnern und Vergessen als Momente eine kritische Theorie der Weltverhältnisse: Hartmut Rosa und Walter Benjamin, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hrsg.): *Die Sozialtität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden: Springer VS, S. 149–164.

Derrida, Jacques/Wieviorka, Michel (2000): Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: *Lettre International 48*, S. 10–18.

Dimbath, Oliver (2014a): Der Umgang mit unbewältigter Vergangenheit. Vergessen und die Pflicht des Erinnerns bei Paul Ricœur, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hrsg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden: Springer VS, S. 135–147.

Dimbath, Oliver (2014b): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz/München: UVK.

Dimbath, Oliver (2016): Gedächtnissoziologie als Wissenssoziologie. Zur Einleitung, in: Raab, Jürgen/Keller, Reiner (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 271–273.

Dimbath, Oliver/Kinzler, Anja (2013): Wie sozial sind Gespenster? Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem unheimlichen Phänomen, *Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität 03/2013*, S. 52–62.

Duden (2010): *Das Bedeutungswörterbuch*, Mannheim, Zürich: Dudenverlag.

Elias, Norbert & Scotson, John L. (2016): *Etablierte und Außenseiter*. Berlin: Suhrkamp

Esposito, Elena (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Flaßpöhler, Svenja (2016): *Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld*, München: DVA.

Freud, Sigmund (1978): Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. In: Freud, Anna (Hrsg.): *Sigmund Freud Werkausgabe* in zwei Bänden. Band 1: Elemente der Psychoanalyse, Frankfurt/Main: S. Fischer, S. 518–525.

Freud, Sigmund (1966): Das Unheimliche, in: Freud, Anna et al.: *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 227–268.

Fuchs, Ruth (2010): *Umkämpfte Geschichte. Vergangenheitspolitik in Argentinien und Uruguay*. Münster: LIT Verlag

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (2008): *Die Postmoderne ist offen für die Religion*, unter: https://de.zenit.org/articles/die-postmoderne-ist-offen-fur-die-religion/ (abgerufen am: 31.10.2016).

Hahn, Alois (1997): Zur Soziologie der Beichte und anderen Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: Friedrichs, Jürgen/Mayer, Karl Ulrich/Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Soziologische Theorie und Empirie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 150–177.

Halbwachs, Maurice (2006): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Jung, Carl Gustav (1990): Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten, in: Ders.: *Archetypen*, München: dtv, S. 7–56.

Kastl, Jörg-Michael (2016): Körper, Gedächtnis, Gewalt, in: Raab, Jürgen/Keller, Reiner (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie.* Weinheim: Beltz Juventa, S. 285–295.

Labanyi, Jo (2007): Memory and Modernity in Democratic Spain. The Difficulty of Coming to terms with the Spanish Civil War, *Poetics Today 28*. 89–116.

Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Margalit, Avishai (1997): Gedenken, Vergessen, Vergeben, in: Smith, Gary/Magalit, Avishai (Hrsg.): *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 192–205.

Meier, Chistian (2010): *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München: Siedler.

Moebius, Stephan & Wetterer, Angelika (2011): Symbolische Gewalt, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie 4/2011.* 1–10.

Oettler, Anika (2006): Vergangenheitspolitik zwischen globalen Normen und lokalen Verhältnissen, *GIGA Focus Global 6.* 1–8.

Ricœur, Paul (2002): *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen: Wallstein.

Ricœur, Paul (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink.

Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp: Frankfurt a. Main.

Schmidt, Siegmar/Pickel, Gert/Pickel, Susanne (2009): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*, Wiesbaden: VS-Verlag.

Scholz, Sebastian/Schwedler, Gerald/Sprenger, Kai-Michael (2014): *Damnatio in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte.* Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Simon, Dieter (1997): Verordnetes Vergessen, in: Smith, Gary/Magalit, Avishai (Hrsg.): *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 21–36.

Gesellschaftliche Differenzierung und Dynamiken der Versöhnung

Das Beispiel des nordalbanischen Gewohnheitsrechts

MICHAEL NGUYEN

1. THEORETISCHE EINLEITUNG

Wer von Versöhnung und Verzeihen spricht, denkt für gewöhnlich nicht zuallererst an Makrosoziologie. Jene Begriffe sind eng mit philosophisch-theologischen Reflexionen und deren Anwendung in Psychologie und Psychoanalyse verknüpft und werden in soziologischen Texten vielerorts als »undefinierte Grundbegriffe« (Hjelmslev 1974 [1943]: 34) mit dem Status »reine[r] Existenzpostulate« (Hjelmslev 1974 [1943]: 26) verwendet. Sowohl die empirische Referenz als auch die Relevanz der Begriffe werden also durchaus zugestanden, während deren *fundamentale konzeptionelle Analyse den Nachbardisziplinen überlassen* wird. Soziologische Forschung zur Thematik der Versöhnung ist in diesem Sinne gebunden an genannte subjektzentrierte Wissenschaften und das zieht die Konsequenz nach sich, dass in jenem Kontext die Realität der Versöhnung als congenitales individuelles Attribut beobachtet wird, dem eine ahistorische und transkulturelle Universalität zugesprochen werden kann. Im »Gebrauch« des Begriffs Versöhnung wird hier folglich einer Figur nachgegangen, die Versöhnung als »wahre, nämlich [...] selbstbewußte und daseiende Ausgleichung« (Hegel 1907 [1807]: 432) definiert, dem ein Verzeihen als »Verzichtsleistung auf sich« (Hegel 1907 [1807]: 433) – als Überwindung der »pathologischen Unmittelbarkeit« des Subjekts – zugrundeliegt.

Diese Figur lässt sich auch dort konstatieren, wo *kollektive Versöhnung* zur Sprache kommt, wo demnach von Fällen gemeinschaftlicher Aufarbeitung erlit-

tenen Unrechts berichtet wird, das einer sozialen Gruppe durch eine andere zugefügt wurde. Paradigmatisch hierfür stehen erstens »Post-Konflikt-Situationen« nach Krieg, Bürgerkrieg oder Revolution, sowie zweitens Situationen des Postkolonialismus, in denen eine diskursive Reflexion von Unterdrückungsverhältnissen stattfindet (vgl. z. B. Borneman 2002). Wenngleich in solchen Fällen eine »ratifizierte Übereinkunft« erreicht werden kann, schließt meiner Ansicht nach der personenzentrierte Versöhnungsbegriff das Szenario einer »autoritären Verordnung von oben« ziemlich aus. Wiewohl institutionelle Anleitung und Unterstützung somit gegebenenfalls zur Verfügung stehen, erscheint auch in derartigen Konstellationen die individuelle »Verzichtsleistung auf sich« letztlich als maßgebliche Instanz.

In einer *makrosoziologischen methodologischen Einstellung* werden die Konzepte Versöhnung und Verzeihen hingegen *als abhängige Variablen* behandelt und der Fokus auf die Möglichkeit deren gesellschaftlicher Präformierung gerichtet. Es wird also im Sinne der erkenntnistheoretischen Annahme agiert, wonach »die psychischen Strukturen des Menschen [...] als etwas gesellschaftlich Gewordenes« (Albert 2013: 210) anzusehen sind und infolgedessen in Rechnung zu stellen ist, dass »every conscious act is already a social act [...], [e]ven the most intimate self-awareness« (Vološinov 1976 [1926]: 114). Gesellschaft wird hier als eine irreduzible Ebene gedacht, die nicht in individuellen Vorstellungen und Handlungen aufgeht und welche zudem – im Sinne einer »abwärts gerichteten Verursachung«[1] – Effekte produzieren kann, durch welche subjektive Eigenschaften nicht nur oberflächlich, sondern in ihrer basalen Struktur sozial geprägt werden. Die *De-Naturalisierung* analoger Konzepte, die meiner Ansicht nach in eine ähnliche Kategorie wie die Versöhnung einzuordnen sind und durch berühmte soziologische Werke in den Blick genommen wurden[2], mögen für eine solche Denkbewegung Pate stehen.

Der Aspekt nun, der den vorliegenden Artikel im Besonderen interessieren wird, ist *der Zusammenhang zwischen Versöhnung und gesellschaftlicher Differenzierung*. Die These, der hierbei zu folgen sein wird, lautet dahingehend, dass in einem Gesellschaftstypus, in dem eine von der modernen, »funktionalen« Differenzierung *abweichende Form* zu identifizieren ist, auch das Konzepte der

1 Zu diesem Begriff vgl. z. B. Pihlström (2002). Der Möglichkeit einer »Eigenlogik des Sozialen« wird in der soziologischen Theorie nach wie vor heftig debattiert, wobei der vorliegende Text eine »methodologische Vorentscheidung« zugunsten einer Bejahung dieser Möglichkeit als getroffen voraussetzt.

2 Ich denke hier unter anderem an die Scham (vgl. Elias 1976 [1939]) und den Geschmack (vgl. Bourdieu 1998 [1979]).

Versöhnung einen anderen *ontologischen Stellenwert* bekommt. Dort, wo der »Individualisierungsdrift funktionaler Differenzierung« (Fuchs 2010: 291) historisch nicht bzw. nur unvollständig vollzogen wurde, muss von Versöhnung weniger als souveräner »Operation« eines ethischen Selbst, sondern als *einem gesellschaftlich elementar eingebetteten Prozess* ausgegangen werden. Ein zweiter diesbezüglicher Aspekt erscheint in der in prä-funktionalen Konstellationen noch fehlenden »Entkoppelung von Interaktion und Kommunikation« (Kittler 1993: 172) und der daraus resultierenden Unmöglichkeit der Ausdifferenzierung *autonomer* Teilsysteme. Ethik und Moral können in derartigen Verhältnissen daher eng mit anderen funktionalen Bereichen verzahnt sein: seien dies Ökonomie, Politik, Recht oder Kultur. Auch diese Voraussetzung sollte Konsequenzen für die Realität der Versöhnung zur Folge haben.

Die folgenden Zeilen beabsichtigen die Analyse eines Beispiels, das die gerade skizzierten Charakteristika aufzuweisen scheint: *die Formen der Versöhnung im Kontext des nordalbanischen Gewohnheitsrechts*. Zur Erfassung der für diesen Fall relevanten Variablen wird zunächst zu klären sein, was »Nordalbanien« und »nordalbanisches Gewohnheitsrecht« überhaupt sind, daher werde ich die ersten beiden Abschnitte für die Beschreibung der »materiellen« und »ideellen« Charakteristika der Untersuchungsregion verwenden. Daraufhin werden die dort identifizierbaren Komponenten der Versöhnung erörtert, wobei der primäre Fokus auf *die soziale Existenzform von Versöhnung als Nicht-Vollzug einer Blutrache* gerichtet sein wird. Jenseits der Reflexion der spezifischen Problematik wird es außerdem das Ziel der folgenden Zeilen sein, Modelle einer Makrosoziologie der Versöhnung anzudenken, welche meiner Ansicht nach einen unverzichtbaren Aspekt innerhalb der Diskussion soziologischer Zugänge zum Themenkomplex Versöhnen – Verzeihen – Vergessen repräsentiert, der allerdings noch nicht in befriedigender Weise gewürdigt wird.

2. QUELLENLAGE

Die verfügbaren Quellen zum vorliegenden Fall stellen die Aufgabe einer Gratwanderung zwischen dem expliziten Ansinnen, die *Verschiedenartigkeit* der nordalbanischen Figuration gegenüber »modernen« Sozialgebilden herauszustellen und der Gefahr, sich von dem »Zusammenhang zwischen Sensationsbedürfnis und Wissenschaft« (Kaser 1992: 12) verführen zu lassen. Albanien und »die Albaner« scheinen besonders mit dem Bild des »edlen Wilden« in Verbindung zu bringen sein, dessen »Ursprünglichkeit«, Stolz und Gastfreundschaft koexistieren mit dessen »archaischer« Neigung zu Brutalität, Chauvinismus und »unzi-

vilisierten Gemütszuständen«. Diese Askriptionen sind nun kein ausschließliches Merkmal der kolonialen Quellen und romantischen Reiseberichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, sondern beeinflussen gleichermaßen die aktuelle Literatur sowie die populären Selbst- und Fremdbeschreibungen in Politik, Medien und Alltag:

»[...] the German tendency to glorify ›noble‹ Albanian violence and the British inclanation towards paternalistic empathy with the romanticised ›victim‹, have both merged in the contemporary period, and can be both traced in international interventionist discourses, in travel writings and the public responses at home to Albanian migrants and asylum seekers« (Schwandner-Sievers 2008:58).[3]

Zwei Hauptinformationsquellen lassen sich nennen, anhand derer Material für die soziologische Analyse gewonnen werden kann: ich folge in dieser Hinsicht der methodologischen Perspektive von Kaser (vgl. Kaser 1992: 15 ff.) und bediene mich *einer Kombination aus anthropologischen und historischen Quellen.* Desweiteren wird hier differenziert zwischen älteren »präkommunistischen« und neueren »postkommunistischen« Studien[4], wobei die Kombination von Beobachtungen aus verschiedenen Perioden möglich ist, diese jedoch – aufgrund der geschilderten Problematik – sehr gewissenhaft vorgenommen werden sollte.

Es existiert eine niedergeschriebene Version des albanischen Gewohnheitsrechts, die auf den Franziskanerpater Shtefën Gjeçov zurückgeht und das erste Mal 1933 publiziert wurde[5]. Ich werde jene nicht als Quelle heranziehen, da mit ihr erstens einige Probleme verbunden sind, unter anderem die nationalideologische Suggestion eines statischen, einheitlichen Gesetzestextes (vgl. Voell 2004: 146 ff.). Zweitens – und dies ist der wichtigere Grund – scheint hinsichtlich des gedruckten Gewohnheitsrechts weniger dessen Inhalt eine Rolle zu spielen als das Buch »als solches«. Dieses »serves as a totemic representation

3 Auf der Ebene der Selbstbeschreibung scheinen hinsichtlich der Verwendung traditionalistischer Rhetorik zur »nationalen Selbstmarkierung« die externen Stimmen von »organized nationalist diaspora radicals [...] often louder than their national counterparts« (Schwandner-Sievers 2001: 115) zu sein.

4 Zwischen 1944 und 1985, der Regierungszeit des stalinistischen Diktators Enver Hoxha, verfolgte Albanien eine rigide Isolationspolitik – auch gegenüber der Mehrzahl der anderen kommunistischen Staaten – so dass ausländische wissenschaftliche Forschung fast unmöglich war und kaum albanische Publikationen in Fremdsprachen vorgelegt wurden.

5 Für eine deutsche Übersetzung vgl. Elsie 2001.

of Albanian identity« (Joireman 2014: 244), während in der Praxis – wie wir sehen werden – das Gewohnheitsrecht vornehmlich als mündlich tradierter Kodex reproduziert wird.

3. SOZIALSTRUKTUR

»Albanien hat keine zusammenhängende Geschichte« (Hahn 1853: 211), wurde bereits vor über 150 Jahren notiert, womit in die nächsten Abschnitte eingeleitet ist, welche die strukturellen Rahmenbedingungen *Nord*albaniens zum Thema haben werden. Als hervorstechende kulturelle Markierung dieses »fehlenden Zusammenhangs« präsentiert sich zunächst die Dialektgrenze zwischen dem südalbanischen Toskisch und dem nordalbanischen Gegisch, welche die heutige Republik Albanien in etwa in zwei Hälften teilt (grob entlang des Flusses Shkumbin[6]). Das Toskische stellt die linguistische Basis der gegenwärtigen albanischen Standardsprache dar und gilt mit dem Gegischen einerseits als »mutually intelligible« (Baldi 1983: 88); entscheidend sind jedoch die »geographical, political and cultural differences among the speakers of Gheg and Tosk« (Baldi 1983: 88).

Die nordalbanische Landschaft ist durch einen »beinahe rasiermesserscharfen Übergang von Gebirgslandschaft auf tief, sehr tief eingeschnitte Flußtäler« (Kaser 1992: 57) charakterisiert, was sowohl mit der Art der Subsistenzorganisation als auch den damit zusammenhängenden Siedlungsmustern in einem elementaren Verhältnis steht. Während folglich im Süden Albaniens historisch Formen der »transhumanten (halbnomadischen) Weidewirtschaft« dominierten, wurden im Norden überwiegend »almwirtschaftliche Formen« betrieben (vgl. Pichler 2003: 301). Kaser spricht mit Bezug auf diese Art der Ökonomie von einem *Milieu des kurzen Weges*, in dem die Distanzen zwischen den Sommerweiden im Gebirge und den Winterweiden in den Tälern relativ gering sind, so dass »die beiden Bereiche zu einem Gesamtterritorium zusammenwachsen« (Kaser 1992: 67) konnten. Dies war im Süden – dem Milieu des langen Weges – zumeist nicht der Fall.

Diesen unterschiedlichen ökonomisch-geographischen Bedingungen angepasst war die jeweilige *Ordnung der Verwandtschaftssegmente*. Hier kann zwi-

6 Das toskische Albanien wäre dann weiter zu unterteilen in die – heute weitgehend urbanisierte – zentrale Küstenebene und das südöstlich daran anschließende Hochplateau. Für die geographische Grenze der im vorliegenden Artikel behandelten Untersuchungsregion sei eine imaginierte NW-SO-Diagonale ab der Stadt Lezha gezogen.

schen Geschlechterverbänden im Süden (*fara*) und Stammesgesellschaften im Norden (*fis*) differenziert werden: letztere, mit denen sich der vorliegende Artikel nun befassen wird, zeichnen sich neben dem bereits erwähnten Merkmal abgegrenzter Stammesterritorien durch eine viel tiefer reichende *Kultur der Genealogie* aus, mit der folgende Qualitäten verbunden sind, welche die nordalbanische Sozialstruktur elementar konstituieren: erstens ist für die Definition der Zugehörigkeit zu einem *fis* – als Deszendenz von einem (meist fiktiven) »Ur-Ahnen« – ausschließlich *die väterliche Linie* relevant; die Verwandten der Mutter spielen keine Rolle und Frauen können auch nicht in den *fis* ihres Ehemannes wechseln[7]. Zweitens ist mit der Stammeszugehörigkeit ein *strenges Exogamiegebot* verbunden, negativ gefasst also das Verbot, innerhalb der Verwandtschaftsgruppe zu heiraten, wodurch gepflegte Beziehungen zum regelmäßigen »Austausch« mit anderen *fis* systematisch notwendig werden. Drittens wird das »Verwandtschaftsatom« (vgl. Lévi-Strauss 1973) durch den *Mehrfamilienhaushalt* verkörpert, der »die Fähigkeit sowohl der lateralen/horizontalen als auch der linearen/vertikalen Erstreckung« (Kaser 1992: 228) besitzt. Bis zu einer gewissen Anzahl bleiben die Söhne auch nach ihrer Heirat im väterlichen Haushalt, der somit eine beachtliche Anzahl an Mitgliedern aufweisen kann und idealtypisch »nie vererbt, sondern ständig weitergeführt« (Kaser 1992: 236) wird. Viertens sei noch auf *die engen intra-gruppalen Solidaritäten* verwiesen, die an Formen gemeinschaftlichen Besitzes und kollektiver Haftung gebunden waren, dazu später mehr.

Hinsichtlich der differenzierungstheoretischen Analyse der *fis* ist deren *historische Genese* außergewöhnlich interessant, denn »[e]s besteht kein Zweifel, daß die These von der Existenz albanischer Stämme in der Zeit vor dem Eintreffen der Türken unhaltbar ist« (Kaleshi 1964: 103). Nach der – mit Unterbrechungen – jahrhundertelangen byzantinischen Herrschaft wurde Albanien in den 1080er Jahren von Normannen erobert und trotz deren relativ baldigen Verschwindens, »however, their institution of feudalism remained for centuries« (Jacques 1995: 163). Es bildete sich ein Geflecht von lokalen Adelsfamilien heraus, deren zentrale Positionen bisweilen durch »externe« Häuser besetzt wurden – wobei für Nordalbanien vor allem die territoriale Einbindung in den serbischen Feudalstaat unter Stephan Dušan zu erwähnen ist (Jacques 1995: 168). Nach dem Tod von Dušan im Jahre 1355 folgte in dem Gebiet »etwa ein Jahrhundert ohne echte staatliche Gewalt und Administration« (Kaser

7 Der Westliche Balkan stellt demnach historisch einen »europäischen Sonderfall« (vgl. Kaser 1995: 178 ff.) dar, da nirgendwo sonst auf dem Kontinent das Muster einer »unilineal descent group« (vgl. Fortes 1953: 17 ff.) vorzufinden ist.

1992: 144); es wird für diese Zeit jedoch von unentwegten Kämpfen zwischen verschiedenen Kleinfürstentümern um die regionale Hegemonie berichtet, in denen die Balsha-Dynastie aus Skhodra kurz vor dem Sieg stand (vgl. Pollo/Puto 1981: 50 ff.). Die türkischen Eroberungsaktivitäten[8] machte diesen »Ausscheidungskämpfen« (Elias 1939/1976: 162) ein relativ plötzliches Ende und setzten eine extensive Migration der Bevölkerung tieferer Lagen in die Gebirge in Gang. Die Migranten trafen in den Hochlagen die »schon schwach gewordenen« (Kaser 1992: 148) Reste der autochtonen Hirtengemeinschaften (*Katune*), die noch nicht von der feudalen Inklusion erfasst worden waren und akkulturierten sich an deren Arbeits- und Sozialorganisation. Durch diese »Auffüllung« (Kaser 1992: 148) wurden aus den lokalen – und bis an die äußerste Peripherie gedrängten[9] – *Katunen* die neuzeitlichen *Stämme*, welche sich nach einem längeren Konsolidierungsprozess »seit Ende des 17./ Anfang des 18. Jahrhunderts voll ausgebildet hatten« (Kaser 1991: 157).

Dieser *Prozess der historischen Segmentarisierung* bzw. *Ent-Stratifizierung* stellt meiner Ansicht nach einen wichtigen Schlüssel für die Klassifikation der im vorliegenden Fall vorherrschenden *Form sozialer Differenzierung* dar. Hervorzuheben ist diesbezüglich die Erkenntnis, dass hier ein evolutionistisch inspiriertes Modell von »sociétés segmentaires à base des clans [...] qui sont constitués par une association des clans« (Durkheim 1893: 162) – wobei die »Klan-Horde« als »le vrai protoplasme social« (Durkheim 1893: 162) fungiert – nicht 1: 1 anwendbar ist. Für Nordalbanien lässt sich indes eine Gesellschaftsstruktur konstatieren, die im Zuge einer Verflechtung kontingenter historischer Ereignisketten des 15. Jahrhunderts akephal – und damit segmentär – *geworden* ist. Dieser Befund legt die Hypothese nahe, dass die Wanderungsbewegungen[10], die

8 Als Phase der türkischen Eroberung Albaniens wird die Zeit zwischen der Niederlage der (von albanischen Truppen unterstützten) serbischen Armee auf dem Kosovo Polje 1389 und dem Fall der Stadt Lezha als letzte Bastion albanischer Revolte 1503 angesehen.

9 In einem etwas anderen Zusammenhang wird die Bevölkerung der »inneren Gebirgsgegenden« im 15. Jahrhundert auf 3% der albanischen Gesamtbevölkerung geschätzt (vgl. Pulaha 1989: 173).

10 Ein weiteres Merkmal klassischer Definitionen von segmentärer Gesellschaft, nämlich die »consanguinité« (vgl. Durkheim 1893: 162 f.) fehlt im vorliegenden Fall völlig. Eine Eigenschaft der *Katun*-Familie besteht gerade in deren Fähigkeit zur *sekundären Inkorporation* von Fremden durch Institutionen wie Blutsverwandtschaft, Patenschaft etc., so dass die »die meisten sogenannten Stämme eigentlich keine Stämme

der Entstehung der neuzeitlichen Stämme zugrunde liegen, eine *kulturelle Amalgamierung* der – in den Gebirgen vorherrschenden – »traditionellen« Semantiken mit »mittelalterlichen« – durch die feudalistische Periode geprägten – Vorstellungen zur Folge hatten. Diese Hypothese wird durch den Sachverhalt gestützt, dass sich bereits im 16. Jahrhundert Autoritätsfiguren herausbildeten, die über die Verwandtschafts- und Dorfebene hinausreichten und welche die osmanische Verwaltung zum Zwecke der Kommunikation mit den Stammesgesellschaften zum Teil aktiv förderte, z. B. »indem sie das würdevolle Amt des Bairaktars [Gebietsvorstehers] schuf« (Kaser 1992: 167). Ohne auf weitere interessante Details in diesem Zusammenhang einzugehen, soll die Grundkonstellation des neuzeitlichen Nordalbaniens als *komplex-segmentäre Differenzierungsform* bezeichnet werden, die sich durch *eine gegenseitige Interpenetration verwandtschaftlicher, territorialer und trans-regionaler Instanzen* auszeichnet. Dergleichen stellt sich die analytische Matrix dar, die im Folgenden in einigen Details näher beleuchtet werden soll.

4. GEWOHNHEITSRECHT

Eine auch heutzutage noch vernehmbare Ansicht, wonach »Recht [...] – anders als soziale Kontrolle [...] – nicht a priori als universelles soziales Phänomen anzusehen [ist]« (van den Steenhoven 1962, zit. nach de Jong 1980: 132), gilt inzwischen innerhalb der Rechtsanthropologie als nicht mehr haltbar und gleiches gilt demnach auch für die theoretische Bindung von Recht an formale Staatlichkeit. Durch den Begriff des Gewohnheits*rechts* gerät gerade der Umstand in den Blick, dass hinsichtlich Gesellschaften ohne staatliches Zentrum »[d]ie Annahme, daß sie ›rechtlos‹, also ohne jegliche Rechtsnormen existiert und funktioniert hätten, [...] geradezu absurd [ist]« (Sorokin 1967: 88). Desweiteren sollte der Prämisse widersprochen werden, wonach bereits das »relativ geringe Maß an funktionaler Rollenverteilung« (Luhmann 1983 [1972]: 149), das in segmentären Gesellschaftstypen vorzufinden ist, den Schluss erlaubt, »das Recht so weit [zu] definier[en], daß der größte Teil der in einer Gesellschaft anzutreffenden Sitten von der Definition mitumfaßt werden«(Pospíšil 1982 [1974]: 69). Vielmehr sollte bereits auf dieser »Stufe« differenziert werden zwischen »vielerlei Arten von Verpflichtungen, beispielsweise auch moralische[n] und religiöse[n], die von der rechtlichen Verpflichtung unterschieden

im Sinne von Abstammungsgemeinschaften waren, sondern ein Konglomerat von Sippen verschiedenster Herkunft« (Kaser 1992: 146).

werden müssen« (Pospíšil 1982 [1974]: 69). In diesem Sinne bestimmt Pospíšil vier Merkmale, die auch hier zur Bestimmung von Recht und Rechtsnormen herangezogen werden (Pospíšil 1982 [1974]: 65 ff.): neben den Merkmalen der Verpflichtung und der Sanktion sind dies jene der *Intention allgemeiner Geltung* und der *Autorität*, durch welche Recht von der Sitte unterschieden wird.

Das Gewohnheitsrecht in Albanien wird *Kanun* genannt und der bekannteste aus einer Vielfalt von Varianten[11] (vgl. Voell 2004: 52) ist *der Kanun des Lek Dukagjin* – nach dem Fürsten Lëkë (Alexander) Dukagjin, der im 15. Jahrhundert einer der Leitfiguren des nordalbanischen Guerillakriegs gegen die osmanische Eroberung war. Dieser »adaptierte die bereits bestehenden gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen« (Kaser 1992: 291) und schuf eine vereinheitlichte Zusammenstellung, die allerdings über Jahrhunderte »nie schriftlich niedergelegt« (Kaser 1992: 291) wurde. Vor dem Hintergrund der fehlenden Kodifikation konnten sich die *kanunischen* Grundsätze reproduzieren, indem diese »[were] passed on orally from generation to generation, codified in common proverbs and sayings« (Schwandner-Sievers 1998a: 138), deren »Kern« besteht daher in »einzelne[n] Sprüchen, von denen jeder für sich auf komplexe Zusammenhänge verweist« (Voell 2004: 237)[12]. Mit dieser Form der mündlichen Kontinuität ist dann – idealtypisch für Gewohnheitsrecht – einerseits eine *pragmatische Flexibilität* im Zuge der Anwendung an konkrete Situationen verbunden und andererseits eine *Beharrlichkeit* infolge der engen Bindung an informelle, intime Interaktionen.

Weil die osmanischen Institutionen aufgrund ihrer Herrschaftspraxis und bedingt durch die speziellen Gegebenheiten der nordalbanischen Gebirgsregionen nur eine periphere infrastrukturelle Durchdringung bewirkten[13], bildete der *Ka-*

11 Das Wort *kanun* wurde aus dem Türkischen entlehnt und bedeutet Recht/Rechtssystem; dessen Etymologie geht von griechisch: *kanon* über hebräisch: *qane* auf akkadisch: *qanu* = Rohr (!) zurück (vgl. Schmidt-Neke 2001: x).

12 In einer erstaunlichen Passage spricht Luhmann von »symbolischen Kürzel[n], die hochkomplexe Erwartungslagen in der laufenden Orientierung vertreten. Sollaussagen, Werte, Pflichtbegriffe, Hinweise auf Gewohnheit, Normalität, Üblichkeiten sind zum Beispiel Abstraktionen mit dieser Funktion. Sie sind auf der Metaebene des Erwartens von Erwartungen angesiedelt und dienen hier als Surrogat für ein zu umständliches Eruieren, Auflisten und Bekanntmachen der implizierten faktischen Erwartungen. Die Erwartungen treten dann, jederzeit abrufbar, in den Sozialhorizont dieser Surrogatsymbole zurück« (Luhmann 1987 [1984]: 416).

13 Die türkische Verwaltung setzte in ihren Provinzen auf »Formen indirekter Herrschaft« (Hensell 1999: 72). Für die hochalbanischen Gebiete trifft dies besonders zu,

nun de facto die semantische Grundlage der Selbstverwaltung in diesen Gebieten. Er stellte »a complete moral and legal framework for social interaction« (de Waal 1998: 23) zur Verfügung, welches das »establishment of property boundaries, division of property, water rights, blood feud rules and marriage procedures« (de Waal 1998: 23) umfasste und demnach als System der Orientierung hinsichtlich sämtlicher relevanter zivil- und strafrechtlicher Belange dienen konnte. Während nun der *Kanun* im Modus internalisierter sozialer (Selbst-)Kontrolle als zugehörig zum Bereich der *Kultur* bzw. der *Sitte* einzuordnen ist, kann dessen Kategorisierung als Bestandteil des *Rechts* mit den verschiedenen Autoritätsformen begründet werden, die sich *jenseits der verwandtschaftlichen Ebene* (auf der ein Absolutismus des Haushaltsvorstands vorherrschte[14]) konstituierten und die mit der praktischen Interpretation der Regeln des *Kanun* befasst waren. Es sind hier zum einen die wichtigen »*ad hoc gebildeten Institutionen*, die Konflikte innerhalb des Stammes regelten, aber auch über Verbrechen zu Gericht saßen« (Kaser 1992: 179; Hervorhebung v. Verf.) zu nennen, welche ein paradigmatisches Beispiel für die »formlos eingesetzten Stammesautoritäten« (Pospíšil 1982 [1974]: 92) darstellen, die Pospíšil als Idealtypus von Autorität in akephalen Gesellschaften anführt. Desweiteren erwähnt die Literatur folgende – unregelmäßig aktivierte aber dennoch kontinuierliche – Instanzen: Ältestenrat, Blutkommission, Bajraktarsrat, Allgemeine Stammesversammlung (*kuvend*)[15]. In diesem Sinne wurde die Kontinuität des Gewohnheitsrechts nicht nur durch »[i]mmer wieder gleich ablaufende[n] Verhaltensformen, [...] die nicht Gegenstand der Entscheidung der Autorität[en] sind« (Pospíšil 1982 [1974]: 114) manifestiert, sondern ebenso durch *institutionell geprägte Formen*, welche jene *phraseologisch-interaktiven Elemente* ergänzten.

---

da diese schwer zugänglich und von geringem ökonomischen Interesse waren (Pichler 2003: 300); hinzu kommt, dass dort regelmäßige Revolten stattfanden, wodurch teilweise Privilegien wie Steuerfreiheit und die Nicht-Eintreibung von militärdienstlichen Pflichten erkämpft wurden (Hensell 1999: 71 ff.).

14 »According to the Canon a man is absolute master in his own house, and, in the unmodified form of the law, has the right to kill his wife, and any of his children« (Durham 1909: 34).

15 Vgl. Kaser 1992 und Voell 2004. Es wird außerdem berichtet, dass die Osmanen »zur Auslegung des Kanuns [...] in Skutari [Shkodra] eine besondere Kanzlei gegründet [haben], die vom Vilayet [der Provinzregierung] vollkommen unabhängig war« (Kaleshi 1964: 107). Hinsichtlich der Frage, inwieweit diese Instanz tatsächlich in das Alltagsleben der Bevölkerung eingriff, konnte ich jedoch keine Informationen finden.

In einem oberflächlichen Urteil lässt sich feststellen, dass sich nordalbanische Sozialstruktur und Gewohnheitsrecht im ersten unabhängigen albanischen Staat (1912–1939) nicht maßgeblich wandelten. Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem Albanien von Italien und Nazi-Deutschland besetzt worden war, kamen jedoch die kommunistischen Partisanen an die Macht und »[f]ighting the old customs and the power of the patriarchal family [...] was a top priority in official communist rhetoric« (Schwandner-Sievers 1998a: 148)[16]. Wenngleich gewisse kognitive Fragmente des *Kanun* im Verborgenen persistierten (vgl. Voell 2004: 97 ff.), wurde dessen sichtbare Praxis zurückgedrängt – auch weil massiv in die sozioökonomische Basis des althergebrachten Gesellschaftssystems eingegriffen wurde. Beispiele hierfür sind die Kollektivierung der Landwirtschaft, welche die agnatische Arbeitsorganisation beendete, die Eröffnung eines Bergbausektors (de Waal 1998: 175), die infrastrukturelle Entwicklung (Medien, Schulen, Straßen, Elektrizität) (Voell 2004: 107 ff.) und nicht zuletzt die massive Präsenz und Repression staatlicher Ordnungskräfte. Nachdem das kommunistische Regime im Jahre 1991 abdanken musste und durch keine elaborierte Machtinstanz »substituiert« werden konnte, brachen quasi-anarchische Zustände im Land aus, denen in Nordalbanien mit einer gewissen Reaktivierung gewohnheitsrechtlicher Diskurse und Leitlinien begegnet wurde: als Reaktion auf den weitgehenden Zusammenbruch staatlicher Leistungen und insbesondere bei der Privatisierung des kollektivierten Bodens.[17] Dieser post-kommunistische *Kanun* stellt jedoch weniger eine »traditionelle Rückbesinnung« dar; vielmehr hat sich ein »increasingly individualised approach to customary law« (de Waal 1998: 40) etabliert, der auf einer instrumentalistischen Verwendung der wiedereingeführten Rhetorik beruht und nunmehr »in der Konkurrenz der Akteure um neue Ressourcenzugänge« (Schwandner-Sievers 1998b: 327 f.) eingesetzt wird.

16 Die Realisierung dieses »Ansinnens« begann damit, dass »the Partisans murdered close to a third of the territory's adult male population in the autumn of 1944. These were the elite of the clans and tribes [...]. In a word everyone was lost who could have passed on knowledge of the law, their own history, the workings of self government [...].« (Kraszev 2002: 51)

17 Die Landprivatisierung in den nordalbanischen Distrikten wurde entgegen den gesetzlichen Vorgaben der Regierung getroffen. Deren Verordnung sah eine »Social Equity Option« vor, eine Pro-Kopf-Verteilung des Bodens an die ansässige Bevölkerung ohne Rücksicht auf vorkommunistische Besitzrechte. Im Gegensatz dazu wurde im Norden weitgehend der »Historical Justice Option« nachgegangen, welche im Versuch der Restitution eben dieser Besitzrechte bestand (vgl. Cungu/Swinnen 1999).

5. BLUTRACHE UND VERSÖHNUNG

»Blood vengeance, slaying a man according to the laws [...], must not be confounded with murder. Murder *starts* a blood feud« (Durham 1909: 32; Hervorhebung v. Verf.). Diese *Differenz zwischen Blutrache und Mord* – die auch heute immer noch bisweilen verwischt wird – reflektiert gleichzeitig den analytischen Unterschied zwischen dem Bereich *potentieller Rechtsintervention* und demjenigen *des sittlichen Substrats der Ehre*. Gemäß der Maxime: »Killing for a fault is not permissible« (Hasluck 1954: 139) stellt *jede Tötung, die nicht als Reaktion auf eine vorangegangene Tötung vollzogen wurde, eine illegale Handlung dar* – sie gilt als *Mord* und fällt somit in die Sphäre kollektiv geregelter Sanktionen. Eine *Blutfehde* wiederum »umfaßt mindestens drei Fälle von Gewalt – ursprüngliches Unrecht, Rache, Gegenrache« (Pospíšil 1982 [1974]: 23). Diese *triadische Sequenz* repräsentiert die formale Matrix der *Ereigniskette*, mit der ich mich im Folgenden befassen werde und in der das Moment der Versöhnung identifiziert werden soll.

Neben der oft erwähnten Tötung als Reaktion auf Ehebruch[18] spielten weitere Fälle von »Integritätsverletzung«, sowie »Landkonflikte, [...] Streit um Wasserzuteilung [...] [und] Machtkonflikte [...] in verschiedenen Regionen« (Voell 2004: 279) die Rolle des initialen Anlasses einer Fehde. Dieser kann – als Mord – nicht durch Recht legitimiert werden; vielmehr manifestiert sich dessen Begründung auf dem *Feld der Ehre*. Diese »hat zu ihrer Exekutive die öffentliche Meinung und gewisse, unmittelbar an sie anschließende Reaktionen Einzelner« (Simmel 1908: 43), weshalb ein öffentlich bekanntes »Versagen« auf besagtem Feld mit gravierenden, zum Teil ruinösen sozioökonomischen Konsequenzen verbunden sein kann. An dieser Stelle kommt der »agonale [...] Charakter« (Giordano 1994: 180) der Ehre zum Vorschein, der sich in einer »feinstufige[n] Prestigehierarchie« (Kaser 1992: 272) entäußert, welche hinsichtlich der Verwandtschaftssegmente eine Klassifikation vornimmt in »gute« und »schlechte« Familien bzw. »high-class men« und »low-class fellows« (Hasluck 1954: 229). *Moralische Ungleichheiten* sind folglich eng verwoben mit Nachteilen im Bereich des sozioökonomischen Wettbewerbs um Gefolgschaft, Land und Heiratschancen und die Ehre repräsentiert in diesem Sinne »sozusagen ein »symbolisches Kapital«, das sich in den materiellen Sektor investieren läßt« (Giordano

18 »[...] die Sitte verbietet, diesem [dem Ehebrecher] jemals zu vergeben. Wer sein Weib in flagranti delicto ertappt und dasselbe zugleich mit dem Buhlen tödtet, wird wegen dieser That wenigstens von dem Pascha nicht gestraft« (Hahn 1853: 177).

1994: 187)[19], was sie zu einem permanenten Interpellationspunkt alltäglichen Handelns werden lässt. Auch die »Pflicht« zur Blutrache ist in diese Taxonomie integriert, wie folgende Passage in drastischer Weise belegt:

»Public opinion [...] spurred the avenger on. A man slow to kill his enemy was thought ›disgraced‹ and was described ›low-class‹ and ›bad‹. Among the Highlanders he risked finding that other men had contemptuously come to sleep with his wife, his daughter could not marry into a ›good‹ family and his son must marry a ›bad‹ girl [...]; his coffee cup was only half-filled, and before being handed to him it was passed under the host's left arm, to remind him of his disgrace. He was often mocked openly« (Hasluck 1954: 232 f.).

Wohlgemerkt, diese kollektiven sittlichen Sanktionen treffen denjenigen, der es versäumt hat, sich seines *Stigmas als Opfer* angemessen zu entledigen, wodurch »Töten [hier] zur sozialen Notwendigkeit [wird]« (Schwandner-Sievers 1998b: 334). Diese »sittliche Obligation« evoziert nun ein Modell, in dem sich (idealtypisch[20]) eine Täter- und eine Opfergruppe gegenüberstehen. Jede dieser Gruppen konstituiert sich aus einer Bruderschaft (*vllaznia*), welche den betroffenen Haushalt (*familja*) sowie die aus vorangegangenen Haushaltsteilungen entstandenen agnatischen Ableger[21] umfasst. Die antagonistischen *vllazni* können dann verschiedenen Stämmen oder aber dem gleichen Stamm (*fis*) angehören; mir ist kein Beispiel bekannt, in der zwei *fis* als Kollektiv in einer Blutfehde gegeneinander opponierten. Allgemein gilt, dass jedes männliche Mitglied der Tätergruppe ein »legitimes Ziel« darstellt und von jedem Mitglied der Opfergruppe gerächt werden kann; meist werden die jeweiligen »Rollen« jedoch nach einem Prinzip besetzt, welches sich vom agnatischen Zentrum in konzentrischen

19 Für eine konzise Darstellung der Konzeption des symbolischen Kapitals vgl. Bourdieu 1992 [1986]. Für eine Kritik von Bourdieus Ansatz, insbesondere hinsichtlich dessen inkonsistenter Haltung zum Subjekt als ›Kapitalträger‹ vgl. Friedrich 1993.

20 Ich sehe hier von komplexen Konstellationen ab, die beispielsweise vorzufinden sind, wenn ein Gast getötet wird und sowohl dessen Familie, als auch diejenige des betroffenen Gastgebers in den Fokus geraten (vgl. Schwandner-Sievers 1998b: 334).

21 Die Erweiterung des Mehrfamilienhaushalts kann nur bis zu einer ›kritischen Quantität‹ fortgeführt werden, bevor eine Subsistenzgrenze erreicht ist und jener geteilt werden muss. Die zugrunde liegende Rhythmik wird wie folgt beschrieben: »Ein Zyklus wird mit der Teilung des Haushalts abgeschlossen. Nach der Teilung läuft für die verkleinerten Haushalte [...] wieder der Zyklus an, bis ein Grad von Komplexität und Größe erreicht ist, der wieder zur Teilung führt« (Kaser 1995: 361).

Kreisen zur Peripherie bewegt. Für die Opfergruppe bedeutet dies, dass »a murdered man found his most natural avenger in his brother, especially if they had not separated« (Hasluck 1954: 220) und so verläuft die Rollenzuweisung *entlang der Patrilinie* zum Vater des Opfers, zu seinen Söhnen (sofern diese alt genug sind) und zu seinen Cousins und Onkel. Sollte die Gruppe zu schwach sein, können ferner die sekundär inkorporierten »Blutsbrüder« (*vllami*) mit einbezogen werden und Hasluck berichtet, dass gar in einigen Fällen »a hired assasin« (Hasluck 1954: 229) engagiert wurde. Die Tätergruppe wiederum versucht *ihr überlegenes Sozialprestige zu behaupten* und der Vollstreckung zu entgehen, wovon die historischen »Fluchttürme« (*kulla*), welche zum Zweck des Rückzugs errichtet wurden, ein architektonisches Zeugnis ablegen (vgl. Mustafa/Young 2008: 91). *Frauen* sind a priori – auch wenn dies nicht immer eingehalten wurde – bezüglich jeder Rolle von der Blutrache ausgenommen; desweiteren gilt die Regel, dass das Racheopfer »must not be too old, feeble-minded, or physically frail to carry arms, for such men were counted women, and women could not be killed« (Hasluck 1954: 236). Mittels derartiger Kategorien wurde der »Ausführungsstil« der Vergeltung anhand einer mehrdimensionalen Skala der Ehrlichkeit und des Mutes gemessen und mit der *feinstufigen Prestigestruktur* verknüpft, an welcher der Wert einer Familie gebunden war. Die soziale Konstellation nach dem Vollzug der Rache bestand dann in den dementsprechenden »Modifikationen« auf dem lokalen Feld der Ehre, vor allem aber in dem *Tausch der Positionen zwischen Täter- und Opfergruppe*.

Dieser *circulus ad infinitum* der Blutrache wäre gleichbedeutend mit der Auto-Destruktion der Stammesgesellschaften, wenn jener nicht von Gegen-Mechanismen flankiert wäre, welche diesen Zirkel zu bremsen oder sogar aufzuhalten vermögen. Die diesbezüglichen *Mechanismen der Versöhnung* und der *Mediation* entfalten sich in *den zeitlichen Intervallen zwischen Rache und Gegenrache* und finden ihre erfolgreiche Ausführung – wie bereits einleitend definiert wurde – im *Nicht-Vollzug der Vergeltung*, welcher die Ereignissequenz der Fehde (idealiter) beendet. Während die Kontinuität der Fehde und deren Substrat der Ehre als reziprokes »System der totalen Leistungen« (Mauss 1990 [1950]: 22) beschrieben werden können, kommen bei Versöhnung und Mediation die Aspekte der *Autorität* und des *Rechts* zur Geltung, wobei sich – abweichend vom Weltbild der »modernen« Justiz – die strafrechtliche Praxis in akephalen Gesellschaften unter der Prämisse der *restaurativen Gerechtigkeit* ab-

spielt, deren elementare Vorgaben sich an »[the] need to restore balance to the dynamic [...] of kin group relationships« (Damren 2002: 91) orientieren[22]:

»Peace was always made through an intermediary. If it were directly solicited by the hunted, the enemy's triumph would know no bounds, and he would arrogantly refuse the other's request. But he could not indefinitely turn a deaf ear to the pleadings of friends; to do so risked quarreling with them« (Hasluck 1954: 256).

Die Versöhnungsverhandlungen[23] werden niemals zwischen Täter- und Opfergruppe direkt geführt; es ist immer ein Vermittler zwischengeschaltet, durch den die betroffenen Gruppen kommunizieren. Die *Position des Vermittlers* befindet sich nun in einer ambivalenten Lage, denn einerseits muss jener von den zu vermittelnden Gruppen und der lokalen Gemeinschaft als adäquat akzeptiert werden, andererseits »reconciliation can only performed by intermediaries who are not related to the families, clans, or tribes in dispute« (Mustafa/Young 2008: 103 f.). Demnach »[o]ften neutral intermediaries coming from outside the region are thought to result in more successful outcomes« (Mustafa/Young 2008: 101 f.), wenn es diesen gelingt ein »Netzwerk«zu schaffen, durch welches sie mit lokalen Statuspersonen in einer *ad-hoc-Institution* zusammengeführt werden. Die *translokale Autorität* des Vermittlers muss somit korrespondieren mit der *kontextgebundenen Prestigeordnung* vor Ort.

Die komplex-segmentäre Gesellschaftsform in Nordalbanien weist – wie ich es nennen möchte – *Leerstellen der Stratifikation* auf, die mit Ansehen und Status verbunden sind und bezüglich derer es multiple Wege der Besetzung gibt. Ein etablierter Vermittler hat einen dieser Wege erfolgreich beschritten und repräsentiert daher glaubhaft das Prinzip, wonach »[a]cceptance of the mediators by the parties and their social prestige derive [...] mostly from their background, family origin, the long experience, and the reputation they have gained« (Celik/Shkreli 2010: 897). Aus der präkommunistischen Periode wird in diesem

22 Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass ein Merkmal segmentärer Differenzierungsformen in der *Nicht-Existenz von Gefängnissen* besteht. Das Gefängnis und die damit zusammenhängende »radical isolation of the individual« (Diamond 1971, zit. nach Damren 2002: 98) kann dementsprechend als »signature institution« (Damren 2002: 84) staatlicher Gesellschaftsorganisation angesehen werden.

23 Die Untersuchung des Versöhnungsprozesses birgt in sich das methodologische Problem, dass »mediation between families involving murder is a very sensitive issue [and] it is kept strictly private during the mediation process. [...] direct observation of such mediation practices was neither possible not allowed« (Celik/Shkreli 2010: 887).

Zusammenhang von »permanent officers« (Hasluck 1954: 139) fortgeschrittenen Alters und nobler Herkunft berichtet, die bei Bedarf gerufen wurden, Streitfälle beilegten und »received a fee for their judgement« (Hasluck 1954: 147). In jüngerer Zeit kann für die Zugehörigkeit zu einer »leading family« neben einer »respektablen« präkommunistischen Deszendenz (z. B. aus Patrilinie eines *bairaktar*) auch Verfolgung der Familie durch die Kommunisten eine Rolle spielen (vgl. Celik/Shkreli 2010: 897). Jenseits der Besetzung nach diesen intrinsischen Kriterien wurden und werden die Leerstellen der Stratifikation auch von *externen Akteuren* eingenommen. Die Autorität religiöser (christlicher und islamischer) Würdenträger spielt diesbezüglich seit jeher eine Rolle und in der osmanischen Epoche scheinen regelmäßige Schlichtungen von Blutstreitigkeiten seitens der Repräsentanten des Sultans stattgefunden zu haben (Kaleshi 1964: 110). Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wiederum wurde eine nicht geringe Anzahl von – größtenteils auf ausländischen Geldern und »Expertisen« basierenden – Nichtregierungsorganisationen ins Leben gerufen, die versuchten, in die Vermittlung von Konflikten zu intervenieren (Voell 2004: 292 ff.). Und schließlich wurden mancherorts die lokalen Verhältnisse während des postkommunistischen Chaos von »Big Men« aus dem kriminellen Milieu okkupiert, die sich als Hüter des *Kanun* präsentierten und bisweilen »provided more security than the state could offer« (Saltmarshe 2001: 195).

Die Mediation einer Blutfehde »can take place over a period of years« (Celik/Shkreli 2010: 887)[24] und ist aufgebaut als eine komplexe *Rhythmik der Gelegenheiten*. Um diese adäquat zu »dirigieren«, müssen der Vermittler und dessen »Netzwerk« die entscheidende Fähigkeit besitzen, »strategic decision[s] to wait for the right time to intervene« (Celik/Shkreli 2010: 900) treffen zu können, denn wenngleich gemäß der Prämisse: »›it is more courageous to forgive than to kill‹ (›ai që fal është më trim se ai që vret‹)« (Mustafa/Young 2008: 101) die Möglichkeit etabliert ist, verlorene Ehre auch ohne Rache zu restituieren, darf die Inanspruchnahme jener nicht zu schnell erfolgen, da dies als Feigheit und »Schwäche« ausgelegt würde. Eine langwierige *Dramaturgie von Besuchen* des/der Vermittler/s mit den betroffenen Gruppen wird ausgeführt, in der sich Appelle, Verweigerungen und Zugeständnisse kombinieren mit Verhandlungen über etwaige materielle Kompensationen für das getötete Familienmitglied.

24 Während der Zeit der Verhandlungen besteht ein striktes Verbot der Racheausübung. Die Opponenten gewähren sich gegenseitig ein Ehrenwort (*besa*), dessen Verletzung schwere Sanktionen nach sich zieht, z. B. Zerstörung des Eigentums oder Verbannung (Hasluck 1954: 235 ff.). *Besa* manifestiert eine Grundfigur der nordalbanischen Semantik, worauf ich im vorliegenden Beitrag leider nicht eingehen kann.

Hingegen spielt dabei die – für eine »moderne« juristische Verhandlung zentrale – »clarification of the situation« (Celik/Shkreli 2010: 905), also die Suche nach *Wahrheit* und die eindeutige Zuweisung von *Schuld* – gemäß der Dogmatik der *restaurativen Gerechtigkeit* – nur eine untergeordnete Rolle: der Fokus wird ausschließlich auf die »new relationship that emerges between the two conflicting parties« (Celik/Shkreli 2010: 904) gelegt, welche mit *der lokalen Einbettung des Konflikts und der Beilegung dessen* untrennbar korrespondiert.

Dieser *kollektive Charakter* von Versöhnen und Verzeihen wird besonders deutlich in der – stets öffentlich veranstalteten – *Versöhnungszeremonie*. In dieser wird die – im Verborgenen bereits stattgefundene – Dramaturgie der Versöhnungsverhandlungen noch einmal symbolisch inszeniert:

»Der Zug der um Verzeihung Bittenden, welcher aus der Freundschaft des Mörders besteht, und sich durch die entfernteren Stammesmitglieder der verletzten Familie vergrössert, zieht vor das Haus des nächsten Verwandten des Ermordeten. [...] Der Reuige wird in das Haus geführt, aus welchem alle Bewohner treten, und an das Herdfeuer gestellt.[...] [E]s wiederholen sich die Scenen des Flehens und Sträubens. Sie dauern oft mehrere Stunden. Endlich erklärt sich der Verletzte zur Verzeihung bereit und begibt sich mit seinen nächsten Angehörigen in das Haus, wo sie den Mörder seiner Bande entledigen, und ihn mit den Worten: ›Es sei dir verziehen‹ [...] der Reihe nach umarmen« (Hahn 1853: 177 f.).[25]

Es folgt ein ausgiebiges Gastmahl, das auf Kosten der Täterfamilie ausgerichtet wird und an dem die Angehörigen der beiden betroffenen Gruppen teilnehmen, sowie der Vermittler und alle, die als Sekundanten in den Prozess der Mediation miteinbezogen wurden – letztlich ein Großteil der angesehenen Mitglieder des Gebiets (Mustafa/Young 2008: 103). Auf diese Weise wird garantiert, dass *der Vollzug der Versöhnung* – der mitunter durch eine schriftliche Übereinkunft formalisiert wird (Celik/Shkreli 2010: 903) – eine breite öffentliche Anteilnahme erfährt. Auch wenn »[h]eutzutage [...] die Phase des Bittens und Sträubens nicht mehr so ausgeprägt [ist]« (Voell 2004: 289), tritt auch in jüngster Zeit die semiotische Matrix der zeremoniellen Versöhnung noch deutlich hervor, die auf *die*

25 Trotz seines Alters stellt der Bericht von Hahn bis heute die »ausführlichste Beschreibung« (Voell 2004: 287) einer Versöhnungszeremonie dar. Voell stellt in diesem Zusammenhang fest, dass »[v]iele andere Beschreibungen [...] große Ähnlichkeiten [...] mit der von Hahn beschriebenen Szene [zeigen]. Das kann daran liegen, dass die Zeremonien tatsächlich sehr ähnlich waren und es auch heute noch sind. Vermutlich wurde aber viel von Hahns Beschreibung übernommen« (Voell 2004: 287).

Partizipation der lokalen Gemeinschaft an der Bewältigung des begangenen Verbrechens verweist. Damit ist verbunden, dass *die individuellen Akte des Versöhnens und Verzeihens seitens der Opfergruppe mit dem gemeinschaftlichen»Netzwerk«verwoben werden*, was wiederum – mit einem funktionalistischen Argument – über eine »verborgene Kausalschleife« (Douglas 1991 [1986]: 63) zur Reproduktion der inneren Solidarität des lokalen Kontexts beiträgt. Metonymisch hierfür steht das auch noch in unseren Tagen zu beobachtende Phänomen der »non-acceptance of prison as a quid pro quo for a feud killing« (de Waal 1998: 33). Die Bestrafung einer Tötung durch »fremde« Staatsorgane wird schlicht ignoriert, indem entweder ein Verwandter des Täters zur primären Zielperson erklärt oder die Dauer bis zu dessen Freilassung abgewartet wird, um danach – sofern währenddessen keine Versöhnung erfolgte – die Rache wieder auf die Tagesordnung zu bringen.

6. SCHLUSSBEMERKUNGEN

»According to Spiegel Online, a German news website, ›non-governmental organizations estimate, that about 1,500 young men around the country are forced to hide in their homes, because they are targeted‹. [...] According to the data provided by the Shkoder Persecution office, the OSCE presence states that in the Shkoder region, there were 14 confined families, as of June 2014, with a total of 36 persons that live in isolation« (IRB Canada 2015, o. S.).

»[M]odern revenge killings appear to bear little resemblance to the codified, almost ceremonial aspects of ›Kanun‹ based blood feud. From the 1990's NGOs and faith groups have worked on the problem. In the case of some NGOs this has led to the development of an industry around blood feud and [...] an exaggeration of the claimed numbers of affected people. Machinery of the state, such as functioning police, and prosecution services exist. Embassy research [...] indicates that the incidence of blood feud is limited to a very small number of cases« (British Embassy Tirana 2016: 40).

Das Wiederaufflackern der nordalbanischen Blutrachepraxis im faktisch staatenlosen Raum der 1990er Jahre erreichte seine Klimax im Jahr 1997. Landesweite Unruhen als Reaktion auf den Bankrott der Finanz-Schneeballsysteme (der »Pyramiden«), in welche ein signifikanter Anteil der Bevölkerung seine Rücklagen investiert hatte, steigerten sich zu einem kurzen Bürgerkrieg, in dem der Schatten der soziokulturellen Teilung des Landes in eine nördliche (repräsentiert durch die »Demokratische Partei«) und eine südliche Sphäre (repräsentiert durch

die »Sozialistische Partei«) nochmals konkrete Konturen annahm. Nach der Überschreitung dieses Kulminationspunkts setzte sich eine – mit Bezug auf die strafrechtliche Praxis relativ lineare – Entwicklung in Gang, die mit einer zunehmenden Etablierung des Gewaltmonopols und der damit verbundenen Abschwächung gewohnheitsrechtlicher Aktivität einherging. *Alle* mir bekannten Berichte staatlicher wie überstaatlicher Beobachter stimmen in diesem Punkt überein und konterkarieren dadurch die spektakulären Reportagen, die von einer effektheischenden Presse und von »Fundraising«-Organisationen lanciert werden. Mit dieser Entwicklung korrespondiert indes die Transformation des kanunischen Diskurses in einen »flottierenden Signifikanten«, welcher unter anderem von albanischen und kosovarischen Gangster-Gruppen eingesetzt wird, die in den letzten Jahrzehnten strategische Bereiche der westeuropäischen und nordamerikanischen Organisierten Kriminalität übernommen haben. Die gewohnheitsrechtlichen Prinzipien um die Schlagwörter »Verwandtschaft«, »Ehre«, »Loyalität« und »Rache«, sowie die binäre Klassifikation in Freund (»einer von uns«) und Feind (»einer der anderen«) werden in diesen Gruppen kontinuiert und sorgen für deren inneren Zusammenhalt, deren effizientes Funktionieren, sowie die Quasi-Unmöglichkeit deren Unterwanderung.

Im Lichte dieses allmählichen Eingangs der Problematiken nordalbanischer Sozialstruktur und nordalbanischen Gewohnheitsrechts in die Zeitgeschichte und die sozialwissenschaftliche Subkultur- und Devianzforschung können finaliter folgende Erkenntnisse der vorliegenden Analyse zur Kenntnis genommen werden:

1. In den neuzeitlichen nordalbanischen Gebirgsregionen kann *eine komplex-segmentäre Differenzierungsform* identifiziert werden, die sich einerseits aus einem Geflecht weitgehend autarker verwandtschaftlicher Einheiten zusammensetzt, andererseits jedoch *Leerstellen der Stratifikation* aufzuweisen scheint, die flexibel besetzt werden können. In diesen Leerstellen persistiert das Potential zur Manifestation expliziter Autorität und folglich auch zur intentionalen Anwendung von Recht – wobei der jeweilige Grad der Formalisierung historischen Schwankungen ausgesetzt ist. Hinsichtlich des jüngstzeitlichen – wie es scheint nachhaltigeren – Einwirkens »moderner« Institutionen in Nordalbanien wird zu beobachten sein, inwieweit jene abermals *nach dem etablierten Muster als stratifikatorische in die gesellschaftliche Differenzierung inkludiert* werden, oder ob es ihnen gelingt, dieses Muster tatsächlich zu »ent-automatiseren« und eine »reale Diskontinuität« herbeizuführen.

2. Es ist eine *permanente Interdependenz* nicht nur unterschiedlicher Funktionsbereiche festzustellen, sondern auch *verschiedener ontologischer Ebenen*. Persönliche Gefühle, ein moralischer »Sinn für Angemessenheit« (reflektiert im System der Ehre) sowie explizites Recht und sozioökonomische Konkurrenz sind in komplexen Kausalketten miteinander verflochten.
3. Ereignisse individueller Versöhnung sind *eng in das gemeinschaftliche Sozialleben eingebunden*, was sich sowohl in der kollektiv getragenen Verhandlung einer Versöhnung als auch in der Symbolik deren Abschlusses zeigt. Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang der Gegensatz zwischen der *öffentlichen Deklaration des Endpunkts einer Versöhnung*, wie sie im vorliegenden Fall beobachtet wurde, zur »modernen« Gedankenfigur von Versöhnung als »unendlicher« Prozess, der vordringlich in einer privaten, intimen Sphäre stattfindet.
4. All dies fügt sich zusammen zu einer *Struktur gebundener Affekte*. Mit einer Metapher ließe sich sagen, dass darin Emotionen nicht – wie in der »Moderne« – in der Verfügungsgewalt der Einzelpersonen stehen, sondern *Gemeinbesitz* darstellen, wie etwa das Land, die Herden und die Weiden: nicht eine – mit dem Begriff von Hegel – individuelle »Verzichtsleistung auf sich« stellt hier den primären Modus dar, sondern eine *kollektive Verzichtsleistung-auf-sich* in Gestalt des Verzichts der Opfergruppe auf Vollzug der Rache. Diese präsentiert sich als zwingender *fait social*, gegenüber dem sich die damit verbundenen intra-subjektiven Vorgänge in einer *existenziell unterworfenen Position* befinden. In einem solchen Kontext kann dann die Frage entstehen, auf welche Weise derart »konditionierte« Menschen reagieren, wenn die bindenden »Netzwerke« entfallen und jene »als Einzelpersonen freigesetzt« werden – z. B. im Fall gesellschaftlicher Krisen und/oder Wandlungsprozessen, sowie im Fall von Migration.
5. Viele der im vorliegenden Artikel ermittelten Zusammenhänge konnten nur als explorative Konstruktionen präsentiert werden. Es wird die Aufgabe intensiver *kulturvergleichender Studien* sein, genauere Untersuchungen und detailliertere Beschreibungen der Verhältnisse zwischen Versöhnung, Recht und gesellschaftlichen Differenzierungsformen zu erörtern.

LITERATUR

Albert, Gert (2013): Figuration und Emergenz. Zur Ontologie und Methodologie des Ansatzes von Norbert Elias, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (2)*, S. 193–222.

Baldi, Philip (1983): *An Introduction to the Indo-European Languages*. Carbondale, IL: Southern Illinois Univ. Press.

Bornemann, John (2002): Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation, in: *Public Culture 14 (2),* S. 281–304.

British Embassy Tirana (2016): Annex A(3): FCO letter dated 17 February 2016, in: *UK Home Office: Country Information and Guidance*. Albania: Blood Feuds. www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/536225/CIG_-_Albania_-_Blood_feuds_-_v2_0_-_July_2016.pdf.

Bourdieu, Pierre (1998 [1979]): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftli-chen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1992 [1986]): Sozialer Raum und symbolische Macht, in: Ders.: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 133–154.

Celik, Ayse Betul/Shkreli, Alma (2010): An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania: The Role of Customary Mediators, in: *Europa-Asia Studies 62* (*6)*, S. 885–914.

Cungu, Azeta/Swinnen, Johan F.(1999): Albania's Radical Agrarian Reform, in: *Economic Development and Cultural Change 47* (*3)*, S. 605–619.

Damren, Samuel C. (2002): Restorative Justice: Prison and the Native Sense of Justice, in: *Journal of Legal Pluralism 47* (*1)*, S. 83–111.

de Jong, Patrick E. de J. (1980): Gewohnheit, Recht und Gewohnheitsrecht, in: Fikentscher, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*. München: Alber, S. 121–141.

de Waal, Clarissa (1998): From laissez-faire to Anarchy in Post-Communist Albania, in: *Cambridge Anthropology 20* (*3)*, S. 21–44.

Douglas, Mary (1991 [1986]): *Wie Institutionen denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Durham, M. Edith (1909): *High Albania*. London: Arnold.

Durkheim, Emile (1893): *De la division du travail social*. Paris: Alcan.

Elias, Norbert (1976 [1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation*, Zweiter Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Elsie, Robert (2001): *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini*. Peja: Dukagjini Balkan Books.

Fortes, Meyer (1953): The Structure of Unilineal Descent Groups, in: *American Anthropologist 55* (*1)*, S. 17–41.

Friedrich, Janette (1993): Wege und Umwege zum Selbst. Eine Rezeption von Bourdieus Habitusbegriff unter bewußtseins- und sprachphilosophischen Aspekten, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41* (*3)*, S. 459–467.

Fuchs, Peter (2010): *Das System SELBST*. Weilerswist: Velbrück.

Giordano, Christian (1994): Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum, in: Vogt, Ludgera/Zingerle, Arnold (Hrsg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 172–192.

Hahn, Johann G.v. (1853): *Albanesische Studien*. Jena: Friedrich Mauke.

Hasluck, Margaret (1954): *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg W. F. (1907 [1807]): *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

Hensell, Stephan (1999): *Staatsbildung und Staatszerfall in Albanien. Ein Beitrag zur Theorie des Staates in Übergangsgesellschaften*. Hamburg: IPW-Arbeitspapier.

Hjelmslev, Louis (1974 [1943]): *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*. München: Hueber.

IRB (Immigration and Refugee Board) Canada (2015): *Albania: Statistics on Blood Feuds (2010–2015)*. www.refworld.org/docid/560b8f094.html.

Jacques, Edwin E. (1995): *The Albanians. An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*. Jefferson, NC: McFarland & Company.

Joireman, Sandra (2014): Aiming for Certanity: the Kanun, Blood Feuds and the Ascertainement of Customary Law, in: *Journal of Legal Pluralism and Unwritten Law 46* (*2),* S. 235–248.

Kaleshi, Hasan (1964): Türkische Angaben über den Kanun des Leka Dukadjini, in: Reichenkorn, Günter/Schmaus, Alois (Hrsg.): *Die Kultur Südosteuropas, ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 103–112.

Kaser, Karl (1991): Das Problem des Entstehens der Stammesgesellschaften und Geschlechterverbände in den Hochgebirgsregionen des westlichen Südosteuropas, in: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde 7/8* (*1)*, S. 141–165.

Kaser, Karl (1992): *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Partiarchats*. Wien: Böhlau.

Kaser, Karl (1995): *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*. Wien: Böhlau.

Kittler, Friedrich A. (1993): Geschichte der Kommunikationsmedien, in: Huber, Jörg/Müller, Alois M. (Hrsg.): *Raum und Verfahren*. Basel: Stroemfeld.

Kraszev, Peter (2002): The Price of Amnesia: Interpretations of Vendetta in Albania, in: *Journal for Politics, Gender and Culture 2* (*1)*, S. 33–62.

Lévi-Strauss, Claude (1973): Réflexions sur l'atome de parenté, in: *L'Homme 13*, S. 5–30.

Luhmann, Niklas (1983 [1972]): *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdt. Verlag.

Luhmann, Niklas (1987 [1984]): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.

Mauss, Marcel (1990 [1950]): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mustafa, Mentor/Young, Antonia (2008): Feud Narratives: Contemporary Deployments of Kanun in Shala Valley, Northern Albania, in: *Anthropological Notebooks 14*, S. 87–107.

Pichler, Robert (2003): Gewohnheitsrecht, in: Kaser, Karl et al. (Hrsg.): *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa*. Wien: Böhlau, S. 293–315.

Pihlström, Sami (2002): The Re-emergence of the Emergence Debate, in: Principia. *Revista internacional de epistemologia 6* (*1)*, S. 133–181.

Pospíšil, Leopold (1982 [1974]): Anthropologie des Rechts. München: C.H. Beck.

Pollo, Stefanaq/Puto, Arben (1982): *The History of Albania – from its Origins to the Present Day*. London: Routledge.

Pulaha, Selami (1989): Wissenschaftliche Forschungen über die osmanische Periode des Mittelalters in Albanien, in: Majer, Hans G. (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München: Südosteuropa Gesellschaft, S. 163–178.

Saltmarshe, Douglas (2001): *Identity in a Post-Communist Balkan State. An Albanian Village Study*. Aldershot: Ashgate.

Schmidt-Neke, Michael (2001): Vorwort, in: Elsie 2001, S. iii–viii.

Schwandner-Sievers, Stephanie (1998a): Humiliation and Reconciliation in Northern Albania, in: Elwert, Georg et al. (Hrsg.): *Dynamics of Violence*. Berlin: Duncker & Humboldt, S. 133–152.

Schwandner-Sievers, Stephanie (1998b): Gruppensolidarität und Gewaltlegitimation im aktuellen Albanien – Eine sozialanthropologische Analyse, in: *Südosteuropa-Mitteilungen 38* (*4)*, S. 326–341.

Schwandner-Sievers, Stephanie (2001): The enactment of 'tradition', in: Schmidt, Bettina E./Schröder, Ingo W. (Hrsg.): *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge, S. 97–120.

Schwandner-Sievers, Stephanie (2008): Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes, in: *Anthropological Notebooks 14* (*2)*, S. 47–64.

Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humboldt.

Sorokin, Pitirim A. (1967): Organisierte Gruppe (Institution) und Rechtsnormen, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.): *Studien und Materialien zur Rechtssoziologie*. Köln: Westdeutscher Verlag, S. 87–120.

Voell, Stéphane (2004): *Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension*. Marburg: Curupira.

Vološinov, Valentin N. (1976 [1926]): Discourse in Life and Discourse in Art, in: Ders.: *Freudianism. A Critical Sketch*. Bloomington, IN: Indiana University Press, S. 93–116.

Umstrittenes Verzeihen

Nachkrieg in Bosnien-Herzegowina

ANA MIJIĆ

1. EIN KAMPF UM DIE DEFINITION DER SITUATION

Im Dezember 2015 jährte sich zum zwanzigsten Mal die Unterzeichnung des »Allgemeinen Rahmenabkommens über einen Frieden in Bosnien und Herzegowina«, mittels dessen der dreieinhalb Jahre andauernde blutige Krieg in der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik beendet wurde. Noch zu Beginn des Jahres 1995, als der Zerfall der Föderativen Republik Jugoslawien nicht mehr hinterfragbare Realität war und sich die kriegerischen Auseinandersetzungen nach einem kurzen Aufflammen in Slowenien bereits über weite Teile Kroatiens erstreckten, glaubten viele Menschen in dem damals als Musterschüler des ›Multikulturalismus‹ geltenden Bosnien-Herzegowina noch an eine friedliche Koexistenz. Dieser Glaube wurde alsbald fundamental erschüttert, denn das Blutvergießen fand hier gar seinen Höhepunkt. Standen sich zu Beginn des Krieges noch die serbisch dominierte Jugoslawische Volksarmee auf der einen Seite und kroatische sowie bosniakische Einheiten auf der anderen Seite gegenüber, entwickelte sich der Konflikt in seinem weiteren Verlauf zeitweise zu einem Dreifrontenkrieg zwischen serbischen, kroatischen und bosniakischen Einheiten. War es unmittelbar vor dem Krieg für die Menschen noch unvorstellbar, dass die bosnische Gesellschaft in ethnische Komponenten zerfällt, die sich unerbittlich bekämpfen, erschien nur wenig später die Idee eines friedlichen Zusammenlebens als vollkommen unrealistisch.

Dem bosnisch-kroatischen Schriftsteller Ivan Lovrenović zufolge wurde durch den Krieg der »wichtigste zivilisatorische Grundzug der bosnischen Erfahrung und Lebensweise [...] unmittelbar ins Mark getroffen: die Gewöhnung an

den anderen und an das Andersartige als alltägliche Erfahrung und Vertrautheit. Diese Erfahrung der Alterität hatte es auch ermöglicht, Bosnier zu sein. Erneut territorialisiert, giftig chauvinisiert, hören die Bosnier auf, Bosnier zu sein und sind nur noch muslimische Bosniaken, nur noch Kroaten, nur noch Serben« (Lovrenović 1999: 200). Der Krieg hat die Menschen auf ihre ethnische Zugehörigkeit reduziert (Drakulić 1992: 83–87; Mijić 2014: 24 f.). In seinen Reflexionen über den ersten Weltkrieg beschreibt Georg Simmel sehr eindrücklich, wie das Erleben eines Krieges zur Verschmelzung von ›Ich‹ und ›Wir‹ führen kann:

»[E]ine ganz andere Art von Einheit [hat] sich unseres Gefühls bemächtigt: nicht erst durch den Kanal eines differenzierten Tuns oder Seins, sondern ganz unmittelbar ist auf einmal der Einzelne in das Ganze eingegangen, an und in jeden Gedanken und jedes Gefühl ist eine überindividuelle Ganzheit gewachsen [...] Zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen besteht kein jenseits mehr, so dass selbst ›Hingebung‹ kein ganz zutreffendes Wort ist: man braucht sich nicht erst hinzugeben, wo das Gefühl von vornherein keine Scheidung zeigt« (Simmel 1917: 12).

Die »Fiktion einer ›reinen‹ ethnischen Identität« (Ignatieff 1996: 33), von der sich im ehemaligen Jugoslawien schon kurz nach Kriegsausbruch noch kaum jemand befreien konnte, vermochte es nicht nur das Identifikationsvakuum zu füllen, welches mit dem Zerfall des sozialistischen Systems einherging. Vor dem Hintergrund der die bloße Existenz bedrohenden kriegerischen Gewalt entlang ethnischer Grenzziehungen, löschte dieser Glaube alle zuvor vorhandenen Identifikationen aus. Ganz wesentlich getragen wurde dieser Prozess durch die Erfahrung der »absoluten Situation« eines Krieges:

»Ich wage die Behauptung, dass die meisten von uns erst jetzt das erlebt haben, was man eine absolute Situation nennen kann. Alle Umstände, in denen wir uns sonst bewegten, haben etwas Relatives, Abwägungen des Mehr oder Weniger entscheiden in ihnen, von dieser oder jener Seite her sind sie bedingt. All solches kommt jetzt nicht mehr in Frage, wir stehen mit dem Kräfteeinsatz, der Gefährdung, der Opferbereitschaft vor der absoluten Entscheidung, die keine Ausbalancierung von Opfer und Gewinn, kein Wenn und kein Aber, kein Kompromiss, keinen Gesichtspunkt der Qualität mehr kennt« (Simmel 1917: 20).

Für den damit verbundenen Verlust von Individualität und Autonomie werden die Akteure, wie es der Politikwissenschaftler Hrvoje Paić für den kroatischen Fall beschreibt, mit einer Reihe von Gefühlen entschädigt: »Sicherheitsgefühle von den ebenso ethnisch bestimmten Feinden, die Gefühle der eigenen, kroati-

schen Superiorität gegenüber den ›rückschrittlichen Anderen‹ – ›balkanischen‹ SerbInnen und BosniakInnen, das Gefühl der Privilegiertheit gegenüber jenen, denen der ethnisch definierte kroatische Staat ›nicht gehörte‹ sowie ein Gefühl der Gleichheit und der funktionierenden ›europäischen Demokratie‹ innerhalb des Kollektivs der Gleichen« (Paić 2006: 100).

Der Krieg hinterließ eine erschütterte und zutiefst gespaltene Gesellschaft, der es bis heute nicht gelungen ist, eine gemeinsame Zukunftsperspektive zu entwickeln. Stattdessen dominiert auch weiterhin eine ausschließlich an der Kriegsvergangenheit orientierte Gegenwart. Der Politologe Vedran Džihić diagnostiziert gar eine »symbiotischen Verschmelzung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« (Džihić 2008: 1): »Das bosnische Heute und Jetzt kann als ein Zeitalter der permanenten Gegenwart und des permanent Ethnischen betrachtet werden, indem alle Widersprüche der bosnischen Geschichte verwischt und zum ethnonationalen Einheitsbrei vermischt werden, der keinen Widerspruch duldet und den Anspruch auf Unendlichkeit, Unzerstörbarkeit und ewige Existenz erhebt«. Auch zwanzig Jahre nach Kriegsende ist es noch nicht gelungen eine einheitliche Wirklichkeitsperspektive, einen auch nur annähernd einheitlichen Blick auf den Krieg durchzusetzen. Der ›Glaube an die jeweils eigene Sache‹ wurde, anders als etwa im Nachkriegsdeutschland, nicht aus dem öffentlichen Raum verbannt und ethnisch-nationalistische Parteien dominieren auch heute noch die politische Landschaft des fragilen Staates. Die politische Kultur des Landes wird, so Džihić von einer reinen »Ethnopolitik« bestimmt, einer Politik, die »die Angst vor dem ethnisch jeweils anderen zum politischen Prinzip erhebt und die das Ethnische als wirksamste Machterhaltungsstrategie bzw. Mittel zur Absicherung der partikularen Privilegien instrumentalisiert« (Džihić 2008: 14). Gestützt werden diese Prozesse durch eine das Ethnische zum Imperativ erhebende Sozialisation der Menschen: So werden in nach wie vor ethnisch geteilten Schulen die je ›passenden‹ Geschichten in der jeweils ›richtigen‹ Sprache (und Schrift) erzählt und gelehrt und auch die Medien sind zu einem Großteil segregiert und bedienen die Erwartungen der jeweiligen nationalen Gruppierung. Die physische Gewalt wurde Ende 1995 beendet, der Kampf um die Durchsetzung der eigenen Wirklichkeitsperspektive, um die richtige Definition der Situation hält dagegen bis zum heutigen Tage an. Dieser Kampf bildet den Kern des Nachkriegs, den Kern einer Situation, die – in Verkehrung des bekannten Zitats des preußischen Militärwissenschaftlers Carl von Clausewitz – als eine Fortsetzung des Krieges mit politischen Mitteln umschrieben werden kann.

Vielfach wurde in den vergangenen Jahren auch darauf hingewiesen, dass die mit dem in Dayton (Ohio) ausgehandelten Friedensvertrag festgelegte Verfassung selbst zu einer anhaltenden Ethnisierung der bosnischen Gesellschaft

beiträgt. Die Reichweite des Dayton-Abkommens wurde im Laufe der vergangenen Jahre aufgrund der mit ihm verbundenen Aporien (Lovrenović 2010: 151–154) mehr und mehr relativiert. Er vermochte es zwar, den Krieg zu beenden, erwies sich jedoch als ungeeignet oder gar als kontraproduktiv, zur Schaffung eines nachhaltigen Friedens. Der wohl zentralste Kritikpunkt lautet, dass mit der Verfassung die ethnische Segregation des Landes in zweierlei wesentlichen Hinsichten institutionell verankert ist. So schreibt sie, erstens, eine Zweiteilung des Landes in zwei weitgehend autonome ›Entitäten‹ – die serbisch dominierte Republika Srpska (RS, 49% des Staatsgebietes) und die Föderation Bosnien-Herzegowina – fest, wobei die Föderation wiederum in 10 weitgehend monoethnische (entweder bosniakische oder kroatische) Kantone eingeteilt ist.[1] Faktisch führte das »Dayton Peace Agreement« also zu einer Legitimierung dessen, was euphemistisch als »ethnische Säuberung« bezeichnet wird. Zweitens, kommt man in Bosnien-Herzegowina bis zum heutigen Tage nicht umhin, sich entweder als BosniakIn, als KroatIn oder als SerbIn zu deklarieren, da der ethnische Proporz, welcher die Gleichstellung der Völker garantieren sollte, eben nur diese drei Kategorien als konstitutive Völker anerkennt. Damit wurden die kollektiven Gruppenrechte über die Menschenrechte gestellt (vgl. Džihić 2006: 21) und die persönliche Identität (Goffman 1963: 74) einer kaum hintergehbaren Ethnisierung unterzogen.[2] Bis in die Gegenwart hinein dominiert in Bosnien-Herzegowina die Vergesellschaftungsform des Krieges mit den damit verbunde-

1 Der im Jahre 2013 durchgeführte Zensus zeigt, dass 92,1% der bosnischen SerbInnen in der Republika Srpska leben und 91,39% der bosnischen KroatInnen sowie 88,23% der BosniakInnen in der Föderation (Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina 2016: 55).

2 So war es im Rahmen des 2013 durchgeführten Zensus beispielsweise nur möglich, sich als bosniakisch, kroatisch, serbisch oder aber als Mitglied einer nationalen Minderheit (z. B. BosnierIn!) zu bezeichnen. Die Ergebnisse der Volksbefragung wurden aufgrund anhaltender Auseinandersetzungen zwischen den statistischen Behörden der RS und der Föderation erst im Juni 2016 veröffentlicht. Gerade aufgrund des im Dayton-Vertag festgehaltenen Prinzips der Balance zwischen den drei konstitutiven Völkern sind die Ergebnisse politisch höchst brisant. Der Zensus brachte zutage, dass die BosniakInnen heute mit 50,11% die absolute Mehrheit stellen (1991: 43,47%). Die SerbInnen kommen auf 30,78% (1991: 31,21%) und die KroatInnen auf 15,43% (1991: 17,38%). 2,73% deklarierten sich als »andere« (1991: 5,54% JugoslawInnen, 2,4% »andere«) (Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina 2016: 54). Die politische Führung der Republika Srpska gab sogleich bekannt, dass sie diese Ergebnisse nicht anerkennen wollen (Toe 2016).

nen Narrativen und bestimmt die Lebenswirklichkeit der Menschen, die durch die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Staat aber weiterhin aneinander gebunden bleiben. Nicht zuletzt aufgrund des internationalen Drucks besteht hier auch keine realistische Exit-Option – selbst wenn manche Stimmen in der Republika Srpska nicht müde werden, immer wieder mit einer Abspaltung der serbischen Entität vom bosnischen Gesamtstaat zu drohen. Die bosnische Nachkriegsgesellschaft ist also gekennzeichnet durch eine Gleichzeitigkeit räumlicher und sozialer Nähe der Menschen verschiedener ethnischer Zugehörigkeit auf der einen Seite sowie ihrer räumlichen und sozialen Distanz auf der anderen Seite. In dieser Situation der Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz wird der Konflikt über die Vergangenheit zum Kampf um die Wahrheit (Brockmeier 2002: 15). Vor allem die Tatsache, dass es in diesem Konflikt nun aber auch Dritte von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit der eigenen Perspektive zu überzeugen gilt, führt dazu, dass dieser Kampf um die Definition der Situation, der Kampf um das eigene Wir-Ideal, zu einem Kampf um den eigenen Opferstatus wird.

Die folgenden Überlegungen bauen auf einem empirischen Projekt über Identitätstransformationen im bosnisch-herzegowinischen Nachkrieg auf (Mijić 2014). Die primäre Datengrundlage bildeten 30 nicht-strukturierte, narrative Interviews, die zwischen 2007 und 2009 in verschiedenen Regionen Bosniens erhoben und mittels einer objektiv-hermeneutischen Rekonstruktion von Deutungsmustern analysiert wurden (Oevermann 2002, 2001, 1973).

2. SELBSTVIKTIMISIERUNG IM NACHKRIEG

Die Selbstviktimisierung[3] ist in der gegenwärtigen Situation eine erfolgreiche Strategie zur Aufrechterhaltung eines positiven Wir-Bildes, denn das Deutungsmuster der Selbstviktimisierung legt zweifelsfrei fest, dass die jeweils anderen die Schuld am Leid des eigenen Kollektivs tragen. Es unterscheidet unmissverständlich zwischen »Gut« und »Böse« und schafft ein kohärentes Weltbild, indem es plausible Erklärungen für Vergangenheit und Gegenwart liefert und Erwartungen an die Zukunft formuliert (Bar-Tal et al. 2009; Shnabel/Noor 2012).

3 Die hier thematisierte Form der Selbstviktimisierung resultiert nicht aus individuellen, d. h. dem subjektiven Erleben entspringenden Erfahrungen von Leid oder aus persönlich erfahrenem Unrecht. Es geht vielmehr um die Viktimisierung des Kollektives, dem man sich zugehörig fühlt.

»Opfer-Sein« – so wie es sich hier darstellt – hat also wenig mit Schwäche zu tun. Ganz im Gegenteil: die Opferrolle ist häufig mit einer gewissen Macht, mit einem gewissen »politischen Mehrwert« (Münkler 2003) verbunden, die aus der moralischen Privilegierung des Opfers resultiert. »Opfer« bündeln die Sympathien auf ihrer Seite, sie haben ein Anrecht auf Rücksichtnahme und können jegliche Kritik unter Verweis auf das erfahrene Leid von sich weisen. Die Selbstviktimisierung stellt damit einen institutionalisierten Weg dar, um sich von jeder Schuld oder (Mit-)Verantwortung zu distanzieren. Man beruft sich auf Normen und Werte, die auch außerhalb der Ingroup gültig sind und stellt sich damit unter das Dach nicht nur einer partikular-gruppenspezifischen, sondern auch einer universalistischen Legitimation. Diese Schlussfolgerungen werden auch durch empirische Studien jenseits des bosnischen Falls untermauert (Andrighetto et al. 2012; Baumann 2010; Ferguson/Burgess/Hollywood 2010; Shnabel/Noor 2012). Die zentrale Problematik besteht nun aber darin, dass typischerweise alle Konfliktparteien in sich das zentrale Opfer des Krieges zu erkennen glauben. Die Selbstviktimisierung im Nachkrieg hat einen höchst kompetitiven Charakter (Noor et al. 2012; Shnabel/Noor 2012).

Aufgrund der bereits beschriebenen räumlichen und sozialen Nähe kann man sich einer Konfrontation mit der Wahrheit der Anderen nicht gänzlich entziehen. Wie begegnet man nun aber diesen Anderen? Wie geht man mit ihren Wahrheiten um? Die hermeneutische Analyse der in Bosnien-Herzegowina erhobenen Interviews legte einige Strategien offen, mittels derer die Akteure vor dem Hintergrund einer permanenten Konfrontation mit den konkurrierenden Wirklichkeitsperspektiven in die Lage versetzt werden, an dem eigenen Bild als Opfer festzuhalten.

Analytisch lassen sich diese Strategien in dissoziative und assoziative Strategien einteilen. Die dissoziativen Strategien sind dadurch charakterisiert, dass sie unmittelbar zur Reproduktion der Dichotomie von Täter und Opfer entlang ethnischer Grenzziehungen und damit auch zur Verfestigung ethnische Grenzen beitragen. Die assoziativen Strategien scheinen dagegen die Täter-Opfer-Dichotomie oder die ethnischen Grenzen selbst zu transzendieren. Plausibler Weise könnte man nun davon ausgehen, dass diese assoziativen Strategien Chancen für einen gesellschaftlichen Wandel und damit Möglichkeiten zur Überwindung oder Beendigung des Nachkriegs in sich bergen. Im Folgenden sollen die identifizierten dissoziativen wie assoziativen Strategien anhand einiger Beispiele aus dem Material skizziert werden, um sodann den Fokus auf die Frage zu richten, inwiefern letztere tatsächlich ein Verzeihen, ein Versöhnen und/ oder ein Vergessen ermöglichen oder erleichtern.

2.1 Dissoziative Strategien zur Aufrechterhaltung des Opferstatus

(1) Für das Deutungsmuster der Selbstviktimisierung ist eine eindeutige Dichotomisierung von Tätern und Opfern charakteristisch. Diese Deutung, dass die jeweilige ethnische Außengruppe *nur* Täter war, lässt sich angesichts der Präsenz der konkurrierenden Erzählungen und angesichts lebensweltlicher Evidenz oft kaum aufrechterhalten. Infrage gestellt wird nun aber der Wahrheitsgehalt oder die Wahrhaftigkeit der konkurrierenden Erzählung – und aus der Dichotomie von Opfern und Tätern wird eine Dichotomie von wahren Opfern und erfundenen Opfern. In Anlehnung an Robert K. Merton lässt sich dieser Prozess auch als Moral-Alchemie bezeichnen.

»Vermittels eines tadellos doppelt symmetrischen Vorurteils landet der schwarze Peter so oder so bei den ethnischen und rassischen Außengruppen. Die systematische Ächtung des Außengruppenangehörigen nimmt ihren Lauf weitgehend ungeachtet dessen, was er tut [oder was im angetan wird]. Mehr noch: Durch den Aberwitz einer kapriziösen richterlichen Logik wird das Opfer für das Verbrechen bestraft [...] Um zu verstehen, wie das vor sich geht müssen wir die Moral-Alchemie untersuchen, durch welche die Eigengruppe ohne weiteres, je nach Anlass, Tugend in Laster und Laster in Tugend verwandelt« (Merton 1995: 405).

Im hier verhandelten Fall handelt es sich um die Alchemie, die Opfer in kreierte oder konstruierte Opfer und schließlich auch in Täter verwandelt, während Täter zu Opfern der Hinterlist der Outgroup werden. In den erhobenen Interviews zeigt sich dieser Mechanismus vor allem im Zusammenhang mit der Flüchtlingsfrage. So reproduziert sich im Material immer wieder das Argumentationsmuster, dass es sich bei den jeweiligen Outgroup-Flüchtlingen gar nicht um wahre Flüchtlinge handelt, sondern dass diese Menschen auf Befehl ihrer eigenen Führung hin bestimmte Gebiete verlassen haben, entweder um eine Vertreibung vorzutäuschen und damit die Sympathien auf ihre Seite zu ziehen und/oder um gezielt in bestimmten Regionen angesiedelt zu werden, mit dem Ziel die dortige Bevölkerungsstruktur zu verändern.

(2) Es kommt mitunter aber auch zu einer Anerkennung dessen, dass Mitglieder der ethnischen Ingroup Verbrechen begangen haben könnten. Zunächst erscheint es naheliegend anzunehmen, dass eine solche Anerkennung eine Ent-Idealisierung des Wir-Bildes mit sich bringt. Was hier jedoch geschieht, ist der Versuch, abweichende Wirklichkeitsbestimmungen mit Begriffen aus der eigenen Sinnwelt auszustatten, d. h. sie der eigenen Sinnwelt einzuverleiben und

somit als konkurrierende Wirklichkeitsperspektive zu liquidieren. Peter L. Berger und Thomas Luckmann zufolge handelt es sich hierbei um einen verbreiteten Mechanismus zur Aufrechterhaltung der eigenen Sinnwelt angesichts externer Infragestellungen (Berger/Luckmann 1969: 123 f.). Ein solcher Einverleibungsprozess zeigt sich etwa, wenn ein *möglicherweise* moralisch ›nicht einwandfreies‹ Verhalten von Mitgliedern der Ingroup in Relation gesetzt wird zu den ›grausamen‹ Verbrechen der Outgroup. Bei solchen Vergleichen kommt es dabei – erstens – regelmäßig zu einer Überhöhung des eigenen Leides und einem Herunterspielen dessen, was die Outgroup erleiden musste. Und zweitens werden für das Ingroup-Verhalten typischerweise gute Gründe (durchaus im Sinne des *jus ad bellum* und des *jus in bello*) angegeben, während das Outgroup Verhalten als vollkommen ungerechtfertigt dargestellt wird. Diese doppelte Relativierung – also die Relativierung des eigenen Wir-Ideals, die jedoch selbst auch einer Relativierung unterzogen wird – dient damit wiederum der Stabilisierung dieses Wir-Ideals auf Kosten der ethnischen Outgroups. In diesem Sinne können sowohl die Moral-Alchemie als auch die Doppelte Relativierung als dissoziative, als trennende Strategien zur Aufrechterhaltung des eigenen Opferstatus betrachtet werden, da sie die Dichotomie von Opfer und Täter entlang ethnischer Ingroup/Outgroup-Unterscheidungen reproduzieren. Anders verhält es sich bei den folgend skizzierten assoziativen Strategien.

2.2 Assoziative Strategien zur Aufrechterhaltung des Opferstatus

(1) Trotz der Tatsache, dass zumeist eindeutig zwischen Opfern und Tätern unterschieden wird, beschreiben die Interviewten den Krieg auch regelmäßig als nicht von Menschen gemacht, sondern als ein übermenschliches, die Menschen vernichtendes und verfeindendes Phänomen. Ein Interviewpartner beschreibt den Ausbruch des Krieges mit folgenden Worten.

»[…] Als Tito starb, als Jugoslawien zerfiel, […] kam dieser verdammte Krieg, welcher angerichtet hat, was er angerichtet hat: uns alle verfeindet«.

Der Krieg tritt in der Gestalt eines vom Handeln menschlicher Subjekte unabhängigen Geschehens auf, ähnlich einer Naturkatastrophe, *oder* gar als aktiv handelnd – quasi als Subjekt. Die Konsequenz dieser Betrachtungsweise ist, dass der Krieg letztlich *nicht* zum Gegenstand ethischer Überlegungen gemacht werden kann und menschliches Handeln von jeder Verantwortung befreit wird (Hoch 1999: 38). Die Funktion dieses Deutungsmusters im Hinblick auf den hier

verhandelten Fall liegt auf der Hand: Indem man den Krieg zum Subjekt macht, geht man nicht nur selbst in Distanz zum Geschehen und schützt damit sein Wir-Ideal, sondern man bietet eben diese Möglichkeit auch dem Gegenüber an. Die Subjektivierung des Krieges zeigt sich oft in Zusammenhängen, in denen auch eine gewisse Jugonostalgie nachgewiesen werden kann. Die Externalisierung der Schuld auf den Krieg liefert eine sinnvolle oder plausible Erklärung dafür, warum es trotz Brüderlichkeit und Einheit, trotz des *Bratstvo i Jedinstvo* zum Krieg kommen konnte. Auf diesen Aspekt ist noch näher einzugehen.

(2) Die Schuld wird nun aber nicht nur auf den Krieg externalisiert. Die Analyse zeigt, dass in Situationen des interethnischen Kontaktes, regelmäßig Dritte, gerade abwesende Parteien für den Ausbruch und den Verlauf des Krieges verantwortlich gemacht werden. Dies geschieht auf viererlei Weise: (a) Angehörige zweier ethnischer Kategorien können sich im interethnischen Kontakt gegen einen Dritten verbünden, auf welchen die Hauptverantwortung dessen, was geschah oder nach wie vor geschieht übertragen wird. So werden die Serben von den Kroaten und Bosniaken als jene betrachtet, von denen die primäre Aggression ausging; die Kroaten gelten als die Opportunisten, die je nach eigenem Vorteil ihre Bündnispartner wechseln, und in den Bosniaken personifiziert sich schließlich aus der Perspektive der christlichen Kroaten und Serben, die Gefahr eines islamischen Fundamentalismus mitten in Europa. (b) Eine zweite Möglichkeit der Externalisierung besteht in der Verkleinerung der Ingroup durch die Exklusion unerwünschter Personen oder (Sub-)Gruppen. So unterscheidet etwa ein serbischer Interviewpartner wiederholt zwischen den guten bosnischen Serben und jenen aus Serbien angereisten paramilitärischen Gruppen. (c) Es kann aber auch zu einer Ausdifferenzierung der Außengruppe in die Guten und die Bösen kommen. Ein Bosniake aus der Posavina Region unterscheidet in seiner Rede beispielsweise zwischen »unseren« guten Kroaten und jenen Kroaten aus der Herzegowina. (d) Und schließlich kann die Verantwortung für alles Schlechte, das geschah und nach wie vor geschieht auf ausländische und externe Parteien übertragen werden, wie z. B. die »Internationale Gemeinschaft« oder bestimmte Staaten. Um es mit Alexander und Margarete Mitscherlich auszudrücken: »In jedem Fall ist das Böse externalisiert; es wird draußen gesucht und es trifft einen von außen« (Mitscherlich/Mitscherlich 1984: 60)

(3) Es zeigt sich aber auch, dass der vergangene Krieg im Rahmen interethnischer Begegnungen typischerweise komplett ausgeblendet wird.[4] Die Themati-

4 Auch quantitative Erhebungen bestätigen diese Erkenntnis: Im Rahmen einer im Jahre 2010 durchgeführten Untersuchung wurden etwa 1600 BosnierInnen gefragt, wie häufig sie mit Menschen anderer ethnischer Zugehörigkeit eine Diskussion über den ver-

sierung des Krieges in solchen Kontexten scheint geradezu tabuisiert. So reflektiert ein Interviewpartner etwa:

»Nach einer so kurzen Zeit, es vergingen keine paar Monate nachdem der Krieg aufhörte, fingen wir an, zueinander zu gehen [...] Als sei nichts gewesen [...] Als hätte dieses Loch nie existiert. Als hätten die Linien nie existiert«.

Eine solche Ausblendung zugunsten einer Normalisierung der interethnischen Beziehungen mag zunächst sinnvoll erscheinen. Wie die Subjektivierung des Krieges und die Externalisierung der Schuld ermöglicht auch das Schweigen über den Krieg den Angehörigen der verschiedenen ethnischen Kategorien, im Alltagsleben friedvoll zu interagieren. Mittels dieser Interaktionen ließen sich dann möglicherweise neue Wirklichkeiten erschaffen, innerhalb derer die ethnischen Grenzziehungen keine oder zumindest eine nachgeordnete Rolle spielen, d. h. Wirklichkeiten, innerhalb derer es gelingt, eine gemeinsame Identität als BosnierInnen zu entwickeln. Ein zweiter Blick auf das Zitat lässt allerdings bereits erahnen, dass hinter der Oberfläche einer interethnischen Annäherung, eines scheinbaren Vergessens oder Verzeihens, andere Deutungsmuster wirksam sind, denn das Fortführen seiner Rede im Konjunktiv – »als sei nichts gewesen« – bringt doch gerade die Faktizität des Gewesenen gegen die Annahme über das Nicht-Gewesene in Anschlag.

Im Folgenden sollen die assoziativen Strategien einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Es wird zu zeigen sein, dass auch diese vermeintlich verbindenden Interaktionsmuster letztlich nur zu einer Reproduktion der Täter-Opfer-Dichotomie entlang ethnischer Grenzen und damit auch zu einer weiteren Spaltung der Gesellschaft entlang ethnischer Linien beitragen.

3. BLOCKIERTE WEGE AUS DEM NACHKRIEG

3.1 Schaffung einer gemeinsamen Opferidentität

Auf den ersten Blick scheinen die Subjektivierung des Krieges und die Externalisierung der Schuld eine Integration der bosnischen Gesellschaft(en) zu unterstützen, indem sie die Möglichkeit zur Konstruktion *einer gemeinsamen Opferidentität* bieten und es den Mitgliedern der konfligierenden Gruppen ermögli-

gangenen Krieg beginnen. Die meisten Befragten antworteten mit ›kaum‹ (30,3 %) oder ›nie‹ (26,2 %) (Popović/Pajić 2011: 19).

chen, sich selbst (auch) als Mitgliedglieder einen gemeinsamen übergeordneten Gruppierung aufzufassen. Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass eine solche, die ethnische Zugehörigkeit transzendierende Verbindung nur innerhalb eines raumzeitlich begrenzten sozialen Kontextes existiert. Die hermeneutische Analyse der erhobenen Gespräche offenbart, dass hinter diesen temporären Koalitionen nach wie vor die Narrative über die eigene und exklusive Opferrolle wirksam sind. Der kompetitive Charakter der Selbstviktimisierung wird auch durch die assoziativen Strategien nicht außer Kraft gesetzt. Wie verhält es sich dann aber mit der identifizierten Jugonostalgie? Kontrastiert mit den objektiven Daten, die gemeinsam mit den Interviews erhoben wurden, zeigt, dass vor allem die befragten BosniakInnen eine positive Einstellung gegenüber dem Jugoslawismus aufweisen. Dieser Zusammenhang legt nahe, dass die Narrationen oder die Erzählungen von dem was war, gleichzeitig auch Erzählungen sind von dem, was sein soll; im Vergangenen wird auch – wenn nicht gar vor allem – Zukünftiges verhandelt. So dient den bosniakischen InterviewpartnerInnen eine positive Beschreibung der vergangenen Gemeinsamkeit doch letztlich als Beweis, dass eine gemeinsame Zukunft in einem »multi-ethnischen« Bosnien doch möglich ist. Die Gegenwart eines ethnisch segregierten und vor allem eines in mehrere Teile zerfallenen Bosnien-Herzegowina, ist für die bosniakischen GesprächspartnerInnen nicht zu akzeptieren. Bei den bosnischen KroatInnen, die den bosnischen Gesamtstaat in der Regel sehr viel stärker infrage stellen, kommt es dagegen typischerweise zu einer Dämonisierung der gemeinsamen Vergangenheit. Der jugoslawische Vielvölkerstaat wird in diesen Interviews als repressives und diskriminierendes System beschrieben, oder gar als Ursprung alles Bösen, wobei auch sehr deutlich wird, dass diese Beschreibungen dem sozial anerkannten Narrativ der kroatischen Ingroup entspricht. Die Bemühungen um die Etablierung dieser Dämonisierenden Wirklichkeitsperspektive beschreibt die kroatische Schriftstellerin Dubravka Ugrešić in ihrem Roman ›Das Ministerium der Schmerzen‹:

»Den neuen Machthabern genügte nicht die bloße Macht: in den neuen Staaten hatten Zombies zu leben, Menschen ohne Gedächtnis. Die jugoslawische Vergangenheit wurde öffentlich geschmäht, die Menschen wurden aufgefordert, sich von ihrem früheren Leben loszusagen und es zu vergessen. Filme, Bücher, Popmusik, Witze, Fernsehen, Erzeugnisse, Zeitungen, Nachrichten, Sprache, Menschen – alles musste aus der Erinnerung verbannt werden. Und vieles endete auf dem Müll [...] ›Jugonostalgie‹, die Erinnerung an das Leben im ehemaligen Land, wurde zum Synonym für politische Subversion« (Ugrešić 2007: 64).

Weniger eindeutig fällt die Zuordnung der serbischen Interviewees zu der einen oder anderen Strategie aus; ihre Reden weisen gleichermaßen Spuren der ›Jugo-Verdammnis‹ wie der ›Jugonostalgie‹ auf. Dies lässt sich sehr wahrscheinlich darauf zurückführen, dass innerhalb der serbischen Ingroup verschiedene Erzählungen hinsichtlich der Funktionsfähigkeit einer ›multikulturellen‹ oder ›multiethnischen‹ Gemeinsamkeit wirksam sind, je nachdem, ob es sich um das ehemalige Jugoslawien handelt, oder um das gegenwärtige Bosnien-Herzegowina. Es entspricht offensichtlich einem innerhalb dieser Gruppe gesellschaftlich etablierten Narrativ, dass sich ›die Serben‹ für den Erhalt des jugoslawischen Gesamtstaates eingesetzt haben, während zunächst die Slowenen und Kroaten und dann später die Bosniaken diesen Gesamtstaat aufzulösen wünschten, um ihre eigenen Nationalstaaten zu gründen. Am Erhalt eines bosnisch-herzegowinischen Gesamtstaates dagegen hat keinerlei Interesse zu bestehen, denn ein solcher Gesamtstaat stünde – so die gezielt verbreitete Angst – unter muslimischer Vorherrschaft. Es seien die ›Muslime‹, die Bosnien nicht nur zentralisieren und dominieren wollen, sondern darüber hinaus gar die Existenz der (christlichen) Serben bedrohen. Bemerkenswert ist eine in diesem Kontext typischerweise vorgenommene Betonung der religiösen Zugehörigkeit: Die Gegenüberstellung von Christen und Muslimen dient einer nach außen, an das ›europäische‹ Ausland gerichteten Legitimierung der eigenen Perspektive. Diese unterschiedliche Bewertung des bosnischen Gesamtstaates von SerbInnen und KroatInnen auf der einen und den BosniakInnen auf der anderen Seite, ist sehr wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass sowohl die bosnischen SerbInnen als auch die bosnischen KroatInnen ihre primären Nationalstaaten in Serbien und in Kroatien sehen und eben nicht wie die BosniakInnen in Bosnien-Herzegowina. Mit Juri Lotman lässt sich hier mit der ›Zentrum-Peripherie-Differenzierung‹ argumentieren: Während für BosniakInnen Bosnien-Herzegowina das Zentrum ihrer Kultur darstellt, ist es für die SerbInnen und KroatInnen ›lediglich‹ die Peripherie (vgl. Lotman 2010).

Damit im Zusammenhang steht ein weiteres Hindernis für die Entwicklung einer gemeinsamen, übergeordneten bosnischen Identität. Norbert Elias hat bereits darauf hingewiesen, dass bei sozialen Integrationsprozessen von einer jeweils niedrigeren zu einer jeweils höheren Ebene stets mit Widerständen zu rechnen sei, und das nicht nur, weil mit solchen Integrationsprozesse immer auch Machtverlagerungen einhergehen (vgl. Elias 1987: 222). Auch die Angst vor einem Verlust der eigenen Kultur ist hier handlungsleitend. Das Festhalten an ›alten‹ Strukturen, so Elias, »hängt sicherlich zum guten Teil mit einem bestimmten Empfinden zusammen: mit dem Empfinden, daß das Verblassen und erst recht das Verschwinden eines Stammes oder Staates als einer autonomen

Einheit eine Sinnentleerung alles dessen bedeutet, was die vergangenen Generationen im Rahmen und im Namen dieser Überlebenseinheit getan und gelitten haben« (Elias 1987: 296). Im gegenwärtigen BiH haben ethnische Entrepreneurs ein ausgeprägtes Interesse daran, die Ängste der Menschen mindestens vor dem Verlust ihrer Kultur zu schüren, denn die ethnische Teilung des Landes garantiert ihnen die Macht. Es ist sicherlich nicht zuletzt diese anhaltende Mobilisierung durch diese *postwar lords* die eine Befriedung der Gesellschaft und jegliche Möglichkeit des Vergessens verhindert.

3.2 Schweigen im Nachkrieg

Auf den ersten Blick erscheint es durchaus sinnvoll davon auszugehen, dass eine Tabuisierung der Kriegsvergangenheit im interethnischen Gespräch zu einer Integration der bosnischen Gesellschaften führt. Das Tabu zu brechen würde bedeuten einen Konflikt darüber zu riskieren, wer denn den Krieg angefangen hat und wer letztlich die Verantwortung für all die Verbrechen trägt, die während des Kriegs geschahen. Tatsächlich weist die Analyse daraufhin, dass die Menschen den Krieg ausblenden, um solche Konflikte in ihrem Alltagsleben zu vermeiden. Doch diese Konflikte werden nicht vermieden, um die Gefühle der ethnisch anderen nicht zu verletzen oder um Unterschiede herunterzuspielen (Stefansson 2010: 70) – verschiedene v.a. ethnographische Studien ziehen, m.E. zu voreilig, genau diese Schlüsse.[5] Diese Konflikte werden vielmehr vermieden, um die jeweils eigene Wirklichkeitsperspektive vor externen Infragestellungen zu bewahren. So lange nämlich ethnisch verzerrte Ingroup Erinnerungen lebendig gehalten werden, z. B. durch die erwähnten ethnischen Unternehmer oder durch Kriegsdenkmäler und andere kulturelle Artefakte, trägt das kriegsbezogene Schweigen im Rahmen interethnischer Begegnungen eben nicht dazu bei, dass vergessen wird, sondern vielmehr zu einer weiteren Verfestigung der eigenen Perspektive auf Vergangenheit und Gegenwart. Das Vergessen hat nämlich einen strategischen Nachteil gegenüber dem Erinnern: »*One can remember that one remembers, but one has to forget that one has forgotten*« (Boyden 2003: Abs. 5).

5 In seinem Artikel »Coffee after Cleansing« analysiert Anders H. Stefansson die Beziehungen zwischen den serbischen Einwohner/ Innen und bosniakischen RückkehrerInnen in Banja Luka. Auch er stellt fest, dass im Rahmen interethnischer Begegnungen der Krieg typischerweise ausgeblendet wird. Er argumentiert allerdings, dass »the phenomenon of collective silence on specific issues in interethnic social life is a sort of unarticulated existence of empathy« (Stefansson 2010: 70).

Genau betrachtet geht also mit der Anwendung der ›So-tun-als-ob-Strategie‹, mit dem Verschweigen, letztlich eine Reproduktion oder gar eine Verdichtung der ethnischen Grenzziehung einher, denn wenn die Kriegsvergangenheit nur innerhalb der geschützten Sinnwelt der Ingroup thematisiert wird, wird die je eigene Perspektive auf diese Vergangenheit stets aufs Neue legitimiert und dadurch schließlich gefestigt. In anderen Worten: Wenn Gespräche um die Wirklichkeit der Kriegsvergangenheit nur im Kreise ›Gleichgesinnter‹ stattfinden, ist zu erwarten, dass eben diese Wirklichkeit in Stein gemeißelt wird. Bergers und Luckmanns Feststellung, dass sich die Wirklichkeitsbestimmung typischerweise vor dem Hintergrund einer Welt vollzieht, die schweigend für gewiss gehalten wird (Berger/Luckmann 1969: 109), bekommt hier eine neue Implikation: Durch die Tabuisierung hält jeder die eigene Bestimmung schweigend für gewiss, es besteht jedoch keine Einigung darüber, was ›wirklich‹ oder ›wahr‹ ist. Der Kriegserfahrung wird dadurch, dass über sie nicht gesprochen wird, kein »feste[r] Platz in der wirklichen Welt« (Berger/Luckmann 1969: 164) gegeben – zumindest nicht in jener Welt, die von In- und Outgroup gleichermaßen bewohnt wird. Hier bleibt sie der berühmte *elephant in the room*.

Dies hat nun aber auch Implikationen im Hinblick auf ein potentielles Verzeihen: Gerade das Verzeihen setzt ein gemeinsames Narrativ voraus, d. h. eine gemeinsame Wirklichkeitsperspektive, eine Einigung hinsichtlich der Frage wer Opfer und wer Täter ist. Im bosnisch-herzegowinischen Nachkrieg, der, wie im vorliegenden Beitrag dargestellt wurde, ganz wesentlich durch eine kompetitive Selbstviktimisierung charakterisiert ist, geht es damit weniger um die Frage, ob verziehen werden kann, sondern zunächst noch um die Frage, wer denn wem verzeihen darf. Das Verzeihen selbst ist damit höchst umstritten.

Klassische sozialpsychologische Experimente legen nahe, dass sich solche Konkurrenzsituationen durch eine gegenseitige Anerkennung des Opferstatus entschärfen lassen. Abgesehen von der Tatsache, dass sich Viktimisierungen stets durch einen gewissen Egoismus auszeichnen – der US-amerikanische Psychiater John Mack spricht hier von einem »egoism of victimization« (Mack 1990: 125) – gilt es auch zu berücksichtigen, dass eine solche gegenseitige Anerkennung auch eine gewisse Risikobereitschaft voraussetzt. Wer geht den ersten Schritt? Genaugenommen handelt es sich hier um ein Gefangenendilemma: Gehe ich einen Schritt auf mein Gegenüber zu (indem ich beispielsweise eine Partei jenseits des ethnisch-nationalistischen Spektrums wähle), ohne zu wissen, dass das Gegenüber diesen Schritt auch unternimmt, laufe ich Gefahr, diesem Gegenüber eine zusätzliche Waffe im Kampf um den eigenen Opferstatus in die Hand zu geben. Vielleicht jene Waffe, die dann darüber entscheidet, welche Wirklichkeitsperspektive sich letztlich durchsetzt.

LITERATUR

Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina (2016): *Popis stanovnistva, domacinstava i stanova u Bosni i Hercegovini*, 2013. Resultati popisa [Cenzus of Population, Households and Dwellings in Bosnia and Herzegovina, 2013. Final Results].

Andrighetto, Luca/Mari, Silvia/Volpato, Chiara/Behluli, Burim (2012): Reducing Competitive Victimhood in Kosovo: The Role of Extended Contact and Common Ingroup Identity: Reducing Competitive Victimhood, in: *Political Psychology*, Vol. 33(4), 513–529.

Bar-Tal, Daniel/Chernyak-Hai, Lily/Schori, Noa/Gundar, Ayelet (2009): A Sense of Self-Perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts, in: *International Review of the Red Cross*, Vol. 91(874), 229–258.

Baumann, Marcel M. (2010): Contested Victimhood in the Northern Irish Peace Process, in: *Peace Review*, Vol. 22(2), 171–177.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Boyden, Michael (2003): The Rhetoric of Forgetting. Elena Esposito on Social Memory, in: *Image [&] Narrative. Online Magazine of the Visual Narrative*, Vol. 6.

Brockmeier, Jens (2002): Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory, in: *Culture & Psychology*, Vol. 8 (1), 15–43.

Drakulić, Slavenka (1992): *Sterben in Kroatien*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Džihić, Vedran (2006). Europa als Bosnischer Mythos vs. Bosnischer Balkan als europäisches politisches Trauma, in: Džihić, Vedran/Nadjivan, Silvia/Paić, Hrvoje/Stachowitsch, Saskia (Hrsg.), *Europa – verflucht begehrt. Europavorstellungen in Bosnien-Herzegowina, Kroatien und Serbien*, Wien: Braumüller, 13–94.

Džihić, Vedran (2008): Ethnonationalismus und Ethnopolitik als bosnisches Schicksal. Den geschichtlichen und aktuellen Widersprüchen Bosniens und Herzegowinas auf der Spur, in: Kakanien Revisited.

Elias, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen.* 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ferguson, Neil/Burgess, Mark/Hollywood, Ian (2010): Who are the Victims? Victimhood Experiences in Postagreement Northern Ireland: Who are the Victims?, in: *Political Psychology*, Vol. 31(6), 857–886.

Goffman, Erving (1963): *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Hoch, Martin (1999): Vater aller Dinge? Zur Bedeutung des Krieges für das Menschen- und Geschichtsbild, in: *Mittelweg 36*, Vol. 8(6), 30–48.

Ignatieff, Michael (1996): *Reisen in den neuen Nationalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lotman, Jurij M. (2010): *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lovrenović, Ivan (1999): *Bosnien und Herzegowina*, Wien: Folio.

Lovrenović, Ivan (2010): Dvadesetjedna teza, in: *Bosna i Hercegovina. Buducnost nezavrsenog rata*, Zagreb: Novi Liber, S. 149–233.

Mack, John (1990): The Psychodynamics of Victimization Among National Groups in Conflict, in: Montville, Joseph V./Volkan, Vamik D./Julius, Demetrios A. (Hrsg.), *The Psychodynamics of International Relationships: Concepts and Theories*, Lexington: The Free Press, S. 119–129.

Merton, Robert K. (1995): Die self-fulfilling prophecy, in: *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin: De Gruyter, S. 399–413.

Mijić, Ana (2014): *Verletzte Identitäten. Der Kampf um den Opferstatus im bosnisch-herzegowinischen Nachkrieg*, Frankfurt/New York: Campus.

Mitscherlich, Alexander/Mitscherlich, Margarete (1984 [1967]). *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens.* 16. Aufl., München: Piper.

Münkler, Herfried (2003): Unter Abwertungsvorbehalt. Vom Bombenkrieg bis zur Vertreibung, in: *Frankfurter Rundschau, 9*.

Noor, M./Shnabel, N./Halabi, S./Nadler, A. (2012): When Suffering Begets Suffering: The Psychology of Competitive Victimhood Between Adversarial Groups in Violent Conflicts, in: *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 16 (4), 351–374.

Oevermann, Ulrich (1973): *Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern.* Unveröffentlichtes Manuskript, Frankfurt a.M.

Oevermann, Ulrich (2001): Die Struktur sozialer Deutungsmuster – Versuch einer Aktualisierung, in: *Sozialer Sinn*, Vol. 2(1), 35–81.

Oevermann, Ulrich (2002): *Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik: Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung*, Manuskript, Frankfurt a.M.

Paić, Hrvoje (2006): Europa- und Balkanvorstellungen in Kroatien, in: Džihić, Vedran/Nadjivan, Silvia/Paić, Hrvoje/Stachowitsch, Saskia (Hrsg.), *Europa – verflucht begehrt. Europavorstellungen in Bosnien-Herzegowina, Kroatien und Serbien*, Wien: Braumüller, S. 95–156.

Popović, Dragana/Pajić, Zoran (2011): *Facing the Past and Access to Justice from a Public Perspective. Special Report* (20. April 2011), Sarajevo: UNDP.

Shnabel, Nurit/Noor, Masi (2012): Competitive Victimhood Among Jewish and Palestinian Israelis Reflects Differential Threats to their Identities: The Perspective of the Needs-Based Model, in, Jonas, Kai J./Morton, Thomas A. (Hrsg.): *Restoring Civil Societies*, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, S. 192–207.

Simmel, Georg (1917): *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, München/Leipzig: Duncker & Humblot.

Stefansson, Anders H. (2010): Coffee after cleansing? Co-existence, co-operation, and communication in post-conflict Bosnia and Herzegovina, in: *Focaal*, Vol. 2010(57), 62–76.

Toe, Rodolfo (2016): Census Reveals Bosnia's Changed Demography, in: *BalkanInsight* vom 30.06.2016.

Ugrešić, Dubravka (2007): *Das Ministerium der Schmerzen*, Berlin: Berlin Verlag Taschenbuch.

20 Jahre nach dem Genozid: Ruanda auf der Suche nach Versöhnung

Das Vier-Rollen-Modell zur Aufklärung und Prävention von Gewalt[1]

JOHANNA GROß

1. EINFÜHRUNG

1994 wurden in Ruanda etwa 800 000 bis 1 000 000 Menschen auf grausame Art und Weise ermordet.[2] Viele Wissenschaftler[3], aber auch Beobachter in der Öffentlichkeit diskutieren seitdem darüber, wie es zu so einer massiven Gewalt wie der eines Völkermordes oder auch anderer schwerer Gewalttaten hat kommen können und wo die Gefahren liegen, die möglicherweise erneut solche Auswüchse von Gewalt hervorrufen.

Roméo Dallaire, im Jahr 1994 General und Kommandeur der UNO-Truppen in Ruanda, hat sich in Folge der Ereignisse häufig zu den Gewalttaten im Genozid Ruandas geäußert. Er kritisiert besonders den Umgang der (staatlichen) Institutionen zur Verhinderung des Mordens. Dallaire benennt hierbei die man-

1 Grundlage dieses Textes ist Groß (2014).

2 Hutu, Tutsi und Twa bezeichnen Bevölkerungsgruppen in Ruanda. Dies war schon zu vorkolonialen und kolonialen Zeiten des Landes ein Anlass für viele Konflikte in der Bevölkerung. Während des Genozides in Ruanda wurden 1994 hauptsächlich Angehörige der Tutsi-Minderheit sowie der gemäßigten Hutu von Angehörigen der Hutu-Mehrheit getötet. Heute ist es in Ruanda nicht mehr erlaubt, diese ethnischen Bezeichnungen (z. B. in Personalpapieren) zu verwenden.

3 Auch künftig ist sowohl die männliche als auch die weibliche Form gemeint, wenn zum Beispiel von Wissenschaftlern, Tätern oder Beobachtern gesprochen wird.

gelnden Eingriffsmöglichkeiten und die an den Genozid anschließende nach wie vor andauernde Phase der mangelhaften Aufklärung und Verarbeitung. Letzteres habe zur Folge, dass die Prävention, die nötig wäre, weitere Völkermorde in der Entstehung zu unterbinden, darunter leidet:

»Vor allem möchte [ich] junge Autoren, Journalisten und Forscher ermutigen, diese menschliche Tragödie weiter zu studieren und einen Beitrag zu unserem wachsenden Verständnis des Völkermords in Ruanda zu leisten. Wenn wir nicht verstehen, was geschehen ist, wie können wir je dafür sorgen, dass es nicht wieder geschieht.« (Dallaire 2007: 634).

Nimmt man das Beispiel »Roméo Dallaire«, so beginnt man zu verstehen, dass es verschiedene wesentliche Faktoren zum Umgang nach einem Genozid und zur Prävention vor weiteren Genoziden gibt. Anhand seiner eigenen Lebensgeschichte und deren Verlauf nach den Eindrücken während seiner UNO-Interventionsphase stellt man zum einen fest, dass es schwerwiegende Auswirkungen von Gewalt auf Individuen – auch auf Beobachter und Helfer – geben kann, z. B. in Form von Traumata, Abhängigkeiten und negativen Entwicklungen bezogen auf das Privatleben. Zum anderen lässt sich der Faktor der Versöhnung gut betrachten: Wird z. B. Helfern wie ihm vergeben, wenn sie nicht im Sinne der Opfer eingreifen (können)? Oder gibt es unterschiedliche Auffassungen von Begriffen (und Umsetzung) der Vergebung und Versöhnung? Deutlich wird auch, dass es bei Gewalt immer unterschiedliche Perspektiven und Rollen gibt. Das wiederum hat mitunter großen Einfluss auf die Struktur, Dynamik und Intention von Handlungen.

Für die Verarbeitung von Genoziden und vor allem für die daraus zu entwickelnden Präventionsmaßnahmen (und dafür sind Faktoren, wie Erkennungsmerkmale und die unterschiedlichen Perspektiven unabdingbar) ist es laut Genozid-Forscher Stanton besonders wichtig, dass ein »Frühwarnsystem« zur Verhinderung von Genoziden entwickelt und verabschiedet wird, mit schnellen (Handlungs-) Reaktionen, Gerichten (um Straftäter zur Verantwortung zu ziehen) und unbedingt dem politischen Willen, um sich dieser Bereiche anzunehmen (Stanton 2007). Das Vier-Rollen-Modell der Gewalt hilft an diesen Stellen bei der Analyse, Reflexion, Aufklärung und Prävention.

Der vorliegende Aufsatz nimmt Überlegungen auf, die in meiner Dissertation über den Genozid in Ruanda erstmals entwickelt worden sind. Deshalb ist es sinnvoll, zunächst das für diese Arbeit zentrale Vier-Rollen-Modell kurz vorzustellen, es hinsichtlich seiner Anwendung in der Forschung zu erläutern und auf mögliche Anwendungsgebiete zu beziehen. Auf dieser Grundlage wird exempla-

risch das Phänomen der Sprache näher betrachtet. Die Dehumanisierung durch Sprache kann sowohl im Hinblick auf die vier Rollen (Täter, Opfer, Beobachter, Helfer) als auch auf die Ausgangsfrage, wie Gewalt entsteht und sich äußert, bezogen werden. Eventuell kann die Analyse der »Sprache des Genozids« auch ein Ansatz sein, um das von Stanton angesprochene Frühwarnsystem zu bereichern.

Den Hintergrund der Untersuchung bildet das traurige Jubiläum des Genozids in Ruanda und die Beobachtung, dass sich ein Land auch 20 Jahre danach auf der Suche nach »Versöhnung« befindet. Darunter verstehen die Täter, Opfer, Beobachter und Helfer je etwas anderes. Auch hier ist es die Sprache, genauer: das Reden über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das zu einer Analyse herausfordert, die unterschiedliche Perspektiven in die Betrachtung einbezieht, die – das ist das Neue – nicht personengebunden, sondern rollentheoretisch verstehbar wird. Eine Sensibilität für die Vielzahl der Stimmen kann auch ein Mittel sein, um selbst noch der Sprachlosigkeit oder dem Wunsch zu (ver-) schweigen einen Ausdruck zu geben. Letztlich geht es um einen Beitrag zu der großen und unbewältigten Aufgabe der Aufklärung und Prävention von Gewalt.

2. DAS VIER-ROLLEN-MODELL

Das Vier-Rollen-Modell dient der Analyse und Reflexion sämtlicher Formen von Gewalt in der Gesellschaft und ist daher von besonderer Relevanz für die Gewaltprävention. Es soll als Analysemodell dienen, zur Aufklärung, Aufarbeitung und möglicherweise für Versöhnungsprozesse, bis hin zur Entwicklung und Verankerung von Präventionsmaßnahmen. Es geht hierbei ausdrücklich nicht um eine ›Hierarchie von Gewalt(taten)‹. Gewalt ist in jeder Gesellschaft allgegenwärtig, und daher sollte es ein besonderes Anliegen sein, sich bei aller Unterschiedlichkeit der Gewaltphänomene in Form und Ausmaß der Aufklärung und Prävention zu widmen. Bei Genoziden ist dieses Unterfangen jedoch äußerst vielschichtig, denn die Formen und Ausprägungen von Gewalt sind hier besonders komplex.

Das Vier-Rollen-Modell der Gewalt ermöglicht im Aufarbeitungsprozess (*vor* einer gerichtlichen Verurteilung) allgemein erst einmal einen Perspektivwechsel, indem es einzelne Personen und Personengruppen nicht *vor*verurteilt, wodurch bestimmte Perspektiven ausgeblendet zu werden drohten. Mit einem solchen Modell, in dem die Perspektiven der Täter, Opfer, Beobachter und Helfer gleichermaßen betrachtet werden, kann es möglich sein, die Gewaltsituation aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu betrachten und Hilfestellung zur Analyse der

vielfältig und heterogen auftretenden Gewaltsituationen und Konflikte zu geben; und das auch im Rückblick.

Diese Vorarbeit wiederum kann als Vorlage dienen, Möglichkeiten der Aufklärung und Prävention aufzuzeigen. Damit sollen keine Typologien geschaffen werden, sondern dies soll ein rollentheoretisches Modell sein. Es geht davon aus, dass Rollen auch verändert bzw. neu geschaffen werden können. Bei Erving Goffman z. B. ist die »Bühne« mit ihren Darstellern und Zuschauern das, was bezogen auf den Genozid Ruanda mit seinen Tätern, Opfern, Beobachtern und Helfern sein könnte (vgl. Goffman 1969). Die Darsteller bei Goffman sind die Täter und die Opfer in Ruanda. Diese Personen(gruppen) haben ihre Rollen (gemäß dem Vier-Rollen-Modell). Die Zuschauer bei Goffman sind, bezogen auf Ruanda, die Helfer und Beobachter. Diese haben oftmals in anderen Darstellungen der Rollenperspektiven keine weiteren Rollen. Die Rollen der »Täter«, »Opfer«, »Beobachter« und »Helfer« können insgesamt sowohl auf Gruppen als auch auf Individuen bezogen werden.

Bei dem Vier-Rollen-Modell haben bspw. die Beobachter und Helfer (wie auch die Täter und Opfer) ebenfalls unterschiedliche Rollen, die sie einnehmen und ausführen können. Das Modell geht davon aus, dass Opfer auch zu Tätern werden könnten (vgl. hierzu z. B. den aktuellen Konflikt in der Demokratischen Republik Kongo), Beobachter auch zu Helfern wechseln könnten, sowie Helfer gleichzeitig an anderer Stelle Täter oder Opfer sein könnten. Dazu gibt es unzählige weitere Konstellationen, die mit Hilfe des Vier-Rollen-Modells aufgezeigt und analysiert werden können. Wichtig ist, dass das Vier-Rollen-Modell davon ausgeht, dass diese jeweiligen Rollen nicht zwangsläufig aus den bewusst übernommenen Rollen bestehen, sondern auch aus zugeschrieben und/oder unbewusst übernommenen Rollen. Dies bedeutet, dass bspw. ein Täter in der Phase der Aufarbeitung oder im Gerichtsverfahren meint, sich selbst sogar als Opfer sehen zu können. Zum großen Teil gibt es (insbesondere bei der Rolle des Täters) das Phänomen der Schaffung einer »eigenen Wirklichkeit«, die dazu führen kann, dass einige Täter ihre Beteiligung an den Taten abstreiten. Gespräche bei den Versöhnungs- und Aufarbeitungsprozessen haben gezeigt, dass Täter aus unterschiedlichsten Gründen oftmals keine Verantwortung für ihre Taten übernehmen (vgl. hierzu auch Hatzfeld 2004a, 2004b).

In den folgenden Abschnitten sollen am Beispiel des Genozides in Ruanda von 1994 die vier unterschiedlichen Rollen und Perspektiven (Täter, Opfer, Beobachter und Helfer) bzgl. der Aufklärung und Prävention geprüft werden. Es mag unterschiedliche Ursachen haben, warum es verhältnismäßig wenig Forschung zu der Rolle des Helfers in Ruanda gibt. Zum einen könnte es sein, dass die Rolle des Helfers allgemein an sich wenig erforscht wurde und wird, zumin-

dest nicht so stark wie die Rollen der Opfer oder Täter. Zum anderen könnte es aber sein, dass es möglicherweise zu wenig Helfer für die Opfer in Ruanda gegeben hat. Des Weiteren könnte es einen zeitlichen Grund gegeben haben: dass es möglicherweise, um die Rolle des Helfers ausfüllen zu können, mehr Zeit gebraucht hätte als im Genozid in Ruanda, da dort in etwa 100 Tagen fast eine Million Menschen umgebracht wurden.

Eine Problematik nach Beendigung von Kriegen und Genoziden stellt das entstandene Leid dar, z. B. Traumata. Zudem wurden in den letzten Jahrhunderten immer mehr Zivilisten Opfer von Kriegen. Das oftmals entstandene kollektive Trauma stellt die Grundzusammenhänge des Lebens, wie unter anderem das Sicherheitsgefühl und Vertrauen, in Frage. Die Feststellung, dass diese Rollen ineinandergreifen, ermöglicht zwar scheinbar, darauf zu verzichten, den Begriff des Täters zu verwenden, da dieser an sich sehr problematisch und schwierig abzugrenzen ist. Nur weil ein Täter aber auch andere Rollen übernehmen kann, ist er deswegen nicht kein Täter mehr, z. B. wenn ein Täter nach ›getaner Arbeit‹ heimkehrt und die Rolle des liebevollen Vaters und Ehemanns einnimmt.

Am Täterbegriff festzuhalten hat also insofern Sinn, damit man unterschiedliche Rollen differenzieren kann! Daher wird im Folgenden im Vier-Rollen-Modell weiterhin von den Tätern gesprochen. Somit erlaubt dieses Modell, am Beispiel der vier verschiedenen Positionen, etwas über die Individuen aussagen zu können, ohne dabei zu unterschlagen, dass der Täter ein Täter sein kann. Es fällt verständlicherweise schwer, den Gedanken zuzulassen, dass ein Täter manchmal auch ein Opfer sein kann oder ein Opfer ein Täter. Das trifft selbstverständlich nur in wenigen Situationen im Genozid zu, da die Rollen klar verteilt scheinen, sollte aber an dieser Stellte nicht unerwähnt bleiben; denn: Es ist möglich. Beispielsweise sind Personen in Ruanda zu Mördern geworden, weil sie damit erpresst wurden, dass falls sie nicht töteten, ihre eigenen Angehörigen umgebracht würden (vgl. Hatzfeld 2004b: 27). Das Vier-Rollen-Modell kann in allen Gewaltsituationen Anwendung finden und es leistet somit einen Beitrag für die Ursachenklärung und mögliche Prävention von unterschiedlichen Gewalttaten.

3. MÖGLICHE URSACHEN DES GENOZIDS IN RUANDA

Was kann also für die Aufarbeitung der Folgen getan werden und was kann vorbeugend getan werden, damit es nicht erneut zu einem Genozid kommt? Die allgemeine Frage, die sich oftmals stellt, ist die, wo die Ursachen für den Genozid in Ruanda liegen könnten. Getrennt nach den einzelnen Perspektiven lassen

sich hier bestimmte Themen ausmachen, die in den Berichten der Opfer, der Täter, der Beobachter und Helfer immer wieder zur Sprache kommen.

Man kann davon ausgehen, dass der Genozid multikausale Ursachen hat. Zudem hat sich der Genozid in Ruanda mit einer unwahrscheinlich schnellen Geschwindigkeit entwickelt. Diese Geschwindigkeit kann dazu führen, dass möglicherweise zu wenig Handlungsspielraum für Interventionsmöglichkeiten bleibt. Weiterhin ist wichtig, festzustellen, dass der Genozid keine natürliche und zufällige Sache ist und als kein Ausnahmeereignis anzusehen ist. Diese Erkenntnis führt dazu, dass ein Genozid nicht als unvermeidbares Ereignis wahrgenommen, sondern als eine zu verhindernde Massengewalt akzeptiert wird. Das Resultat ist, dass die Individuen und Gesellschaften ihre eigene Rolle reflektieren. Erschwerend kommt hinzu, dass häufig ein unterschwelliger Vorwurf der Unzivilisiertheit vorliegt, wenn z. B. Europäer über Konflikte in Afrika sprechen. Durch den Kolonialismus wurden Afrikaner im 19. und 20. Jahrhundert häufig als primitiv und unzivilisiert dargestellt. Beispielsweise wurden Menschen in Zoos ausgestellt und als Attraktionen behandelt. Das zeigt sich heute manchmal auch noch im Bereich der Entwicklungshilfe und politischen Unterstützung, in dem suggeriert wird, dass afrikanischen Staaten Unterstützung gegeben werden (muss), damit sie zurechtkommen. Dieses Bild des Afrikaners wird häufig verallgemeinert und mit »Stereotypisierungen« (vgl. Benz 2010; Hoering 1997: 74) angereichert dargestellt. Dabei wird oft vergessen, dass der Kontinent Afrika eine unglaubliche Diversität vorweisen kann in Sachen Kulturen, Gesellschaften, politischen Einstellungen, Bräuchen, Werten, Normen und Religionen.

Diese Art der Wahrnehmung und Beurteilung ist höchst kontraproduktiv, da damit suggeriert wird, eine solche extreme Gewalt könne nur in afrikanischen Ländern, wie bspw. in Ruanda, vorkommen. Diese Wahrnehmung ist zudem oftmals wechselseitig, d. h. viele Menschen in Afrika wissen um diese Wahrnehmung und haben diese möglicherweise so fest verinnerlicht, dass sie diese eventuell selber glauben.

Zudem steht häufig der Vorwurf der mangelnden Rechtsstaatlichkeit im Raum. Die Nachforschungen nach den Tätern würden nicht hinreichend getätigt werden. Wichtig ist hier das Verständnis, dass nicht nur böse Menschen böse Dinge tun, dass also dieses Schwarz-Weiß-Denken als Erklärung nicht ausreichend ist, sondern dies nur die naheliegende Erklärung zu sein scheint. Daher sind auch die vollständige Aufklärung und Aufarbeitung und der angemessene Umgang mit dem Völkermord wichtig, insbesondere die Bewältigung dessen und die Rechtsstaatlichkeit bis hin zur vollständigen Aufarbeitung und Bestrafung der Täter. Voraussetzung dafür sind zum einen die Lernbereitschaft, mit

Unterstützung der Aufklärung, so etwas in der Zukunft zu verhindern, und zum anderen Faktoren, wie z. B. Sicherheit, Demokratie und die Meinungs- und Pressefreiheit. Ruandas Präsident Paul Kagame fördert besonders die Wirtschaft in Ruanda und weniger die Aufklärung und Aufarbeitung des Genozides. Zwar gibt es »Wochen der Versöhnung« und vom Staat initiierte Veranstaltungen zum Gedenken in Ruanda, jedoch bleibt die Frage der nachhaltigen Verinnerlichung bestehen, wenn dieser Prozess lediglich von außen gefordert und verordnet wird.

4. DEHUMANISIERUNG UND DIE FUNKTION DER SPRACHE

Für die Analyse eines Genozids kann auf Konzepte zurückgegriffen werden. Beispielsweise hat Gregory Stanton in seinen 8 Stufen des Genozids den Ablauf von Völkermorden genau dargestellt. Eine der Stufen ist die Dehumanisierung[4] (Stanton 1998) bzw. Entmenschlichung. Dies meint die »Herabstufung« einer Opfer-Gruppe zu niederen Lebewesen und/oder die Verknüpfung mit Krankheiten bzw. schädlichen Eigenschaften.[5] Eine Analyse des Sprachgebrauchs in Genoziden kann zum Verständnis der Dehumanisierung beitragen, indem sie die Formen der »Herabstufung« aus einer interdisziplinären Perspektive zu differenzieren erlaubt. Jörg Meibauer fest: »In jeder Sprache scheint es Ausdrücke zu geben, die gerade diese Eigenschaft haben [d. i. andere Menschen herabzustufen, Anm. J. G.].« (Meibauer 2013: 1). Die Gesamtheit der dabei verwendeten Ausdrücke wird auch als Hass-Sprache (Hate Speech) bezeichnet. Eine abwertende

4 Stanton (2008) beschreibt dieses Phänomen in den 8 Stufen des Genozids auf Stufe 3 (Dehumanisierung) wie folgt: »DEHUMANIZATION: One group denies the humanity of the other group. Members of it are equated with animals, vermin, insects or diseases. Dehumanization overcomes the normal human revulsion against murder. At this stage, hate propaganda in print and on hate radios is used to vilify the victim group. In combating this dehumanization, incitement to genocide should not be confused with protected speech. Genocidal societies lack constitutional protection for countervailing speech, and should be treated differently than democracies. Local and international leaders should condemn the use of hate speech and make it culturally unacceptable. Leaders who incite genocide should be banned from international travel and have their foreign finances frozen. Hate radio stations should be shut down, and hate propaganda banned. Hate crimes and atrocities should be promptly punished.«

5 Alexander und Margarete Mitscherlich weisen darauf hin, dass auch die Juden von den Nationalsozialisten »als Ungeziefer wahrgenommen« wurden (Mitscherlich 1968: 29).

Haltung gegenüber der Opfer-Gruppe kann aber ebenso non-verbal ausgedrückt werden, zum Beispiel, so Maibauer, »durch eine verächtliche Mimik, durch Gestik und nicht zuletzt durch Bilder«, zudem könnten auch »sprachlich[e] und nicht-sprachlich[e] Modalitäten miteinander kombiniert« werden (Meibauer 2013: 1).

In einem Genozid dient dieser Mechanismus der Herabstufung nicht nur dazu, den eigenen Hass auszudrücken, sondern primär der ideologischen Rechtfertigung einer »Säuberung« der Gesellschaft von »niederen Lebewesen« seitens der Täter-Gruppe. »If the other group is not human, then killing them is not murder« (Stanton 2004a: 440), notiert Gregory Stanton. Der Gebrauch von Hate-Speech im Genozid erfüllt die Funktion eines Symbols von Zugehörigkeit und dient der Täter-Gruppe zugleich als ein Zeichen ihrer Macht.

Im Folgenden soll die Funktion der Sprache in einem Genozid am Beispiel des Genozids in Ruanda untersucht werden. Zunächst wird die sprachliche Forschungsperspektive in den Kontext der Stufentheorie des Genozids von Gregory Stanton gestellt, insbesondere die Phase der Dehumanisierung. Der euphemistische Sprachgebrauch wird am Beispiel des Genozids in Ruanda anhand von Erlebnisberichten und Interviews untersucht, die Jean Hatzfeld zusammengestellt hat; dadurch lassen sich Selbst- und Fremdwahrnehmung der Täter analysieren. Dies betrifft jenes Verhältnis von Distanz und Nähe, das sich nicht nur soziologisch, sondern auch psychologisch analysieren lässt (Distanzierung als Strategie, Ingroup-Outgroup, Sublimierung). Auch in den Erlebnisberichten von Opfern des Genozids in Ruanda lassen sich sprachliche Formen der Dehumanisierung erkennen, die ebenfalls das Verhältnis von Selbst- und Fremdbild betreffen. Medien, insbesondere das Radio haben dabei eine bedeutende Funktion. Ein Aspekt, der in der Forschung häufig separat behandelt wird, lässt sich mit der Täter-Opfer-Perspektive verbinden, nämlich die Perspektive der Beobachter, die dann auch die wissenschaftliche Perspektive prägt.

4.1 Dehumanisierung im Kontext der Stufentheorie des Genozids

Auf Ruanda bezogen lässt sich die Dehumanisierung an radikalisierten Medien, wie bestimmten Zeitungen und besonders Radiosendern aufzeigen, z. B. das *Radio Mille Collines* (Johnson 1997: 41; Semujanga 2004: 28). Ab Ende 1990 zeigt sich die Dehumanisierung der Tutsi anhand von Bezeichnungen wie »Kakerlaken« oder in Anlehnung an die moralisch gewendete »Hematic«-Hypothese als äthiopisch-stämmige »Teufel« (Stanton 2004b: 440). Ab 1993 potenzierte

sich die Hörerschaft der öffentlichen Radiostationen durch den Einsatz der technologischen Infrastruktur.

Die Unterteilung von Gewaltphänomenen in Formen psychischer und physischer Gewalt kann auch zur Analyse der Gewalt im Genozid in Ruanda eingesetzt werden. Diese Gewaltformen sind nicht in allen Teilen von den sprachlichen Merkmalen eines Genozides abzugrenzen, da viele Aspekte der psychischen und physischen Gewalt die »Sprache des Genozids« begleitet haben. Unter einem sprachlichen Gesichtspunkt lässt sich unter anderem die Propaganda über Radiosender oder andere Kanäle analysieren, die dann wiederum andere Gewaltformen begleitet hat.

Typisierend lassen sich Formen psychischer und physischer Gewalt insofern unterscheiden, dass man unter *psychischer Gewalt* verbale Hetzjagden, Denunziation, »Auflauern«, Präsenz zeigen, »unter Druck setzen«, Drohungen, Erpressungen und Dehumanisierung verstehen kann und unter *physischer Gewalt* die Zerstörung von Eigentum, Freiheitsberaubung, scharfe/spitze/stumpfe Gewalt, Verstümmelung, persönliche Bereicherung (einschließlich Status erweitern sowie das hinzugewinnen politischer Posten), Plünderung und Raub, Vergewaltigung, Töten sowie die systematische Vernichtung. Hinzu kommen Formen der Unterstützung der Täter ohne Gewalt wie »Anfeuern«, Wegschauen oder die Bereicherung am Leid der Opfer im Sinne von Machtausübung und Selbstaufwertung.

Mit seiner Definition von »acht Stufen« des Genozids hat Stanton darauf hingewiesen, dass unter anderem die »Organisation« und »Vorbereitung« Stufen eines Völkermordes darstellen (Stanton 1998). Nicht nur für die Koordination der Aktionen, sondern auch innerhalb einer Tätergruppe übernehmen bestimmte Personen entsprechend die Rolle von Befehlshabern. Wie Jean Hatzfeld erläutert, kam diese Aufgabe in Ruanda den Unterpräfekten und Mitgliedern des Gemeinderates zu, ebenso pensionierte Soldaten und Polizisten, letzteren vor allem wegen der Waffen, die sie aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit zur Verfügung hatten (Hatzfeld 2004b: 14).

Bei dem Versuch, die Erlebniswelt der Täter und Opfer zu beschreiben, können Selbst- und Fremdwahrnehmungen anhand der Sprache analysiert werden, die die Beteiligten selbst verwendet haben. Die Erlebnisberichte und Interviews, die Hatzfeld zusammengestellt hat, bieten dafür eine Grundlage. Auch Hatzfeld selbst versucht, sich am Sprachgebrauch zu orientieren, z. B. wenn er davon spricht, dass im späteren Verlauf des Genozides auch die »Mutigsten« unter den jungen Leuten Leitungsfunktionen übernommen hätten (Hatzfeld 2004b: 14 f.).

Auch die weiteren Formen und Aufgaben innerhalb des organisierten Verbrechens lassen sich mit Ausdrücken beschreiben, welche die Beteiligten selbst verwendet haben wie zum Beispiel »Einschüchterer« und »Totmacher«:

»Die Einschüchterer legten das Programm fest und übernahmen das Anfeuern, die Kaufleute stellten Geld- und Transportmittel, die Bauern zogen durchs Land und richteten die Verwüstungen an. Aber beim Totmachen mussten sie alle mit der Klinge in der Hand mitmachen und ihren Anteil leisten, jedenfalls eine angemessene Menge Arbeit erledigen.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 16).

Bezüge zur Phase der Planung eines Genozids lassen auch noch in späteren Phasen erkennen. Die bei der Beschreibung durch die Täter verwendete Sprache enthält Hinweise auf das Selbstbild des Organisators. So äußert sich einer der interviewten Täter über den Ablauf folgendermaßen:

»Ich war jung und hatte in der Ortsgruppe […] die Verantwortung für das Töten […]. Ich stand also früher auf als meine Nachbarn, um bis ins Detail alle Vorbereitungen zu treffen. Ich pfiff zum Appell, drängte beim Sammeln auf Beeilung, ich rüffelte die Langschläfer, stellte fest, wer fehlte, überprüfte die Gründe von Abwesenheit und gab die Anweisungen weiter. Wenn im Anschluss an eine Besprechung der Führungskader eine Erklärung abzugeben war oder die Männer verdonnert werden mussten, so tat ich das ohne Umschweife. Ich gab auch den Befehl zum Abmarsch.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 17).

Hier ist zudem der militärische Jargon auffällig. Als »schlecht Informierte« (Hatzfeld 2004b: 14) galten Personen innerhalb der Gruppe der Täter diejenigen, die »ohne ihre Macheten und Schneidewerkzeuge« (Hatzfeld 2004b: 14) am Treffpunkt auftauchten. Die eigene Wahrnehmung der Täter entfernt sich jedoch weit von der Vorstellung einer strukturierten und durchorganisierten Tat:

»Im Grunde genommen ist es völlig übertrieben zu behaupten, dass wir auf den Hügeln organisiert gewesen wären. […] Die einzige Vorgabe war, bis zum Ende dabeizubleiben, einen zufrieden stellenden Rhythmus einzuhalten, niemanden zu verschonen und alles zu plündern, was da war. Es war unmöglich, dabei Pfusch zu machen.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 18).

Die Absicht, eine ethnische Bevölkerungsgruppe auszulöschen, wurde beim Genozid in Ruanda offen kommuniziert. Jedenfalls sind explizite Hinweise darauf den Äußerungen der Täter zu entnehmen: »Der Ortsvorsteher hat uns

allen in der Runde gesagt, dass wir künftig nichts anderes zu tun hätten als Tutsi zu töten. Wir haben ihn richtig verstanden, dass es um ein Programm endgültiger Vernichtung ging.« (Hatzfeld 2004b: 13). Bei Versammlungen der Täter, die der gemeinsamen Zielrichtung dienen sollte, die Tutsi zu vernichten, wurden die Täter entsprechend indoktriniert: »Dort hat der Ortsvorsteher uns eröffnet, dass der Grund der Versammlung darin lag, alle Tutsi ohne Ausnahme zu töten. Das wurde in aller Einfachheit gesagt, das war auch einfach zu verstehen.« (Hatzfeld 2004b: 14). Weitere Äußerungen der Tätern gingen in ähnliche Richtungen: »Wir mussten schnell machen, daher hatten wir keinen Anspruch auf freie Tage, schon gar nicht Sonntage: Wir mussten die Sache bald erledigt haben. Alle Feiern hatten wir abgesagt. Ohne Rangunterschied waren wir – einer wie der andere – nur zu einer Arbeit verpflichtet: die Kakerlaken allesamt zu erschlagen.« (Hatzfeld 2004b: 18).

Diese Formen des fehlenden Unrechtsbewusstseins und der Verharmlosung, auch durch die einerseits schockierende (»Kakerlaken«, »Tutsi ohne Ausnahme töten« u. a.) andererseits verharmlosende Wortwahl (der Begriff der Arbeit, die Erwähnung eines Anspruchs auf freie Tage), lassen den Leser oftmals sprachlos zurück. Ein mangelndes Problembewusstsein der Täter wird durch das Lesen von Erlebnisberichten und Aufzeichnungen immer deutlicher. Die Einfachheit der Sache, die von den Tätern geschildert wird, wird durch die Einfachheit der Sprache und dadurch bestärkt, dass das Reflektieren der eigenen Taten gänzlich zu fehlen scheint.

4.2 Das Töten als »Arbeit«: Formen euphemistischen Sprachgebrauchs

Die Täter gebrauchen häufig Ausdrücke zur Beschreibung ihrer Taten, als würde es sich dabei um die Beschreibungen regulärer Arbeit (Welzer 2005: 202 f.) handeln, zum Beispiel indem sie von »freien Tagen« (Hatzfeld 2004b: 18) sprechen, sowie von Arbeitszeiten: »Sie kamen gegen 9 Uhr, manchmal auch um 10 oder 11 Uhr, wenn sie keine große Lust hatten zu arbeiten.« (Mwanankabandi, in: Hatzfeld 2004a: 169). Der Gebrauch einer Trillerpfeife unterstützt diese Analogie. Er lässt sich nicht nur mit dem Bereich des Militärs, sondern auch dem Bereich des Sports assoziieren. Ersteres deutet auf eine streng hierarchische und organisierte Tätigkeit hin (Mukamanzi, in: Hatzfeld 2004a: 77), letzteres kann auch als Freizeitgestaltung interpretiert werden. In dem zitierten Beispiel wird denn auch von Freizeitaktivitäten gesprochen, die für die Taten geopfert werden mussten (Hatzfeld 2004b: 18). Auch dies ist eine Form der Dehumanisierung: In der Retrospektive wird von den Tätern seltener vom »Töten« oder

»Vernichten« gesprochen, stattdessen werden die Taten umschrieben und durch verharmlosende Begrifflichkeiten beschönigt.

In den Beschreibungen der Täter lässt sich damit eine weitere Stufe der Dehumanisierung bzw. Entmenschlichung durch den Sprachgebrauch erkennen: Die Ausführungen über das Morden seitens der Täter sind auch »entmenschlicht« in dem Sinn, dass Menschen darin nicht mehr vorkommen. Dass eine Gruppe von Menschen anderen Menschen die Menschlichkeit abstreitet und sie mit Ungeziefer oder Krankheiten gleichstellt, erscheint dann als eine Vorstufe dieser Entmenschlichung, von der Hatzfeld spricht (vgl. Hatzfeld 2004b: 18). Die Dehumanisierung durch Sprache tritt bei Genoziden als Phänomen unter anderem in den Medien, wie dem Radio oder dem Fernsehen, zutage (vgl. Hatzfeld 2004b: 18). »At this stage, hate propaganda in print and on hate radios is used to vilify the victim group.« (Stanton 2008). Auch für die Entwicklung des Genozids in Ruanda haben Medien eine bedeutende Funktion gehabt, insbesondere die »Hasspropaganda« über das Radio (vgl. Rau 2013).

Die Auswirkungen einer entmenschlichenden Sprache auf die Verhaltensweisen der Täter und Opfer lassen sich auch untersuchen, indem dabei das Verhältnis von Distanz und Nähe zwischen Tätern und Opfern thematisiert wird. Auch die Art und Weise des Tötens oder das eventuelle Trauma danach könnten damit in Zusammenhang stehen.

Besonders augenfällig ist der Begriff der *Arbeit* in seinem Bezug zum Begriff des Tötens – ein Bezug, der von den Täter häufig hergestellt wird (Welzer 2005: 234): Diese Begrifflichkeiten werden teilweise sogar synonym verwendet. So wird zum Beispiel von (Arbeits-)Zeiten von 9–16 Uhr (vgl. Hatzfeld 2004b: 13) gesprochen. Auch das Verhalten der Täter lässt sich mit dem Verhalten bei der Arbeit im Umgang mit den Kollegen vergleichen: zum Beispiel, wenn berichtet wird, dass während des Genozides »*Arbeit* zusätzlich […] [übernommen wird] für andere […] [und] nach der *Arbeit* erst einmal [wichtig ist,] Ruhe und Entspannung [zu] finden.« (Hatzfeld 2004b: 15). Neben der Arbeit gibt es noch weitere Synonyme für das Morden: So sprechen die Täter auch vom »*Jagen*«. Ein Täter erläutert dies wie folgt: »Wir zogen mit etwa hundert oder zweihundert ›*Jägern*‹ in den Busch, wir wurden angeführt von zwei oder drei Herren mit Gewehren – Soldaten oder Einschüchterer.« (Hatzfeld 2004b: 16). Auch an diesen Stellen wird nicht vom Morden bzw. einem Völkermord gesprochen. Hier lassen sich nicht nur deskriptive, sondern auch normative Konzepte heranziehen. So ist zum Beispiel die Rede von »verharmlosenden« Begriffen eingebunden in ein normatives Konzept der Humanität.

Aus einer solchen normativen Perspektive erscheint der Umgang mit den grausamen Taten seitens der Täter erschreckend ignorant. Es wird von den Tä-

tern über die Zeiten direkt vor dem Töten oder die Zeit im Anschluss gesprochen, während die Zeit des Tötens beinahe belanglos erscheint: Das Töten selbst tritt in den Hintergrund. Vordergründig kann hier ein unreflektiertes Verhalten unterstellt werden. Beispielsweise berichten Täter folgendermaßen von ihrem Tagesablauf (im folgenden Beispiel befanden sie sich auf dem Weg in die Büsche und Sümpfe zum Töten):

»Wer schwätzen wollte, schwätzte. Wer herumtrödeln wollte, trödelte hinterher; es durfte bloß nicht auffallen. Wer singen wollte, sang. […] Wir sangen […] kein gehässiges oder verächtliches Wort gegen die Tutsi […] [,] wir wählten ganz schlicht traditionelle Lieder, die uns gefielen.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 16).

Dies kann allerdings zeigen, dass sich die Täter nicht mit ihren Taten auseinandersetzen, sondern eher den Kontakt zu ihren Freunden, Bekannten und anderen Mittätern suchen und diesen festigen möchten (Welzer 2005: 206 ff.). Das spricht für ein ausgeprägtes Kontaktmotiv. Das Kontaktmotiv ist solchen Personen besonders wichtig, die den Wunsch nach der Zugehörigkeit zu einer Gruppe haben und beinhaltet zudem die Aspekte Schutz, Anerkennung und Geselligkeit. Auffällig ist hier, dass die Täter offenbar eine ganz andere Motivation haben, als die Sache des Tötens. Sie sprechen davon, dass sie nichts Negatives über die Tutsi gesungen haben. Das zeigt, dass es eigentlich um das gesellige Beisammensein ging (Singen, Schwätzen etc.), welches durch die scheinbar unbedarften Äußerungen der Täter impliziert wird. Das macht die Taten für den Leser noch unbegreiflicher. Die Hetzjagd (Johnson 1997: 39 ff.) auf die Tutsi wird bereits vorher durch Radiostationen (vgl. Melvern 2009), wie bspw. das *Radio Mille Collines* (Johnson 1997: 41), und die Versammlungen gestärkt.

Wie bereits beschrieben, legten die Einschüchterer das Programm fest (Hatzfeld 2004b: 16). Einer der Täter beschreibt dies so: »Wir versammelten uns auf dem Fußballplatz unter Freunden und wir gingen auf Jagd aus Leidenschaft.« (Hatzfeld 2004b: 19). Der Vergleich des Tötens mit der (in unserer Gesellschaft meistens akzeptierten) Jagd auf Tiere und der Begriff der Leidenschaft verdeutlichen die Dehumanisierung des Prozesses. Der Täter verstärkt diese Sichtweise dadurch, indem er wie folgt vom Töten spricht:

»Er [das Opfer, Anm. J.G.] war für mich gar kein gewöhnlicher Mensch mehr, ich meine, wie man ihn tagtäglich trifft. Seine Züge ähnelten nur noch der Person, die ich kannte, aber nichts erinnerte mich mehr verbindlich daran, dass er eine Ewigkeit an meiner Seite gelebt hatte.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 28).

Wie bereits erwähnt, stellt sich die Dehumanisierung so dar, dass das Opfer nicht mehr als Mensch gesehen und erkannt wird und zudem vermieden wird, dass dem Täter etwas Menschliches an dem Opfer bewusst wird. Das erleichtert das Töten: »Wenn wir in den Sümpfen Tutsi aufspürten, sahen wir in ihnen keine Menschen mehr. Sie waren nicht mehr unsere Ebenbilder, die mit uns die Fähigkeit zu denken und die entsprechenden Gefühle teilten.« (Hatzfeld 2004b: 51). Die Täter erkennen zwar, dass sie getötet haben. Sie erkennen ebenfalls, dass sie als Mörder dastehen. Einige Sätze wirken auf den ersten Blick zudem wie ein klares Schuldeingeständnis: »Wir waren nicht nur zu Verbrechern geworden, wir waren so etwas wie Bestien in einer barbarischen Welt geworden.« (Hatzfeld 2004b: 51).

Dadurch, dass die Täter Tiermetaphern verwenden (»Bestien«), versuchen sie jedoch – unbewusst oder bewusst – das Geschehene von sich fern zu halten. Der Begriff »Bestie« impliziert, dass sie sich in eine solche verwandeln konnten und ist zudem sehr entmenschlicht. Wenn die Täter außerdem von einer »barbarischen Welt« sprechen, nimmt diese Zustandsbeschreibung einen Teil der zu übernehmenden Verantwortung weg, weil es die Taten legitimieren könnte. Denn: In einer barbarischen Welt gibt es Barbaren. Und es sagt aus, dass die Täter eventuell nicht verantwortlich für ihre Taten sind.

4.3 Distanz und Nähe

> »Ein Stapel Leichen von mindestens zehn Metern Höhe war vor dem Krankenhaus aufgeschichtet worden. […] Bei einigen standen noch die Augen offen, sie sahen mich mit einer Eindringlichkeit an, die ich nicht ertrug. Ich musste meinen Blick abwenden.« (Dallaire 2007: 545).

Eine wichtige Frage, die oben genannt wurde, war die, ob die Distanz und Nähe Auswirkungen auf das Töten haben kann. Die Thematik von Distanz und Nähe ist ein wichtiges Thema, da man davon ausgehen kann, dass diese Aspekte wichtige Rollen für die Hemmung und Enthemmung beim Töten darstellen. Unter bestimmten Voraussetzungen kann die Tötungshemmung als ein Zustand der »Normalität« angesehen werden. Das meint, dass (friedlich) sozialisierte Menschen eine Hemmung und Distanz entwickelt haben, die schon durch ihre Wirksamkeit daran hindert, anderen Menschen solch ein Leid zuzufügen (vgl. Elias 1969).

Um an dieser Stelle jedoch den Prozess verstehen zu können, soll ein kleiner Bereich aufgegriffen werden. Norbert Elias spricht davon, dass die »stabile Selbstzucht de[s] einzelnen Menschen« dazu verhelfen würde, dass sich eine Gesellschaft zivilisiert und möglichst gewaltfrei verhalten kann. Diese Form der Regulierung bestünde jedoch nicht für sich alleine, d. h. sie sei eingebunden in bestimmte Beziehungsgeflechte und »Sozialstrukturen«[6].

Wenn nun beim Beispiel des Genozids in Ruanda auf die Morde geschaut wird, so kann jedoch festgestellt werden, dass gerade diese Distanz bei den Tätern das Morden erleichtert hat. Wie kann das also sein, wenn davon ausgegangen wird, dass Menschen eine Art Hemmung besitzen würden, anderen Menschen Leid anzutun? Man kann davon ausgehen, dass eine Distanz zum Töten ursprünglich vorhanden gewesen sein könnte, jedoch die Wirksamkeit eine andere war, d. h. die Täter haben sich selbst beim Akt des Tötens eine Distanz geschaffen, um die Nähe zum Opfer zu vergrößern und überhaupt töten zu können. Wie kann Distanz geschaffen werden?

Die Täter beschreiben zum Beispiel, dass sie sich geekelt hätten (Hatzfeld 2004b: 25). Dieser Ekel kann dazu führen, sich dem Geschehen abzuwenden, bzw. dieses emotional nicht an sich heran zu lassen. Ebenfalls kann die abstrakte Betrachtungsweise des Geschehens oder die zum Opfer zu einer Distanz führen. Zum besseren Verständnis lässt sich ein Beispiel heranziehen, wo ein Täter seinen ersten Mord an einer ihm bekannten, alten Frau begeht, die bereits von anderen Tätern zuvor schwer misshandelt wurde. Er beschreibt den Aspekt des Verdrängens wie folgt: »Aber weil sie schon am Boden lag und am Sterben war, hatte ich gar nicht das Gefühl, dass ihr Tod von meinen Händen gekommen wäre. Ich bin abends nach Hause gegangen und habe nicht einmal mehr daran gedacht.« (Hatzfeld 2004b: 25).

Hier ist eine Verantwortungsdiffusion erkennbar, da die Frau bereits am Boden lag und der Täter die Verantwortung auf andere Personen überträgt, die

6 Vgl. die Theorie von Norbert Elias zu den Sozialstrukturen, die einerseits »Güterversorgung, die Erhaltung des gewohnten Lebensstandards […] und […] auch die gewaltlose Bewältigung innerstaatlicher Konflikte, die gesellschaftliche Pazifizierung« beinhaltet, wobei aber andererseits die Zivilisation als solche immer »gefährdet« sei, nämlich »durch soziale wie persönliche Konflikte [, die zu jedem] menschlichen Zusammenleben [dazugehören]« (Elias 1980: 98). Norbert Elias spricht von einer Entwicklung der Gesellschaft, welche die Pazifizierung des Einzelnen einschließe. Dies bezeichnet Elias als Vorhandensein »tiefgreifende[r] zivilisatorische[r] Verwandlung der ganzen Persönlichkeitsstruktur« (Elias 1980: 101).

ebenfalls Gewalt an der Frau angewendet hatten (vgl. Zimbardo/Gerrig 2008).[7] Ergänzend lassen sich hier in Bezug auf Ruanda noch einige Aspekte hinzufügen. Die Verantwortungsdiffusion ist in dem aktuellen Beispiel ein wichtiger Punkt, da diese auch bei Tätern auftreten kann, wenn diese für ihre Taten Verantwortung übernehmen sollen. In diesem Fall sagt ein Täter aus Ruanda, dass das Opfer bereits am Boden lag und er somit nicht das Gefühl hatte, es selber getötet zu haben, obwohl dieses real der Fall war (Hatzfeld 2004b: 25).

Diese Formen des Verhaltens lassen sich auch bei anderen Taten der Hutu beobachten: Viele der Täter töteten, weil andere aus der Gruppe ebenfalls getötet haben. Sie haben sich eine Art gemeinsame Distanz geschaffen, indem sie als Gruppe der Täter der Gruppe der Opfer gegenübergestellt waren. In dem Beispiel, wo der Täter die am Boden liegende alte Frau töten sollte und somit seinen ersten Mord begehen sollte, waren viele weitere Täter anwesend und haben ihn angestachelt. Es war unklar, was mit ihm passieren würde, wenn er sich dagegen ausgesprochen hätte und die Frau nicht getötet hätte. Zudem konnte er bereits beobachten, was andere anwesende Personen an Verhaltensweisen gezeigt hatten und was offenbar das gewünschte Verhalten der Gruppe zu sein schien (Cialdini 2010; Zimbardo/Gerrig 2008: 119). Dies ist auch ein wesentlicher Aspekt des sogenannten Bystandereffekts, nämlich, dass niemand genau weiß, was gerade passiert bzw. los ist. So berichtet einer der Täter: »Ich erinnere mich noch genau, dass ich wegen des Getöses losgeschlagen habe, ohne darauf zu achten, wen es traf. Ich habe sozusagen aufs Geratewohl in die Menge gehauen.« (Hatzfeld 2004b: 25).

Man kann dieses Phänomen ebenfalls mit dem Bystandereffekt in Verbindung bringen, der in Situationen auftritt, in denen mehrere Personen helfen (oder tätig werden) könnten und in denen uns die Person fremd und unähnlich ist (Cialdini 2010; Zimbardo/Gerrig 2008: 119). Eine solche Situation kann von den Tätern bewusst oder unbewusst geschaffen werden, indem sie in den Opfern keine Menschen mehr sehen, oder aber, indem sie ihr Gesicht bei der Tat abwenden, um kein Opfer anblicken und erkennen zu müssen:

»Zum Glück habe ich am Anfang mehrere Personen getötet, ohne ihnen ins Gesicht zu sehen. Ich meine das so: Ich schlug drauflos, jemand schrie auf, aber das kam von allen Seiten. Das Gewirr von Schlägen und Schreien verteilte sich auf alle.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 25).

7 Siehe dazu auch die 6. Auflage: Zimbardo/Gerrig 1995: 684; sowie ähnlich: Cialdini 2010: 185.

Hier wird deutlich, dass der Täter versucht, sich selber eine Distanz zu seinen Taten zu schaffen. Er spricht von mehreren Personen, die er tötet, ohne ihnen ins Gesicht zu sehen. Die Schreie verteilen sich noch und der Täter kann die Laute nicht den Personen zuordnen, die er gerade tötet. Indem er davon spricht, dass er »drauflos« (Hatzfeld 2004b: 25) geschlagen hat, kann er auch nicht mehr zuordnen, wie viele er letztendlich getötet hat. Hier kann wieder von der Verantwortungsdiffusion gesprochen werden. Die Verantwortung für die Morde an den vielen Menschen überträgt sich hier wieder auf alle Anwesenden, da der einzelne Täter überhaupt nicht mehr weiß, wie viele Menschen und wen er genau getötet hat. Die Distanz ist auch zu schaffen, indem eine andere Form der Waffe, als die der Macheten, gewählt wird. Macheten sind direkt am Opfer einzusetzen und das bedeutet, dass die Täter sich direkt am Opfer befinden und es eventuell anblicken müssen. Einer der Täter, der ein Gewehr besitzt, formuliert dieses als glücklichen Umstand:

»1994 beim Töten in den Sümpfen hatte ich ausgesprochenes Glück, denn ich konnte mein altes Gewehr vom Militär zum Töten nehmen. […] Im Vergleich zur Machete ist das Töten mit dem Gewehr ein Kinderspiel; man ist sehr viel weniger berührt.« (Täter-Interview, in: Hatzfeld 2004b: 28 f.).

Die Verwendung von Handgranaten schafft ebenfalls diese Distanz: »[…] ohne die tödlichen Auswirkungen mitzubekommen, höchstens, dass ich die Schreie hörte« (Hatzfeld 2004b: 29).

Wenn jedoch die Mittel der Waffen in Form von Granaten oder Gewehren, die diese Distanz geschaffen hätten, nicht verfügbar waren, so mussten die Täter versuchen, trotz der Macheten und der damit verbundenen direkten Konfrontation der Situation und Opfer, eine eigene Form der Distanz zu schaffen, indem sie die Opfer nicht mehr anschauten, als Menschen wahrnehmen, oder eine Masse an Menschen wählten, um die Situation undurchsichtig und undurchschaubar zu halten: »Das Auftreffen [der Machetenschläge, Anm. J. G.] habe ich am Widerstand gespürt, aber nicht den Tod der Getroffenen wahrgenommen. In dem Wirrwarr gab es kein Leid, das mich persönlich berührt hätte.« (Hatzfeld 2004b: 29). Die große Bedeutung von entstandener Nähe wird auch durch eine weitere Aussage eines Täters deutlich: »Doch ich erinnere mich an die erste Person, die mich angeguckt hat, als ich den blutigen Schlag führte. Das war wirklich ein hartes Ding. Die Augen von jemandem, den man tötet, sind unsterblich, wenn sie einem im tödlichen Moment ins Gesicht blicken.« (Hatzfeld 2004b: 25). An dieser Aussage wird deutlich, dass es eine bestimmte Nähe schafft, wenn der Täter das Opfer ansieht, während er es tötet und es dem Täter

tatsächlich schwerer fällt, wenn er den Blickkontakt herstellt bzw. herstellen muss. Ein Täter spricht von dem Moment, wenn er in die Augen des Sterbenden schaut, dass dies »der Fluch des Opfers über den, der es gerade tötet« (Hatzfeld 2004b: 26) sei.

Oder aber es muss eine Form der Distanz durch Sprache gesucht werden, indem die Opfer nicht mehr als menschliche Lebewesen bezeichnet werden. An dieser Stelle können erneut die 8 Stufen des Genozids (Stanton 1998) herangezogen werden. So zeigt sich in der folgenden Beschreibung eines Täters aus Ruanda, wie die Dehumanisierung (Stufe 3 nach Stanton) sowohl in der Sprache verankert wurde als auch in Taten stattgefunden hat, und offenbar auch bewusst eingesetzt worden ist:

»Wenn wir auf eine Schar von Fliehenden stießen, die verzweifelt versuchten davonzukriechen, so bezeichneten wir sie als ›Nattern‹. Bevor das mit dem Töten losging, hießen sie bei uns üblicherweise ›Kakerlaken‹, aber während des Tötens passte es besser, sie wegen ihres Verhaltens ›Nattern‹ zu nennen, oder ›Taugenichtse‹ oder ›Hunde‹, weil Hunde bei uns nichts wert sind – auf jeden Fall waren sie in unseren Augen weniger als nichts.« (Hatzfeld 2004b: 143).

Auch eine bestimmte Form von Humor kann Distanz schaffen. Für Außenstehende wirkt dies brutal, zynisch und menschenverachtend. Für den Täter jedoch kann es auflockernd und enthemmend und beruhigend wirken, sich gewisse Situationen schön zu reden und brutale Vorgehensweisen scheinbar (für ihn) humorvoll zu betrachten: »Für mich war es komisch zu sehen, wie die Kinder lautlos umfielen [während sie erschossen wurden und starben]. Es geschah mit einer Leichtigkeit, die fast schon heiter [sic!] war.« (Hatzfeld 2004b: 29).

Dieser Euphemismus, die sogenannte Beschönigung der Tat, wird kenntlich durch Wörter wie »heiter« und »Leichtigkeit«. Für den Außenstehenden wirkt es abstoßend, stark befremdlich und ist zumeist nicht nachvollziehbar, wie ein Mensch sich so humorvoll und empathielos über eine solch grausame Tat äußern kann. Es spricht vieles dafür, dass die Täter diese Form der Witze dafür genutzt haben, um selber eine Form der möglichen Verarbeitung der Taten zu schaffen. Das stellt möglicherweise auch eine Art der Entlastung dar.

Es bleibt die Frage, ob die Täter selber so stark traumatisiert sind und Humor und Witze die einzigen Wege sind, um mit diesen grausamen Taten leben zu können. Durch mangelnde Aufklärung ist es ebenso schwierig, eine andere Form der Verarbeitung zu wählen, da Aufklärung und Bildung wichtig für eine tiefere Auseinandersetzung mit den eigenen Taten und der damit verbundenen Übernahme von Verantwortung ist.

4.4 Dehumanisierung durch die Täter aus Sicht der Opfer

> »Wir sahen Tieren ähnlich, denn wie Menschen die wir einmal gewesen waren, sahen wir nicht mehr aus und sie hatten es sich eben angewöhnt, uns als Tiere zu betrachten. Entsprechend stellten sie uns nach. In Wahrheit waren sie es aber, die zu wilden Tieren geworden waren. Sie hatten den Tutsi den Charakter von Menschen aberkannt, um sie bequemer umbringen zu können.« (Rwililiza, in: Hatzfeld 2004a: 95 f.).

In diesem Abschnitt geht es um eine Stufe des Genozides, nämlich die Entmenschlichung des Opfers, um dieses herabzustufen und aus Sicht der Täter besser töten zu können. Die überlebenden Opfer haben sich im Nachhinein gefragt, warum die Täter so handeln und konnten diese Handlungen der Entmenschlichung häufig nicht begreifen. Der Überlebende Innocent Rwililiza sagt hierzu Folgendes:

»Bei einem Krieg kommen Intelligenz und Dummheit zusammen. Beim Völkermord geht es ausschließlich um degenerierte Intelligenz. Wenn ich über diese Zeit spreche, geht eins immer wieder über mein Begriffsvermögen hinaus: Das ist die Grausamkeit der Mörder. Wenn Menschen gemordet werden mussten, so reichte es doch, sie zu töten, aber warum musste man den Opfern bei lebendigem Leib Arme und Beine abhacken? […] Jetzt sollen sie im Gefängnis von Rilima behaupten, sie wüssten gar nicht, wie sie derart unglaubliche Dinge begangen haben können. Aber sie erinnern sich an alles, bis ins kleinste Detail. Ich wiederhole mich: nach meiner Überzeugung metzelten und verstümmelten sie, um den Tutsi ihre Menschengestalt zu nehmen und sie so leichter ermorden zu können.« (Rwililiza, in: Hatzfeld 2004a: 105).

Es wird deutlich, dass die Dehumanisierung durch die Täter deutlich prägende Spuren im Trauma der Opfer hinterlässt. Die Wahrnehmung der Situation ist hierdurch ebenfalls geprägt: Die Frage nach dem »Warum« scheint allgegenwärtig zu sein; ebenfalls die Frage, warum die Täter die Opfer so entmenschlicht haben: »Warum zerstückelten sie eigentlich die Menschen, statt sie direkt zu töten?« (Rwililiza, in: Hatzfeld 2004a: 98). Die Entmenschlichung, so wurde bereits über die Täter geschrieben, führt zu leichterem Morden. Ein Überlebender sagt dazu: »Ich glaube im Übrigen, dass den Hutu ihr Werk leichter fiel, wenn sie uns wie wilde Wesen vegetieren sahen. Vor allem jenen, die mordeten,

ohne selbst von Hass beseelt zu sein.« (Rwililiza, in: Hatzfeld 2004a: 95). Die Entzivilisierung spielt bei einem Genozid eine ganz wesentliche Rolle. In den Erlebnisberichten der Opfer kann man bei den Erzählungen große Parallelen bezüglich der Thematik der Entmenschlichung feststellen:

»Dann hörten wir, dass die Bürgermeister, die Polizisten und die Gemeindebeamten über die Dörfer im Busch zogen und die Bewohner lauthals mit Befehlen überschütteten wie: ›Worauf wartet ihr noch, die Tutsi, diese Kakerlaken, zu vernichten wie in Kigali!‹ ›Für Tutsi gibt es hier keinen Platz mehr, tötet sie wo ihr nur könnt.‹ ›Es ist Schlangenbrut, es ist an der Zeit sie abzuschütteln. Niemand wird dafür bestraft!‹ Gleichzeitig haben die *Interahamwe* und die Soldaten aus der Kaserne von Gako es schon mal vorgemacht und eine erste Auswahl von Leuten getötet, deren Häuser vorher mit Farbe markiert worden waren.« (Uwanyiligira, in: Hatzfeld 2004a: 151 ff.).

Deutlich wird an dieser Aussage besonders, dass erneut die Autoritäten in Form von Bürgermeistern, Polizisten und Gemeindebeamten erwähnt werden. Wie bereits geschildert, spielen diese Positionen in Ruanda eine bedeutsame Rolle, da die Funktion hierarchisch sehr hoch anzusiedeln und zudem hoch angesehen ist. Die Personen in dieser Funktion erhalten einen gefährlichen Einfluss, wenn sie zudem, genau wie beim Radio zu der Zeit, die Hetzjagd unterstützen und durch dehumanisierende Begriffe verstärken, wie zum Beispiel durch die Verwendung der Bezeichnungen: Kakerlaken und Schlangenbrut.

Diese Tierbezeichnungen sind zusätzlich negativ behaftet und gelten als Ungeziefer und giftig. Dadurch, dass die Autoritätspersonen zudem ankündigen, dass Tätern nichts passieren würde (»Niemand wird bestraft!«) und die Lage 1994 in Ruanda sowieso schon höchst angespannt war, kann man von einem Normumbruch sprechen. Nicht zu vernachlässigen, und auch an dieser Aussage erkennbar, ist die Tatsache, dass die Menschen häufig konform handeln, was zudem durch die besondere Rolle der Autoritäten verstärkt wird (vgl. Milgram 1974). Wenn diese schon mit dem Beispiel vorausgehen, im Zitat deutlich durch die Aussage, die Soldaten hätten es (das Töten) schon mal vorgemacht, kann auch vom Lernen durch Beobachtung gesprochen werden, wenn sich andere Menschen diese Handlungen abgucken und daraufhin auch töten.

4.5 Berichterstattung und Nachrichtenlage

4.5.1 Radio, Presse und Medien in Ruanda

Die Berichterstattung in Ruanda ist mitunter auch für den Genozid verantwortlich zu machen (Johnson 1997: 39 ff.). Die Rolle des Radios und die Auswirkun-

gen der Hetzkampagnen werden hier kurz dargestellt. Möglicherweise sind Täter häufig in die Rolle der Beobachter, nämlich der Berichterstatter über das Radio, geschlüpft und konnten somit über dieses Medium in weiten Teilen ihre Hassreden verbreiten. Die Medien-Forscherin Hildegard Schürings beobachtet die Rolle und Entwicklung des Journalismus und des Radios Anfang der 90er Jahre wie folgt:

»Ab 1990 nahm die Zahl der Zeitungen ständig zu. Während bis dahin eine starke Pressezensur ausgeübt wurde, herrschte nun plötzlich vollkommene Zügellosigkeit. Jeder durfte alles über jeden behaupten. Es gab keine gesetzlichen Grundlagen, die das Medienwesen regelten. So entstanden auf allen Seiten extremistische Blätter, in denen denunziert, ohne Beweise Menschen angeschuldigt und verleumdet wurden.« (Schürings 1994b: 53).

Zur Pressefreiheit muss angeführt werden, dass diese an sich sehr eingeschränkt war (und ist). Das Radio stand an sich ebenfalls stark unter staatlicher Kontrolle und wurde von den Staatsbürgern Ruandas auch gehört, da das Fernsehen noch nicht so verbreitet war: »Das Radio hatte einen großen Einfluß auf das tägliche Leben. Ihm wurde von der rwandischen Bevölkerung eine hohe Autorität zugeschrieben.« (Schürings 1994b: 53).

Hier soll im Folgenden speziell auf die Rolle des Beobachters – des Moderators – eingegangen werden, der eigentlich ein Täter ist, jedoch häufig nicht als solcher wahrgenommen wurde. Ein Moderator des so genannten »Freie[n] Radio-Fernsehen[s] der Tausend Hügel« (RTLM) »rief zu Gewalt und Mord auch gegen seine eigenen Landsleute auf« (Schürings 1994b: 53): »Während des Völkermords und des Krieges im April 1994 stachelte der Sender, der später zusammen mit Millionen Rwandern nach Zaïre flüchtete, weiter zum Morden an. Er forderte die Bevölkerung auf, Rwanda zu verlassen, da der Feind, die FPR, sie alle ermorden würde. Ab Anfang Juli 1994 wurde nicht mehr gesendet.« (Schürings 1994b: 53). Zum besseren Verständnis dieser besonderen Rolle des Beobachters, der scheinbar nur die Tatsachen für das Volk dokumentiert und berichtet und der zugleich eigentlich ein Täter ist, sollen hier ein paar Auszüge aus der Radiosendung beispielhaft aufgeführt werden:

»›Damit alle Bauern endlich Frieden haben, ist es an Euch, jetzt zu handeln. Indem Ihr die Feinde sucht, findet Ihr auch Frieden. Wenn Ihr Frieden wollt, dann müßt Ihr Euch erheben und die Feinde suchen, die mitten unter Euch sind.‹« (Auszug aus einer Radio-Sendung, in: Schürings 2004b: 54).

»›Alle Hutu müssen jetzt verstehen, man muß verhindern, wieder in das Unrechtssystem zu geraten, mit Zwangsarbeiten und Schikane, in die Zeit der Knechtschaft […].‹« (Auszug aus einer Radio-Sendung, in: Schürings 2004b: 54).

»›In schwierigen Zeiten muß der Mensch zu allem bereit sein und entsprechend reagieren. So ist dies nun mal in schweren Zeiten, denn wir befinden uns im Krieg. Wir kämpfen gegen die Inkotanyi, die Enkel der Tutsi, gegen diejenigen, die sich gesagt haben (der Sprecher nimmt einen erschöpften Tonfall an): Sei's drum, die Hutu haben unseren Vätern die Macht entrissen und den Mwami gesetzt, jetzt überraschen wir sie […].‹« (Auszug aus einer Radio-Sendung, in: Schürings 2004b: 54).

Die Nachricht des Flugzeugabschusses wurde ebenfalls über das Radio verbreitet und sogleich mögliche Täter(gruppen), die Tutsi, in einer beispiellosen Hetzjagd über dieses Medium verantwortlich gemacht (Uwizeyimana, in: Schürings 1994b: 60). Zusammenfassend ist hier also wichtig – zum Verständnis dieser Rolle des Beobachters – dass diese Rolle nur scheinbar als die des Helfers oder aufklärenden Beobachters angenommen wurde, sozusagen unter dem Deckmantel der Seriosität, jedoch in Wirklichkeit Teil der Dehumanisierung und Hetzjagd auf die Opfer, also eine Täterrolle ist!

4.5.2 Allgemeine Nachrichtenlage in Ruanda während des Genozides

An dieser Stelle soll daher besonders zu der Berichterstattung während des Genozides Bezug genommen werden. Honke und Servaes kritisieren, dass »[d]ie Berichterstattung unter dem Dilemma [leiden würde], daß [sic!] in Kigali niemals ständige Niederlassungen internationaler Nachrichtenagenturen oder wichtiger Presseorgane existierten. Korrespondenten [würden] vielmehr je nach Bedarf aus Nairobi oder Europa eingeflogen« (Honke/Servaes 1994: 229):

»Das im Gegensatz zu den ›vergessenen‹ Kriegen in Afrika (Angola, Liberia, Sudan usw.) intensive und ausdauernde Medieninteresse ist im apokalyptischen Ausmaß der rwandischen Katastrophe begründet, welches reichlich Stoff für Schreckensmeldungen und Horrorgeschichten jeglicher Art liefert und Zuschauer und Leser, trotz der Übersättigung durch tagtägliche Katastrophenmeldungen, nicht indifferent lässt.« (Honke/Servaes 1994: 229).

Des Weiteren gäbe es »kaum mit den Verhältnissen in Rwanda und der Sprache vertraute Journalisten, auf die im Krisenfall zurückgegriffen werden könnte. Infolgedessen sind – nach der Evakuierung der Entwicklungshelfer und Experten

– vor Ort gesammelte Informationen erster Hand Mangelware, es fehlen Augenzeugenberichte, es fehlen realitätsgerechte Analysen des Geschehens.« (Honke/Servaes 1994: 229).

Die Annahme, es gäbe zu wenig oder keine Augenzeugenberichte, kann so nicht bestätigt werden. Exemplarisch wäre hier Jean Hatzfeld zu nennen, der allein in zwei Werken in Erlebnisberichten auf die Meinungen und Erfahrungen von Opfern und Tätern fundiert aufmerksam macht. Dass es zu wenig an fundierten Beobachtern gibt, mag hingegen stimmen, wenn man sich an die Nachrichtenberichterstattung der Radios und anderen Medien erinnert. Zudem mag es richtig sein, dass die generelle Darstellung Afrikas und Ruandas oftmals dahingehend läuft, dass die Einwohner unzivilisiert und wild seien und somit von Natur aus gewalttätig. Diese Annahme geht in die Richtung der Argumentation der angeborenen Aggression und sogar der Selbsteinschätzung einiger Ruander (!). Honke und Servaes sagen hierzu:

»Hier wird suggeriert, Aggressivität und Gewalttätigkeit seien quasi natürliche Eigenschaften der Afrikaner. Obwohl nirgendwo explizit von ihrer Minderwertigkeit die Rede ist, bedeutet dies, daß [sic!] die Menschen dort anders seien als wir, die zivilisierte Welt. Und Menschen, die aus keinem anderen Motiv als aufgrund ethnischer Identitäten zu solch exzessiver und brutaler physischer Gewalt fähig sind, müssen doch wohl Wilde sein, deren wahre Natur sich nun offenbart – ein Beweis für die Sinnlosigkeit aller zivilisatorischen Bemühungen.« (Honke/Servaes 1994: 233).

Die Darstellungen würden zudem in bestimmte Richtungen modelliert, so dass zum Beispiel suggeriert werde, dass »es sich [nicht] um ein Verbrechen handelt, daß [sic!] die Massaker von ganz bestimmten Individuen und Gruppierungen geplant, befohlen und durchgeführt wurden und die Urheber, Täter und Mittäter dafür zur Rechenschaft gezogen werden müssen.« (Honke/Servaes 1994: 233). Das erschwert die korrekte historische Dokumentation und anschließende Aufklärung ungemein. Honke und Servaes gehen davon aus, dass die genaue Benennung und Definition des Begriffs des »Völkermordes« elementar wichtig ist, damit Täter juristisch verfolgt werden können und Opfer Gerechtigkeit erfahren können. »Für die meisten Ruander muß sie [d. i. die Gerechtigkeit] verbunden sein mit Recht und Gerechtigkeit.« (Wagner 1997: 76). Das soll Gacaca[8] leisten.

8 Gacaca bezeichnet ein traditionelles ruandisches Rechtssystem. Es wird vollzogen von den Dorfältesten der Gemeinschaft. Gacaca bedeutet übersetzt auch eine »Grasart«, die in den Bergen Ruandas vorkommt. Die Verhandlungen werden sitzend auf dem Gacacagras durchgeführt. Daher kommt die ebenfalls gängige Bezeichnung des

Die Darstellung sei somit für die kollektive Aufklärung unabdingbar. Sie kritisieren zudem: »[D]ie Tatsache, daß [sic!] auch Hutu Opfer der Massaker geworden sind und Tutsi sich daran beteiligt haben, blendet auch er [d.i. ein Täter, Anm. J. G.] aus.« (Honke/Servaes 1994: 237 f.).

Wichtig im Zusammenhang mit der Berichterstattung, bezogen auf Ruanda, sei außerdem, so hingegen Schürings, dass es nicht besonders sinnvoll sei, ausschließlich in einem Bereich nach den Ursachen für den Genozid zu suchen, zum Beispiel im zu hohen Bevölkerungszuwachs (Schürings 1994a: 9):

»Oder wenn, wie in deutschen Medien üblich, das allzu simpel gestrickte Muster der ›Stammesfehden‹ herhalten muss. Dies könnte den Eindruck erwecken, als seien Kriege wie auch der Völkermord naturgegeben und nicht zu verhindern. Doch der Krieg wie auch der Völkermord sind von Menschen geplant und ausgeführt worden.« (Schürings 1994a: 9 f.).

Wichtig ist daher, die Inhalte differenziert, objektiv und sachlich darzustellen. Nur so kann man herausfinden, welche Rolle wer eingenommen hat und wie diese zu werten ist.

4.6 Die Wirkung der Beobachterrolle auf die Bevölkerung Ruandas

Dass Beobachter stellvertretend für die westlichen Nationen im Land Ruanda während des Genozides unterwegs waren, fotografierten und berichteten, blieb von den Staatsbürgern Ruandas nicht unbemerkt. Spätere Augenzeugenberichte von überlebenden Opfern und von Tätern zeigten, dass der Eindruck häufig dahingehend war, dass der Völkermord zwar bemerkt wurde, jedoch daraufhin nicht eingegriffen worden ist. Das hatte möglicherweise zur Folge, dass die Opfer jegliche Hoffnung verloren haben, dass ihnen jemand hilft, und für die Täter erweckte es den Eindruck, dass sie tun und lassen konnten, was sie moch-

sog. »Wiesengerichtes«. Siehe hierzu: *Gacaca Community Justice* (2018) (http://gacaca.rw/about) »The word Gacaca refers to ‘a bed of soft green grass’ on which a community and leaders known for their integrity and wisdom gathered to discuss and resolve conflicts. The traditional dispute resolution system dealt with issues within or between families and members of the same community.uld finish by sharing a drink as a sign of reconciliation. If the parties were not happy, they could take their case to the chief or even the king.«

ten, da es offenbar nur wichtig war, dass Ausländern nichts passiert, jedoch bei Ruandern nicht eingegriffen werden würde.

Den Tätern war offensichtlich durchaus bewusst, dass die Reaktion des Westens ausblieb und sie ungehindert ihr Morden fortsetzen konnten: Die mögliche Hemmung und Distanz des Täters zum Opfer durch die Beobachterrollen entfiel scheinbar. Einige Erlebnisberichte zeigen genau diese Umstände auf: »Die Ausländer, die zivilen und militärischen Entwicklungshelfer und die Vertreter der Hilfsorganisationen waren vorsorglich in Sicherheit gebracht worden.« (Hatzfeld 2004a: 163). An anderer Stelle heißt es:

»Ich erinnere mich an die französischen Soldaten in Butare, die schon frühmorgens in ihren neuen Trainingsanzügen schwitzten. Gleich an den ersten Tagen des Völkermords haben sie sich davon gemacht und alle Weißen veranlasst, mit ihnen auszufliegen. Warum waren sie überhaupt da, wenn sie kein Gewehr bedienen können?« (Umubyeyi, in: Hatzfeld 2004a: 213).

Dass ebenso die anderen afrikanischen Staaten nicht eingegriffen haben, wurde ebenfalls registriert: »Man muss jedoch an eine noch viel wichtigere Wahrheit erinnern: Auch unsere afrikanischen Brüder haben nicht einen Finger mehr gekrümmt als die Weißen, um unsere Leben zu retten.« (Kayitesi, in: Hatzfeld 2004a: 187). Dieses Wissen mag bei den Opfern eine noch viel größere Verunsicherung hervorgerufen haben. Das Trauma ist bei einigen Überlebenden dadurch möglicherweise noch verstärkt worden. Hier ist auch die Rolle der UNO interessant. Eine große Verunsicherung wird jedoch auch seitens der westlichen Bevölkerung vermutet. Diese entsendeten zunächst scheinbar sehr wenig Journalisten während des Völkermordes:

»Während des Völkermords an den Tutsi (Frühjahr 1994) waren ausländische Journalisten in Ruanda äußerst rar, doch sie kamen gleich in Schwärmen, um die Kolonnen der Hutu-Flüchtlinge bis zur Grenze des Kongo (Sommer 1994) zu begleiten. Dieses Ungleichgewicht der Berichterstattung, der Ausmarsch der Hutu-Flüchtlinge aus unklaren Beweggründen [wird hier deutlich, Anm. J. G.].« (Hatzfeld 2004a: 164).

Zum einen könnte es daran gelegen haben, dass die Situation deutlich unterschätzt wurde, da der Zeitraum sehr kurz war, in dem bis zu eine Million Menschen umgebracht wurden, und die Zeit somit scheinbar zu kurz war, um schnell handeln zu können. Dass der Zeitraum sehr kurz zum Einschätzen der Situation sei, wird zwar von den Überlebenden bemerkt, jedoch bei den Beobachtern stark kritisiert: »Im Fall von Ruanda hätten die Weißen aber nach ein paar Tagen

unbedingt wissen müssen, dass es sich nicht um die üblichen Massaker handelte, sondern um einen Völkermord, doch sie haben nicht gehandelt.« (Umubyeyi, in: Hatzfeld 2004a: 215). Zum anderen wird mangelndes Interesse an Ruandas Bevölkerung unterstellt, welches der Grund dafür sei, nicht eingeschritten zu sein. Die Augenzeugenberichte von den Überlebenden Felis Muhirwa und Berthe Mwanankabandi zeigen dieses sehr deutlich:

»Der Präsenz des französischen Militärs hat einen beispiellosen Medienrummel ausgelöst. Erst nachdem unerträgliche Bilder im Fernsehen und in der westlichen Presse gezeigt wurden, scheinen die reichen Länder sich entschlossen zu haben, in Rwanda zu intervenieren. Auf Druck der öffentlichen Meinung in ihren Ländern haben sie, wie durch Zauberei, die Mittel gefunden, die ihnen vor knapp drei Monaten so sehr fehlten.« (Muhirwa, in: Schürings 1994: 116).

»Ich verstehe nicht, warum die Weißen so lange zugeschaut haben, als man uns Tag für Tag mit dem Messer zu Leibe ging. Wenn Sie, der den Völkermord auf den Fernsehschirmen verfolgt hat, nicht wissen, warum die Weißen kein Zeichen der Missbilligung geäußert haben, wie soll ich das in meinem Versteck in den Sümpfen wissen? […] Ich bin mir nicht sicher, ob ich dem Mitleid eines Ausländers glauben soll oder es richtig verstehe.« (Mwanankabandi, in: Hatzfeld 2004a: 175).

Die Überlebenden haben auch die Journalisten und Kriegsfotografen bemerkt, die in der Zeit des Genozides im Land unterwegs waren und mit Hilfe von sprachlichen Medien und bildlichen Eindrücken, wie zum Beispiel Fotografien, ihre Sicht der Dinge darlegten. Jedoch bewerten diejenigen, die sich geäußert haben, diese Anwesenheit und Arbeit sehr unterschiedlich. Einige Überlebende äußerten sich beispielsweise sehr kritisch dazu, indem sie feststellten, dass »ausländische Fotografen, die – ohne sich selbst in Gefahr zu begeben – dabeistanden und fotografierten, wie man die Tutsi in den Straßen der Stadt tötete.« (Uwanyiligira, in: Hatzfeld 2004a: 155). Des Weiteren sagten einige: »Und ein paar Wochen später haben die Weißen Pressefotografen geschickt, um der ganzen Welt zu zeigen, wie man uns umgebracht hatte.« (Rwililiza, in: Hatzfeld 2004a: 103). Damit unterstellt sie dem Beobachter, dem Kriegsfotografen und Journalisten unterlassene Hilfeleistung.

Andere Überlebende bewerten die Anwesenheit der Journalisten völlig anders, indem sie sich äußern, dass durch deren Arbeit überhaupt Hilfe gekommen sei, da deren Sprach- und Ausdrucksvermögen und Art der Kommunikation dafür gesorgt habe, dass die Geschehnisse durch Medien verbreitet wurden. Einer der kritischsten Punkte ist der, dass nur geholfen werden würde, wenn das

Leid äußerst spektakulär sei. Damit wird möglicherweise dem Beobachter Zuhause Voyeurismus unterstellt:

»Allerdings kamen die Kameraleute des Fernsehens und die Journalisten und reisten durchs Land. Sie schauten hin, aber sie bemerkten nur die spektakulären Ereignisse, wenn ich das so sagen darf. Sie sahen die Züge der Hutu auf den Straßen des Kongo entlang ziehen und sie kommentierten: ›Schauen Sie, das sind die Opfer des Krieges, die dem Tod entfliehen.‹ Sie sahen die Truppen der RPF in die einzelnen Regionen einmarschieren und sie erklärten: ›Das sind Tutsi-Soldaten, die den Krieg zwischen den Ethnien gerade gewinnen und die Hutu verjagen.‹ Aber die Menschen, die sich im Schlamm der Sümpfe, in den Zwischendecken der Häuser oder auf dem Grund der Brunnenlöcher verbargen und wochenlang Gefangene ihrer Verstecke waren, die hatten niemanden, der um sie besorgt war.« (Umubyeyi, in: Hatzfeld 2004a: 213).

Die eigentlichen Opfer, welche die am meisten leiden würden, blieben unbemerkt in ihren Verstecken, zum Beispiel den Sümpfen und im Busch, verborgen. Das spricht einerseits für eine sehr große Distanz zu den Opfern (die noch am Leben waren) und andererseits eine große Nähe zum Leid (Leichen, spektakuläre Fälle), welches z. B. von den Opfern als voyeuristisch wahrgenommen wird. Das persönliche Leid der Opfer blieb dem Beobachter jedoch weitgehend verborgen und wird im mangelnden Interesse gedeutet, welches die unterlassene Hilfeleistung (aus Sicht der Überlebenden) seitens der Beobachter erklären würde. Hier wird die Wirkung der Beobachterrolle auf die Bevölkerung Ruandas deutlich: Die zum Teil unterschiedlichen Sichtweisen und teilweise sehr ähnliche Gefühle, deren Spektrum vom Sich-im-Stich-gelassen-fühlen bis hin zur Wut oder Resignation über den Status Ruandas reichte.

4.7 Die Rolle der Helfer in Ruanda

Die Rolle der Helfer ist eine relativ wenig erforschte Gruppe der Akteure des Genozids in Ruanda. Gemeint sind in diesem Unterkapitel nicht die Helfer der Täter (bzw. die Unterstützer von Tätern), es sei denn, die Rollen vermischen sich, wie bereits beschrieben, und der Helfer ist möglicherweise auch ein Täter. Es sind hier die Helfer gemeint, die aus beispielsweise humanitären Gründen und/oder aus (christlicher) Nächstenliebe handeln. Hierunter fallen zum einen die Institutionen, wie z. B. Ärzte ohne Grenzen, das Deutsche Rote Kreuz, die UN, NGO, die Kirchen, zum anderen auch Privatpersonen, wie z. B. Nachbarn, Freunde und Bekannte, zum Teil unabhängig von Institutionen und Organisationen. Die Rolle des Helfers im Genozid ist abzugrenzen von den reinen Beobach-

tern, denen häufig Untätigkeit oder Voyeurismus vorgeworfen wird, den Opfern, die auf der Flucht vor den Tätern sind und in einer Rolle gefangen scheinen und den Tätern, die Jagd auf die Opfer machen und diese vernichten wollen. Die Rolle des Helfers wird häufig heroisch dargestellt. Sie wird uneigennützig und aufopfernd präsentiert. Bei der Rolle des Helfers ist die Rollenanalyse weitaus schwieriger, da die Personen oftmals nicht mehr klar den Helfern oder einer anderen Rolle zuzuordnen sind. Die Situation der Gewaltform des Genozides darf nicht unterschätzt werden, da es im Genozid in Ruanda sehr viele Täter sowie auch Beobachter/Zuschauer gab. Die Hilfe im Zuge einer Institution ist noch eine andere, da hierbei immer im Fokus der Organisation gehandelt wird, was diese Art der Hilfe nicht herabsetzen soll, jedoch einen Unterschied zu Einzelpersonen darstellt, da die bewusste Entscheidung, in einer direkten Gefahrensituation zu helfen, bereits vorab durch die Organisation getroffen wurde.

Der wohl berühmteste unter den Helfern während des Genozids in Ruanda ist Paul Rusesabagina gewesen, der Leiter des Luxushotels Hôtel des Mille Collines war, und in der Zeit des Genozides 1268 Menschen durch seine Hilfe das Leben gerettet hat (Rusesabagina 2006). Rusesabagina hat, unter großen Gefahren für sein eigenes Leben, während des Genozides Menschen bei sich im Hotel versteckt, ihnen Lebensmittel gegeben und ihnen Schutz geboten. Paul Rusesabagina wurde für seine Dienste mit dem Immortal Chaplains Prize for Humanity (2000) ausgezeichnet, und ihm wurde die Presidential Medal of Freedom (2005) verliehen. Zudem wurde in einer Hollywoodproduktion durch Regisseur Terry George seine Geschichte unter dem Titel „Hotel Ruanda“ verfilmt. Rusesabagina wurde jedoch 2012 – Jahre nach dem Genozid – von Kritikerseite vorgeworfen, er hätte durch seine Tätigkeiten sehr davon profitiert und hätte viel Geld damit verdient, indem er von den Flüchtlingen, denen er Schutz geboten hatte, für die Benutzung der Zimmer und Lebensmittel, Geld genommen hätte (Evers/Knaup/Nyonge/et. al. 2012).

Heute geht die Forschung eher von den *Umständen* aus, aus denen die Getriebenen handeln würden, und nicht von einer möglicherweise altruistischen Haltung der Helfer. Es kann außerdem vorkommen, dass die Distanz zum Geschehen eine Rolle spielt, da die Helfer einer Organisation bspw. ein anderes Selbstverständnis zur Hilfeleistung aufgrund ihrer beruflichen Funktion haben könnten. Beispielweise sind Ärzte aufgrund des hippokratischen Eides dazu verpflichtet, Menschen zu helfen (z.B. in den Flüchtlingslagern), oder Pastoren aufgrund ihrer Religion zu Werten wie Nächstenliebe, Menschlichkeit und Fürsorge angehalten. Das heißt zwar nicht, dass es nicht auch Personen dieser Berufsrolle gibt, die sich nicht daranhalten, jedoch machen diese Wertvorstellungen und Normen einen großen Teil der Berufsrolle aus.

Wenn Menschen viele andere Personen in ihren Handlungen beobachten, kann es sein, dass sie gerade deshalb genauso handeln, bzw. das Verhalten der anderen ›in Ordnung‹ finden, da Menschen dazu neigen, sich konform zu verhalten. Die große Gefahr, vor der Menschen instinktiv flüchten wollen und die die Helfer oftmals bedroht, wenn sie dann eingreifen wollen, trifft auf Ruanda zu. Erwähnenswert ist sicher noch, dass Helfer häufig sehr schnell reagieren müssen und dieses Handeln unter Druck lähmt manche potentiellen Helfer so sehr, dass sie nicht mehr in der Lage sind, einzuschreiten. Die Rolle des Helfers wächst zudem ursprünglich aus der Rolle des Beobachters heraus, da die Menschen, die helfen, die Situation erst einmal beobachtet und eingeschätzt haben müssen, um für sich beurteilen zu können, ob Gerechtigkeit oder Unrecht besteht (und wenn es auch sehr schnell geschieht). Wenn sich potentielle Helfer bereits mit Thematiken der Gerechtigkeit und Werten vorab auseinandergesetzt haben, ist es möglicherweise so, dass sie besser dazu in der Lage sind, in Gefahrensituationen spontan hilfeleistend zu reagieren und zu handeln. Man kann sagen, dass die Ergebnisse der Forschung im Bereich der Zivilcourage und die damit verbundene Überzeugung, dass das Gerechtigkeitsempfinden der (potentiellen) Helfer eine entscheidende Rolle spielt, durchaus auf Ruanda übertragbar ist: Geholfen haben, wenn überhaupt, Menschen, die der festen Überzeugung waren, unabhängig von der Glaubensrichtung oder Institution, dass in den Monaten in Ruanda großes Unrecht geschehen ist.

Es gab sehr unterschiedliche Formen der Hilfe für die Opfer in Ruanda. Inwiefern diese Hilfe sinnvoll funktioniert hat, was die Helfer für Motive haben und was es für Schwierigkeiten mit der Hilfe gegeben hat, soll nun im Folgenden dargestellt werden. Wichtig ist es, zu verstehen, dass die Hilfe für die Opfer in Ruanda sehr eingeschränkt war, sodass es für die Täter möglich war, innerhalb von drei Monaten knapp eine Million Tutsi (und mit ihnen sympathisierende Hutu) zu töten. Die Rolle des Helfers scheint bei genauerer Betrachtung an andere Rollen gebunden: z. B. gibt es Beobachter, die Helfer geworden sind; Helfer, die zugleich Täter sind, und Opfer, die an anderer Stelle Helfer geworden sind etc.

5. ZWISCHENFAZIT

Der Punkt der mangelnden Wahrnehmung der versteckten Opfer durch die Beobachter wäre hier als interessant zu nennen, da erforscht werden müsste, ob eine Wahrnehmungsverzerrung vorliegen könnte, oder ob sich Kriegsfotografen und Journalisten tatsächlich nicht für die individuellen Opfer interessiert haben

könnten. Zusätzlich müsste geprüft werden, wie sich die jeweiligen Seiten eine angemessene Aufmerksamkeit vorstellen (denn das könnte sehr verschieden sein) und ob diese Art der Aufmerksamkeit womöglich in der Gefahrensituation gar nicht umsetzbar gewesen sein könnte. Das meint, dass die Opfer sich vor den Tätern versteckt haben und es mitunter für Berichterstatter schwierig gewesen sein könnte, diese zu finden und im nächsten Schritt dann, angemessen Kontakt aufzunehmen.

Dabei wäre die Sprache sehr wichtig, da sich auch hier die Frage stellt, welche angemessen wäre für das unvorstellbare Leid nach einem Genozid und welche Sprache der Aufklärung und Aufarbeitung gewählt werden müsste. Es ist wichtig, sich über die oftmals unbewussten und scheinbar unwichtigen Aspekte der Sprache Gedanken zu machen, auch über den großen Einfluss, welchen sie auf das Denken und Handeln nehmen kann, um zu verstehen, dass der Weg zur Hasssprache einen oftmals fließenden Prozess darstellt, welcher auch in den 8 Stufen des Genozids zu finden ist. Sowohl in der bereits dargestellten Stufe der Dehumanisierung, als auch in den Stufen Klassifizierung (zum Beispiel durch sprachliche Mittel), Symbolisierung (zum Beispiel durch Namensgebungen und Symbole), Polarisierung und Leugnung finden sich in Vielzahl Eigenschaften von Sprache, Gestik und Mimik wieder.

Die Sprache des Genozids entwickelt eine eigene Dynamik. Die Analyse kann zeigen, dass sie sich im Verlauf eines Genozids zunehmend radikalisiert, jedoch in den Anfängen schleichend, unterschwellig und im Verborgenen hält. Eine Herausforderung besteht folglich darin, die Aspekte der Sprache zu analysieren, richtig einzuschätzen und rechtzeitig Interventionskonzepte zu entwickeln.

6. KRITISCHE ANALYSE ZUR FORSCHUNG DER THEMATIK DER AUFKLÄRUNG UND PRÄVENTION IN RUANDA

Im Folgenden sollen einige Vorschläge zur Lösung und Prävention der Gewalt in Ruanda vorgestellt und analysiert werden. Wie stehen die Personengruppen folgenden Themenbereichen der Aufklärung gegenüber bzw. wie sind sie diesen gegenüber eingestellt? Das soll die folgende Darstellung aufzeigen (siehe Tabelle).

Im Zusammenhang mit der Prävention werden viele unterschiedliche Ansätze diskutiert. Bezüglich der Errichtung eines neuen politischen Systems lässt sich sagen, dass diese Idee nach einigen Überlegungen wieder verworfen werden kann: Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass diese Art der Umstrukturie-

rung alleine erfolgversprechend sein könnte. Demokratische Strukturen sind jedoch förderlich. Weiterhin könnte man das Konfliktpotential verringern und für die Wirtschaft Maßnahmen finden. Zudem sei dies mit großen Anstrengungen verbunden und ein längerer Prozess, geknüpft an große finanzielle Unterstützung. Es lässt sich vermutlich bejahen, dass Demokratien in Staaten auch keine Garantie sind, jedoch eine erst mal positive Entwicklung darstellen würden.

Ebenfalls genannte Aspekte zur Lösung wären zum einen die Nominierung eines geeigneten, für Menschenrechte einstehenden Justizministers und zum anderen Aufstellung einer nationalen Armee. Jedoch bleiben auch hier Unsicherheiten, z. B. ob der Gesprächsbereitschaft, Beobachtung und Kontrolle der Sicherheitskräfte und der Glaubwürdigkeit der Politik. Hier wären zwei Punkte hervorzuheben: Die schnelle Entsendung von Beobachtern und die Verfolgung von Tätern auf rechtsstaatlicher Grundlage. Der völlige Schuldenerlass wäre außerdem eine Idee, sowie der ruandischen Verwaltung Hilfe zu bieten, in Sachen Personal, Ausstattung und finanziellen Mitteln. Als ein weiterer Vorschlag zur Aufarbeitung und Aufklärung (sowie zur Lösung) wird immer wieder die Aufarbeitung durch die dörflichen Gacaca-Gerichte[9] genannt: Dieser Aspekt der Aufarbeitung wird sehr kontrovers diskutiert (Amnesty International 2012), da die beteiligten Personen – trotz Schulungen – Laienrichter waren und die rechtsstaatliche Grundlage dadurch nicht gewährleistet ist (vgl. Knust 2013). Dem entgegen zu setzen wäre der Aspekt, dass die Gefängnisse extrem überfüllt waren und die Verfahren somit sehr lange dauerten, bis hin, dass sie erst nach Jahren bearbeitet werden konnten. Es ging bei Gacaca primär um die Anerkennung der Schuld mit eventueller darauffolgender Schadensersatzzahlung.

Weiterhin wird oftmals der Aspekt der Bildung kontrovers diskutiert. Einerseits wird gesagt, dass Bildung nicht davor bewahren würde, dass es zu einem Völkermord kommt, da auch sehr gebildete Menschen zu den Tätern gezählt werden können. Andererseits wird die Bildung positiv hervorgehoben, um die Aufklärung der Menschen voran zu treiben und unter anderem als Präventionsmaßnahme für Gewalt angesehen. Hier kann der Aspekt der Beeinflussung von Menschen und wofür der Faktor Bildung eingesetzt wird genauer betrachtet werden. Unterschieden sind dahingehend der positiv eingesetzte Fall, dass Bildung für Aufklärung sorgen kann, sowie der Fall der negativ genutzten Bildung, wenn Menschen durch gebildete Personen leichter beeinflusst werden können. Es seien besonders die Intellektuellen, die den Genozid geplant und vorangetrieben hätten.

9 Siehe hierzu auch die Definition in der Fußnote im Abschn. 4.5.

Tabelle: Themenbereiche der Aufklärung

Aufklärung	**Rolle I**	**Rolle II**	**Rolle III**	**Rolle IV**
Themen	**Täter**	**Opfer**	**Beobachter**	**Helfer**
Aufarbeitung	eher nicht, bis verhalten	Wahrheit finden	Versöhnungskultur schaffen (Politik)	Wahrheit finden, Gerechtigkeit
Erinnerungskultur	wollen vergessen	wollen (meistens) erinnern	erinnern, jedoch nicht an eigenem Versagen	erinnern
Angst	vor Strafe, vor Ruin	vor Tätern, vor Zukunft, vor erneutem Genozid	vor erneutem Genozid	vor erneutem Genozid
Schuldgefühle	unterschiedlich, aus Sicht Außenstehender zu wenig	als einzig Überlebende	nicht eingegriffen zu haben	hätten mehr helfen können
Strafe	Hoffnung auf Freiheit	keine Strafe hilft	muss angemessen sein, Rechtsgültigkeit	muss angemessen sein, Rechtsgültigkeit
Bildung	hilft nicht	hilft nicht	unterschiedlich	hilft nicht
Wahrheit	wird oft verschleiert	möchten sie erfahren	ans Licht bringen	soll ans Licht gebracht werden
Zukunft	in Ruhe und Frieden	zerstört	offen	offen
Wirtschaft	wollen in altes Leben zurück	offen	Stabilität, Unterstützung, Armutsbekämpfung	Stabilität
Politik	offen	offen	Sicherheit und Stabilität	Sicherheit und Stabilität
Sozialisation	Opfer, geprägt durch Autoritäten	Zugehörigkeit, Schicksal	Kolonialismus, Interessen, Kultur	Autoritäten, Interessen
Sport/ Kultur	offen	offen	fördernd	fördernd

Quelle: eigene Darstellung.

Ein weiterer Lösungsansatz zur Aufarbeitung und Prävention ist die Planung und Entstehung von Gedenkstätten. Es soll dem Vergessen entgegenwirken und vor weiteren Gewalttaten mahnen. Gedenkstätten können zur Verarbeitung von Trauer dienlich sein sowie spätere Generationen aufklären und zudem ausländischen Besuchern die Folgen des Genozides aufzeigen. Letzterer Aspekt wird jedoch auch kritisch angesehen, da die Gedenkstätten möglicherweise nur aufgrund ihrer Außenwirkung errichtet werden, was *Rollenerwartungen*, die dahinter im Verborgenen stehen könnten, aufzeigen kann. Das Bild, welches Ruanda möglicherweise nach Außen darstellen möchte, könnte das eines modernen ›Vorzeigestaates‹ sein. Es bleibt auch hier der Vorwurf der ›geforderten Versöhnung‹ statt der selbst von der Gemeinschaft gewünschten und verinnerlichten Vergebung.

Gott und die Kirche werden von Menschen, sowohl von Tätern als auch von Opfern, aus Ruanda häufig in Zusammenhang mit Verarbeitung und Versöhnung erwähnt. Daher soll der Faktor hier in Zusammenhang mit der Aufklärung und als potenzielle Lösung nicht unerwähnt bleiben. Die Einheimischen sind häufig sehr gläubig, wobei sich feststellen ließ, dass einige Täter sowie auch Opfer erst nach dem Genozid den Glauben für sich entdeckt haben. Das mag dahingehende Gründe haben, dass der Glaube möglicherweise vielen Traumatisierten Halt und Kraft geben kann. Gott wird zudem von manchen Beteiligten als Erklärung für den Genozid (als sogenannte Bestrafung) zu Hilfe genommen. Häufiger jedoch ist der Aspekt der Aufarbeitung damit in Verbindung zu bringen. Manche Überlebende haben andererseits auch große Schwierigkeiten mit den Gotteshäusern, die zum Teil heute Gedenkstätten sind, da in ihnen in Zeiten des Genozides tausende Schutzsuchende ermordet wurden. Das wiederum hat bei vielen Überlebenden das Sicherheitsmotiv schwer erschüttert.

Ein weiterer Ansatz ist für manche Überlebende, Gespräche zu führen, statt ins Schweigen zu verfallen. Das kann helfen, das Erlebte zu verarbeiten. Jedoch hat sich gezeigt, dass die Geschehnisse in den Erzählungen und Darstellungen im Laufe der Jahre Veränderungen unterworfen sind, was an Traumata, Gedächtnis und unterschiedlichen Rollen liegen könnte.

Ein besonders häufig genannter Punkt von überlebenden Opfern ist das Thema der Gerechtigkeit. So sagen einige Überlebende, dass zum einen den Opfern, die ermordet wurden, Gerechtigkeit widerfahren soll, zum anderen den Überlebenden, die das Leid erleben mussten, ebenso Gerechtigkeit widerfahren soll. Außerdem sei eine restlose Aufklärung der Ereignisse unabdingbar. Die damit verbundene gesellschaftliche Anerkennung der Schuld der Täter und deren Bestrafung ist für viele Opfer besonders wichtig. Zudem sind die Aufarbeitung und das Begreifen der Traumata von großer Wichtigkeit.

Weiteres wichtiges Argument für den Bereich der Aufarbeitung wäre das der Meinungsfreiheit, jedoch im Sinne der Menschenrechte und keine einseitige, manipulative Berichterstattung (Buckley-Zistel 2011: 13). Dabei wäre erneut die Bildung zu nennen, sowie das Recht auf Information, freie Meinungsäußerung (Kritik) und keine Propaganda durch Medien zu fördern. Zudem ist die Rolle der Beobachter als Lösung unabdingbar. Zum einen, um die Sicherheit und Kontrolle (im positiven Sinne) zu gewährleisten. Zum anderen macht die Rolle der Beobachter einen Teil der Bildung aus, indem beispielsweise der Journalismus und die Fotografen Missstände angemessen dokumentieren und aufdecken können. Die qualitativ hochwertigen Informationen können ebenso einen wichtigen Beitrag für die Versöhnung leisten. Der Bereich der Versöhnung wird in Ruanda häufig propagiert, was im folgenden Abschnitt näher betrachtet wird. Auch, welche Chancen und Herausforderungen dieser Bereich mit sich bringen kann.

7. VERSÖHNUNG: FAKTOREN, DIE BEGÜNSTIGEND ODER HEMMEND WIRKEN KÖNNEN

Der Bereich der Versöhnung soll nun an dieser Stelle genauer betrachtet werden. Die Frage ist, welche Aspekte von Forschern und von Überlebenden zu der Thematik genannt werden und welche Faktoren für eine Versöhnung begünstigend oder hemmend wirken können, und in welchen Bereichen dies kritisch anzusehen ist.

Besonders hervorzuheben wären zum einen der Aspekt des Findens und Aufdeckung der Wahrheit; zum anderen die Aufklärung der Fakten, was wirklich passiert ist. Weiterhin ist die Anerkennung durch die Gesellschaft für das geschehene Unrecht besonders wichtig, da somit offiziell Recht und Unrecht definiert und gelebt wird. Eine mangelnde Akzeptanz sowie eine mögliche Identifizierung mit den Tätern können Gefühle der Schutzlosigkeit und Verlassenheit hervorrufen. Die Bestrafung der Täter bildet hierbei die wichtige Grundlage. Ein weiterer Faktor für die Versöhnung ist die Entschädigung der Opfer. Der Aspekt der Erinnerung ist ebenso besonders hervorzuheben, um Versöhnung zu fördern. So wurden beispielsweise mehrere Gedenkstätten eröffnet sowie die jährliche, nationale Trauerwoche und Gedenktage eingeführt. Der nationale Gedenktag ist der 4. Juli (»Tag der Befreiung«). Außerdem gibt es eine nationale Trauerwoche im April. Das so genannte »Versöhnungspostulat«, welches von der Regierung Ruandas und weiteren verschiedenen Seiten ständig propagiert wird, soll hier auch genannt werden, wobei die Frage bleibt, ob und inwiefern es ein begünstigender Faktor für die Versöhnung an sich darstellt. »Kein Tag vergeht, an dem

dieses Postulat nicht medial verbreitet, politisch beschworen oder zivilgesellschaftlich eingefordert wird« (Hankel, in: Buckley-Zistel 2011: 178).

Einige Überlebende denken hingegen, dass sich der Faktor der Zeit begünstigend auf eine normalisierende, versöhnende Gesellschaft auswirken könnte. Wenn die Täter zudem um Verzeihung *bitten* würden, könnte dies die Versöhnung ebenso voranbringen. Der Fokus liegt hierbei auf dem Wort »bitten«, da von Tätern allzu oft Vergebung *gefordert* wird, wie aktuelle Beispiel immer wieder zeigen. Der gegenseitige Respekt voreinander ist ein weiterer Faktor, der von Überlebenden zum Thema Versöhnung genannt wird und welcher diese fördern könnte.

Der Wunsch nach einem friedlichen Zusammenleben ist häufig vorhanden, jedoch ist die Frage da, ob auch der Wunsch nach Versöhnung existent und damit gleichzusetzen ist. Es ist wichtig, den Überlegenden zuzuhören, aber man muss auch die anderen anhören, um die Situation genau zu kennen. Das gegenseitige Zuhören könnte also ein weiterer begünstigender Faktor für die Versöhnung sein. Interessant wird es wie gesagt, wenn Täter ihre Opfer nicht um Versöhnung oder Verzeihung bitten, sondern dieses *einfordern*. Dadurch wird sich über die Faktoren der »Zeit«, des »Um-Verzeihung-Bittens«, des »gegenseitigen Respekts« und des »gegenseitigen Zuhörens« hinweggesetzt (Nyiransabimana, in: Hatzfeld 2004a: 137; Rwililiza, in: Hatzfeld 2004a: 96, 106 f.).

Ein besonders auffälliges Beispiel ist das des liberianischen Warlords Joshua Milton Blahyis (»Butt Naked«), der in seiner Heimat zwischen 1989 und 2003 nach eigenen Angaben über 20 000 Menschen ermordet hat und anschließend zu einem »Priester« geworden ist und nun Vergebung einfordert (vgl. Stock 2013: S. 56–60). Damit arbeitet er zudem (unbewusst?) mit den Formen der sozialen Beeinflussung: Reziprozität, soziale Bewährtheit, Autorität und Commitment und Konsistenz (vgl. hierzu Cialdini 2010). Es fällt schwer, sich vorzustellen, welche Qualen die Opfer empfinden mussten, wenn ihr ehemaliger Peiniger sie täglich aufsucht und Vergebung einfordert.

Das zukunftsorientierte Denken und Handeln ist ein weiterer Punkt, der viele Überlebende, aber auch die Forscher beschäftigt. Oftmals hängt das Verzeihen mit dem Aspekt des zukunftsorientierten Denkens zusammen und bildet die Basis, um weiterhin leben zu können, bzw. sich wieder eine Existenz aufbauen zu können. Die Frage nach dem Warum mag somit nicht beantwortet werden können, jedoch finden viele Überlebende Trost im Verzeihen. Das gesamte Leben mit der Frage nach dem Warum zu verbringen, empfinden viele Überlebende als Belastung. Das Schweigen als solches bietet einen Gegensatz zu dem Erinnern und somit auch zum Thema der Aufklärung, wird aber an dieser Stelle ebenso erwähnt, da viele Überlebende diesen Faktor ansprechen. Dies bildet eine

absolut kontroverse Meinung als Lösung, jedoch ist es sehr fragwürdig, ob durch Schweigen eine Versöhnung und Aufklärung bis hin zur Verhinderung weiterer Gewalttaten erreicht werden kann und das Schweigen nicht nur ein Symptom der Traumata Überlebender darstellt. Die Täter sind oftmals aus anderen Gründen am Schweigen interessiert.

Die Vergebung, auch der westlichen Welt gegenüber, spielt ebenfalls eine Rolle beim Thema Versöhnung. Die Schuldfrage wurde seitens der Regierung Ruandas, aber auch seitens Überlebender oftmals external gesucht. An dieser Stelle soll der Faktor der Gerechtigkeit angeführt werden. Dieser könnte eine Versöhnung bezüglich aller Rollen miteinander herbeiführen, ist jedoch schwierig umzusetzen, weil jedes Individuum eine andere Vorstellung davon hat, was gerecht ist. In Ruanda gibt es unterstützend dazu unterschiedliche Programme für Sport, um Versöhnung zwischen den Menschen zu fördern. Es bleibt die Frage, inwiefern diese genannten Faktoren eine Versöhnung begünstigen oder erfüllen können. Besonders schwierig ist es, eine dauerhafte Versöhnung zu erreichen, wenn die Motivation dafür rein externaler Art ist, wie durch das Versöhnungspostulat verbreitet wird. Daher soll an nächster Stelle untersucht werden, wo Gefahren liegen könnten, wenn eine Versöhnung nicht stattfinden sollte bzw. scheitert, oder aber wo Gefahren für erneute Gewalt in Ruanda liegen könnten. Zudem besitzen die Täter oftmals kein angemessenes Reflexionsvermögen bezüglich der Aufrichtigkeit und Vergebung.

Hinzu kommt das völlig unterschiedliche Verständnis zum Begriff der Versöhnung: Während sich die meisten Opfer damit schwertun, bis dahingehend, dass sie nicht vergeben können, bedeutet für viele Täter die Vergebung und Versöhnung, dass man am besten vergessen sollte, »zur guten alten Zeit« zurückkehren sollte und in Freiheit entlassen werden müsste, um zu zeigen, dass man eigentlich ein guter Mensch sei. Für die Opfer hingegen ist es unmöglich, nachvollziehen zu können, warum es zu dem Genozid gekommen ist und die Beweggründe der Täter zu verstehen (vgl. Hatzfeld 2004b: 211).

8. GEFAHREN DER ERNEUTEN ENTSTEHUNG VON GEWALT UND ANWENDUNGSMÖGLICHKEITEN UND EMPFEHLUNGEN DES VIER-ROLLEN-MODELLS

Mangelnde Aufarbeitung des Vergangenen kann dazu führen, dass sich Gewalt wiederholt. Wie in den vorherigen Abschnitten erwähnt, gibt es mehrere Aspekte, die Versöhnung, Aufklärung und Prävention fördern können.

Die Täter dauerhaft wegzusperren, wie oftmals gefordert – besonders ohne vorherige Aufklärung des Genozides – ist alleine keine Lösung. Das unverarbeitete Trauma bleibt somit weiterhin bestehen und bildet somit ebenso eine große Gefahr. Die Thematik, inklusive der Auswirkungen für alle verschiedenen Rollen, wurde bereits thematisiert. Das Schweigen kommt häufig hinzu und ist ebenfalls als Gefahr anzusehen. Das Schweigen betrifft selbst unschuldige Menschen. Hinzu kommt, dass die Opfer in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Tätern leben müssen. Ein wichtiger Faktor der Gefahren – ebenfalls aus dem Bereich der Traumata – ist die damit verbundene »Angst« (Niederland 1980: 230; Klingberg 2011: 146) der überlebenden Opfer in Ruanda. Das Misstrauen zwischen den Menschen in Ruanda scheint zudem ein großes Problem zu sein. Die Gefahr besteht dahingehend, dass die Stabilität des Landes noch weiter darunter leiden könnte, wenn Menschen sich nicht mehr vertrauen und keine Bindungen mehr aufbauen und eingehen können. Es verbleibt ein dauerhafter, unterschwelliger »Schwelbrand« im Land, in den Köpfen der Menschen, der Gesellschaft (vgl. Uwanyiligira, in: Hatzfeld 2004a: 159)[10], und dies könnte wiederum zu Konflikten führen.

Der zu Beginn des Abschnitts der Aufklärung erwähnte Aspekt des multikausalen Zusammenhangs kann hier ebenfalls als Gefahr genannt werden. Die Gefahr besteht dahingehend, dass keine einzelne Ursache eindeutig ausgemacht werden kann und daher Konflikte möglicherweise (in den Anfängen) nicht erkannt werden. Zudem kann dieser Zustand ergänzend wieder zum Argument der Instabilität zurückgeführt werden. Außerdem wäre eine weitere Gefahr, dass despotische Autoritäten die Macht erhalten und von den Menschen möglicherweise idealisiert werden. Die Hauptgefahr in Ruanda wird die sein, dass möglicherweise der Vernichtungsgedanke bestehen geblieben ist. Das wäre noch ein Argument mehr FÜR Aufklärung und Bildung und GEGEN das Argument des Vergessens.

Abschließend lässt sich an dieser Stelle nochmalig das Vier-Rollen-Modell aufzeigen, da die Vorteile anhand der Gewalt in Ruanda deutlich geworden sind. Es erlaubt zum einen die Betrachtung der unterschiedlichen Perspektiven, den Wechsel der Rollen und zum anderen sind die Beteiligten nicht festgelegt. Die Personen und Personengruppen können unterschiedliche Ansichten haben und sollten daher nicht nur im Kollektiv gesehen werden, sondern müssen auch als Individuen betrachtet werden, die unterschiedlichen Bedürfnisse, Einstellungen,

10 »Der Völkermord wird sich in den Köpfen nicht verflüchtigen.« (Uwanyiligira, in: Hatzfeld 2004a: 159).

Motive, Sozialisationen, kulturelle Hintergründe, Zukunftsvorstellungen und Bildungsstände haben (können).

Das Thema Bildung kommt im Zusammenhang mit Gewalttaten immer wieder zur Sprache. Menschen, die Bildung fordern, tun dies, weil der Einzelne in der Lage sein soll, sich das Wissen anzueignen, das nötig ist, um Dinge selbständig verstehen und beurteilen zu können. Des Weiteren sollen Menschen in der Lage sein, eigenverantwortlich vernünftig zu handeln, um letzten Endes eine tolerantere und friedliche Gesellschaft zu ermöglichen, was den Faktor der Versöhnung beinhalten kann. Das bedeutet, dass unterschiedliche Faktoren begünstigend auf Bildung wirken können, wie z. B. Emanzipation von Bevormundung, auch – und gerade – durch den Staat und durch religiöse Vertreter, Freiheit für Meinung und Geist (Meinungsfreiheit), freie Berichterstattung (Pressefreiheit), Rechtsstaatlichkeit, Partizipation, Demokratie, Gewaltenteilung und die freie Marktwirtschaft.

Für die Zukunft sollten laut Stanton (1998) zur Vermeidung von Genoziden allgemeine Präventionsmaßnahmen gelten: So führt er ein sogenanntes Frühwarnsystem an, welches schnell und in den Anfängen mögliche Tendenzen in gesellschaftlichen Prozessen zu Genoziden zu erkennen erlaubt. Unabdingbar seien hierbei schnelle Reaktionen auf z. B. verhärtete Fronten, Diffamierungen, Klassifizierungen von Personengruppen, Dehumanisierung etc., die es ermöglichen, diese Entwicklungen möglichst in den Anfängen zu stoppen. Des Weiteren seien Gerichte (um Straftäter zur Verantwortung zu ziehen) absolut notwendig sowie grundsätzlich ein politischer Wille, diese Gewaltprävention zu verankern, die Verantwortlichkeiten bestimmter Personen, Organisationen und des Staates festzulegen sowie die Aufarbeitung voranzutreiben und bereits geschehenes Unrecht anzuerkennen.

Es ist vielfach diskutiert worden, ob im Fall Ruandas die kriminalrechtliche Verfolgung von Tätern faktisch versagt hat und das juristische Verfahren praktisch unmöglich geworden ist, weil so viele Menschen mehr oder minder in den Genozid verwirklicht waren, mit der Folge, dass die Gefängnisse überfüllt, Menschenrechte auch für Gefangene somit nicht mehr hundertprozentig erfüllt waren (Haftbedingungen) sowie nicht alle Täter verurteilt wurden. Die Einführung von Gacaca (Dorfgerichte) sollte den Täter-Opfer-Ausgleich/Wiedergutmachung daraufhin fördern. Die These des Versagens der Justiz trifft nur bedingt zu, zumal der Aufarbeitungs- und Versöhnungsprozess immer noch nicht abgeschlossen ist. Der Prozess der Vergangenheitsbewältigung bleibt damit für die Zukunft Ruandas wichtig, gerade weil es dabei viele Kontroversen über den richtigen Umgang mit der Vergangenheit gibt.

Ruanda ist auch 20 Jahre nach dem Genozid auf der Suche nach Versöhnung. Auch wenn Versöhnung und Vergebung von manchen Individuen und politischen Vertretungen gefördert, gewünscht und teilweise sogar gefordert wird, ist sie dennoch nicht abgeschlossen. Die Frage wird daher sein, wie Genozide in Zukunft verhindert werden können und nicht ausschließlich, ob Versöhnung sowie Aufarbeitung vollendet sein werden.

LITERATUR

Amnesty International (2012): Amnesty Report 2012 Ruanda, in: amnesty.de; http://www.amnesty.de/jahresbericht/2012/ruanda?destination=node%2F3002 (23.05.2012).

Benz, Wolfgang (Hrsg.) (2010): *Vorurteil und Genozid. Ideologische Prämissen des Völkermordes*, Wien; Köln; Weimar 2010.

Buckley-Zistel, Susanne (2011): Einleitung: Nach Krieg, Gewalt und Repression, in: Buckley-Zistel, Susanne/Kater, Thomas (Hrsg.): *Nach Krieg, Gewalt und Repression. Vom schwierigen Umgang mit der Vergangenheit*, Baden-Baden 2011 (AFK-Friedensschriften, Bd. 36. Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung), S. 7–20.

Cialdini, Robert B. (2010): *Die Psychologie des Überzeugens. Ein Lehrbuch für alle, die ihren Mitmenschen und sich selbst auf die Schliche kommen wollen [Influence: Science and Practice, 2009]*, 6., vollständig überarb. u. erg. Aufl., nach der 5. Aufl. der Orig.-Ausg. übers. aus dem Amerikan. von Matthias Wengenroth (1. Aufl. 1997), Bern 2010.

Dallaire, Roméo (2007): *Handschlag mit dem Teufel. Die Mitschuld der Weltgemeinschaft am Völkermord in Ruanda* [zuerst 2003], unter Mitarbeit von Brent Beardsley, aus dem Engl. übers. von Andreas Simon dos Santos, mit einem Nachw. von Dominic Johnson, 2. Aufl. (1. Aufl. 2005), Frankfurt a.M. 2007.

Elias, Norbert (1969): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2. Bde. 1. Bd.: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 2. Bd.: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, 15. Aufl. (1. Aufl. 1969), Frankfurt a.M. 1990 (stw, Bd. 158/59).

Elias, Norbert (1980): Zivilisation und Gewalt, in: *Lebenswelt und Soziale Probleme – Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980,* hrsg. von Joachim Matthes, i. A. der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, New York 1981.

Evers, Marco/Knaup, Horand/Nyonge, Yoleta et al. (2012): *[Ruanda:] Drinks für die Mörder* [Bericht über Paul Rusesabagina]. In: *DER SPIEGEL*, Nr. 6 (2012), S. 88–89.

Gacaca Community Justice (2008): About Gacaca Community Courts. URL: http://gacaca.rw/about (abgerufen am 28.05.2018)

Goffman, Erving (1969): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, R. Piper & Co. Verlag, München 1969.

Groß, Johanna (2014): *Weiterentwicklung der soziologischen und psychologischen Gewaltforschung am Beispiel des Genozids in Ruanda: Täter-Opfer-Beobachter-Helfer-Perspektive. Vier-Rollen-Modell*, zugl. Hannover, Univ., Diss. 2013, Hamburg 2014.

Hankel, Gerd (2011): Die Gacaca-Justiz in Ruanda – ein kritischer Rückblick, in: Buckley-Zistel, Susanne/Kater,Thomas: *Nach Krieg, Gewalt und Repression. Vom schwierigen Umgang mit der Vergangenheit*, Baden-Baden 2011 (AFK-Friedensschriften, Bd. 36. Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung), S. 167–184.

Hatzfeld, Jean (2004a): *Nur das nackte Leben. Berichte aus den Sümpfen Ruandas [Dans le Nu de la Vie. Recits des Marais Rwandais, Éditions du Seuil, 2000]*, übers. von Karl-Udo Bigott, Gießen 2004, darin: Erlebnisberichte von:

Kayitesi, Claudine, 21 Jahre, Bäuerin, Hügel von Tugarama (Kanzenze), S. 181–190.

Mukamanzi, Angélique, 25 Jahre, Bäuerin, Hügel von Rwankeli (Musenyi), S. 75–82.

Mwanankabandi, Berthe, 20 Jahre, Bäuerin, Hügel von Rugarama (Kanzenze), S. 167–175.

Nyiransabimana, Christine, 22 Jahre, Bäuerin. Hügel von Maranyundo, S. 127–137,

Rwililiza, Innocent, 38 Jahre, Lehrer, Stadt Nyamata, S. 87–108,

Umubyeyi, Sylvie, 34 Jahre, Sozialarbeiterin, Nyamata, Gatare, S. 197–218.

Uwanyiligira, Edith, 34 Jahre, Lehrerin u. Wirtschafterin einer Schule, Nyamata Gatare, S. 151–161.

Hatzfeld, Jean: Zwischendurch eine Klarstellung, S. 163–166.

Hatzfeld, Jean (2004b): *Zeit der Macheten. Gespräche mit den Tätern des Völkermordes in Ruanda. [Une Saison de Machettes, Éditions du Seuil, 2003]*, übers. aus dem Franz. von Karl-Udo Bigott, mit einem Nachw. v. Hans-Jürgen Wirth, Gießen 2004.

Hoering, Uwe (1997): *Zuflucht für Völkermörder*, in: Hoering, Uwe (Hrsg.): *Zum Beispiel Hutu & Tutsi. Der Völkermord hätte verhindert werden kön-*

nen, Lamuv Verlag, Göttingen 1997 (= Lamuv Taschenbuch, Bd. 214), S. 74–75.

Honke, Gudrun/Servaes, Sylvia (1994): Vom Stammeskrieg zum Völkermord, in: Schürings, Hildegard (Hrsg.): *Ein Volk verläßt sein Land. Krieg und Völkermord in Ruanda*, Köln 1994, S. 229–238.

Johnson, Dominic (1997): Hetzmedien, in: Hoering, Uwe (Hrsg.): *Zum Beispiel Hutu & Tutsi. Der Völkermord hätte verhindert werden können*, Göttingen 1997 (= Lamuv Taschenbuch, Bd. 214), S. 39–41.

Klingberg, Insa (2011): *Psychische Folgen von Kriegen bei ZivilistInnen*, Belm-Vehrte/Osnabrück.

Knust, Nandor (2013): *Strafrecht und Gacaca. Entwicklung eines pluralistischen Rechtsmodells am Beispiel des ruandischen Völkermordes,* zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 2011, Berlin.

Meibauer, Jörg (2013): Hassrede – von der Sprache zur Politik, in: Meibauer, Jörg (Hrsg.): *Hassrede – Hate Speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion*, Gießener Elektronische Bibliothek, S. 1–16.

Melvern, Linda (2009): *A People Betrayed. The Role of the West in Rwanda's Genocide*, New updated edition, London/New York.

Milgram, Stanley (2012 [1974]): *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*, übers. von Roland Fleissner, 17. Aufl. (1. Aufl. 1974), Reinbek bei Hamburg.

Mitscherlich, Alexander/Mitscherlich, Margarete (1968): *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München.

Muhirwa, Felis (1994): Wie Rwanda helfen? [Flucht aus der Heimat – Berichte von Augenzeugen], in: Schürings, Hildegard (Hrsg.): *Ein Volk verläßt sein Land. Krieg und Völkermord in Ruanda*, Köln, S. 115–117 [entnommen aus: Jeune Afrique, No 1753/1754, 11–24 August 1994].

Niederland, William G. (1980): *Folgen der Verfolgung: Das Überlebenden-Syndrom. Seelenmord*, Frankfurt a.M.

Rau, Milo (2013): *Hate Radio*, Verbrecher Verlag, Berlin.

Rusesabagina, Paul (2006): *Ein gewöhnlicher Mensch. Die wahre Geschichte hinter ›Hotel Ruanda‹*, Übers. aus dem Amerikan. von Hainer Kober, Berlin Verl., Berlin.

Schürings, Hildegard (1994a): Den Toten ihre Würde, den Lebenden ihre Hoffnung wiedergeben, in: Dies. (Hrsg.): *Ein Volk verläßt sein Land. Krieg und Völkermord in Ruanda*, Köln, S. 7–11.

Schürings, Hildegard (1994b): Worte, die töten, in: Dies. (Hrsg.): *Ein Volk verläßt sein Land. Krieg und Völkermord in Ruanda*, Köln, S. 53–55.

Semujanga, Josias (2004): Von Propagandaerzählungen und Jagderzählungen im Genozid in Ruanda, in: *Zeitschrift für Genozidforschung. Strukturen, Folgen, Gegenwart kollektiver Gewalt*, 5. Jg. (2004) H. 1 (Wilhelm Fink Verl.; Ferdinand Schöningh), S. 8–39.

Stanton, Gregory H. (2004a): Could the Rwandan Genocide Have Been Prevented?, in: Schaller, Dominik J./Boyadjian, Rupen/Berg, Vivianne et al. (Hrsg.): *Enteignet – Vertrieben – Ermordet. Beiträge zur Genozidforschung*, Zürich, S. 437–457.

Stanton, Gregory H. (2004b): Genozidforschung: Begriffe und Debatten, in: Schaller, Dominik J./Boyadjian, Rupen/Berg, Vivianne et al. (Hrsg.): *Enteignet – Vertrieben – Ermordet. Beiträge zur Genozidforschung*, Zürich.

Stanton, Gregory H. (1998): The 8 Stages of Genocide, in: *Genocide Watch (The International Alliance to End Genocide)*; http://www.genocidewatch.org/aboutgenocide/8stagesofgenocide.html – Originally presented as a briefingpaper at the US State Department in 1996, 1998; http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf (Download am 28.07.2017).

Stanton, Gregory H. (2007): Wie wir Genozid verhindern können. Der Aufbau einer Internationalen Kampagne zur Beendigung von Genoziden, in: Radkau, Verena/Fuchs, Eduard/Lutz, Thomas (Hrsg.): *Genozide und staatliche Gewaltverbrechen im 20. Jahrhundert*, 2007, S. 29–39.

Stock, Jonathan (2013): Sühne [Kriegsverbrecher: Der liberianische Worlord Butt Naked mordete jahrelang. Dann wurde er Priester], in: *Der Spiegel*, Nr. 44, S. 56–60.

Uwizeyimana, Faïna (1994): Wenn ich gewusst hätte! [Flucht aus der Heimat – Berichte von Augenzeugen], in: Schürings, Hildegard (Hrsg.): *Ein Volk verläßt sein Land. Krieg und Völkermord in Ruanda*, Köln, S. 59–68.

Wagner, Michele D. (1997): Schlichtung durch ›Gacaca‹, in: Hoering, Uwe (Hrsg.): *Zum Beispiel Hutu & Tutsi. Der Völkermord hätte verhindert werden können*, Göttingen (Lamuv Taschenbuch, Bd. 214), S. 76–80.

Welzer, Harald (2005): *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, 2. Aufl., unter Mitarb. v. Michaela Christ, Frankfurt a.M.

Zimbardo, Philip G. (1995): Psychologie, 6., aktual. Aufl., übers. aus dem Amerik. von Barbara Keller, Berlin/Heidelberg/New York.

Zimbardo, Philip G./Gerrig, Richard J. (2008): *Psychologie*, 18., aktual. Aufl., übers. aus dem Amerik. von Ralf Graf, Dagmar Mallet, Markus Nagler und Brigitte Ricker, dt. Bearb. von Ralf Graf, mit über 430 Abb., München/Boston/San Francisco u.a.

Was kommt vor der Versöhnung?

Zum Stand im Osten Deutschlands 26 Jahre nach der Deutschen Einheit

BIRGIT NEUMANN-BECKER

1. AUFARBEITUNG DER KOMMUNISTISCHEN DIKTATUR IM OSTEN DEUTSCHLANDS

»Nach der Gewalt ist alles anders, weil sich die Bedingungen verändert haben, unter denen Menschen einander begegnen können, und alle Beteiligten wissen, dass es so ist. Für den Täter ist es das Gefühl der Allmacht, das er empfindet, wenn er den Willen und den Körper anderer bricht, für das Opfer ist es das Gefühl absoluter Ohnmacht. Gewalt zerstört Vertrauen, und die Überlebenden werden gekennzeichnet sein von der Gewalt, für immer wird sich die Gewalterfahrung in ihrer Erinnerung festsetzen und ihr Handeln beherrschen, vor allem dann, wenn Täter Opfern vorschreiben, wie sie sich an die erlittene Gewalt zu erinnern haben. Physische kann in psychische Gewalt umschlagen, wenn wenige viele dazu bringen können, sich ihnen nicht nur zu unterwerfen, sondern sie zu preisen. In der stalinistischen Sowjetunion wurden Menschen gezwungen, sich von ihren ermordeten Angehörigen nicht nur zu distanzieren, sondern die Macht dafür zu loben, sie aus der Welt geschafft zu haben. In allen kommunistischen Diktaturen mussten die Untertanen an Wahlen teilnehmen, die nichts zur Wahl stellten, und Tag für Tag als Wahrheit aufführen, was für jedermann als Lüge erkennbar war. Nirgendwo ist die Macht dort größer, wo Menschen unter Schmerzen tun, was Sie nicht wollen, weil sie den Gewaltraum nicht verlassen können« (Baberowski 2015: 37 f.).

Jörg Baberowski Professor für Geschichte Osteuropas an der Berliner Humboldt-Universität beschreibt die von alltäglicher Gewalt durchwirkte Alltagskultur einstiger sozialistischer und kommunistischer Diktaturen in Mittel- und Ost-

europa. Die strukturelle Gewalt, der alle in Schulen, im Arbeitsleben, beim Wehrdienst und im öffentlichen Leben unterworfen waren, konnte schnell in Repression gegen die eigene Person umschlagen, wenn jemand Widerspruch äußerte und sich oppositionell verhielt.

Gewalt wurde ausgeübt durch Denkverbote, durch Zensur, durch Unterdrückung von offenen Diskussionen und Meinungsäußerungen, durch das Verbot, Parteien und Organisationen zu gründen oder den Zwang, politische Losungen zur Preisung des Sozialismus an verrottete Hauswände zu hängen. Gewalt wurde auch ausgeübt durch das verordnete Schweigen über verschwundene Angehörige in den Kellern der NKWD oder im GULAG, über die Toten am Eisernen Vorhang nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Mittel- und Osteuropa, durch das mit Strafe bewehrte Schweigen über die Menschenrechtsverletzungen im Strafvollzug der DDR, über die Freiheitsberaubung in Jugendwerkhöfen etc.

Vor der Versöhnung kommt die Wahrheit. Bis heute ist es schwer, diese Wahrheiten auszusprechen, die teilweise 27 und teilweise 70 Jahre und länger zurückliegen.

Am 18.10.2016 wurde in Tangermünde eine Erinnerungstafel für diejenigen eingeweiht, die 1945 in der dortigen Burg durch sowjetische Einheiten ohne Haftbefehl oder Gerichtsurteil über Monate zusammengepfercht wurden, um dann in sowjetische Speziallager, die in den ehemaligen Konzentrationslagern Sachsenhausen und Buchenwald und an anderen Orten errichtet worden waren, verschleppt zu werden. Die meisten der in Tangermünde internierten Männer und Frauen verhungerten in den sowjetischen Speziallagern. Wer waren diese Frauen und Männer, die dort interniert waren? Es waren Menschen, denen keine Kriegsverbrechen nachgewiesen worden waren. Bürgermeister, Lehrer, Mitglieder der NSDAP, zufällige Passanten, Bauern. Wie sie mit dem Nationalsozialismus verbunden waren und welche Schuld sie auf sich geladen hatten, wurde nie geklärt.

Dem dort im August 1945 von sowjetischen Einheiten internierten ehemaligen Schulleiter Alwin Kempe aus Rogätz gelang es, verbotene Kassiber mit Informationen aus der Burg zu bringen und so seine Familie über seinen Aufenthalt, die Mithäftlinge und die Umstände zu informieren. Die Internierten wurden nach einigen Wochen in das Speziallager Nr. 7 nach Sachsenhausen verbracht. Bis zum Februar 1947 trafen gelegentlich Nachrichten des Vaters und Ehemanns ein. 1948 wurden in einer Entlassungswelle viele Häftlinge aus den Lagern entlassen. Die Tochter Alwin Kempes erfuhr auf Nachfrage von einem ehemaligen entlassenen Haftkameraden, dass der Vater verstorben war. Die Familie hatte keine offizielle Todesnachricht erhalten, sie wusste nicht, unter welchen Umständen der Ehemann und Vater gelebt hatte und verstorben war. Die Familie

musste auch das Wissen um den Tod ihres Angehörigen verschweigen und verbergen (Ahrberg/Harder 2012: 116 ff.).

Im Jahr 2009 publizierte meine Behörde gemeinsam mit der Vereinigung der Opfer des Stalinismus eine Broschüre über die »Nichtverurteilten Speziallager Häftlinge aus Sachsen-Anhalt und ihre Angehörigen«. Die oben erwähnte Tochter von Alwin Kempe, Lise-Lore Hopp bemühte sich über viele Jahre gegen den Widerstand einer Stadtöffentlichkeit und des damaligen Bürgermeisters darum, dass in Tangermünde an der Burg eine Tafel zu Erinnerung an die Internierten angebracht würde. Dies wurde ihr über viele Jahre vom Bürgermeister mit dem Verweis auf nicht vorhandene Dokumente oder den »Verlauf der Geschichte, die darüber hinweggegangen sei« verwehrt. Jetzt am 18.10.2016 versammelten sich Kinder und Enkelkinder von in Tangermünde internierten Zivildeportierten zur Einweihung der Gedenktafel. Teilweise trafen sie sich bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal. Der im April 2015 gewählte, neue Bürgermeister Jürgen Pyrdok unterstützte das Anliegen und ermöglichte die Indienstnahme einer würdigen Gedenktafel mit einer würdigen Feierstunde. Die Angehörigen der zumeist in der Lagerhaft nichtverurteilten verstorbenen Zivilinternierten wissen bis heute nicht genau, wie ihre Väter und Mütter verstorben sind und wo sie begraben wurden. Die Einweihung dieser Gedenktafel gibt ihnen nun einen Platz zur Erinnerung. Die heute über 90 jährige Elisabeth Neudeck war als schwangere junge Frau unter dem Vorwurf Mitglied im BDM (Bund Deutscher Mädel) gewesen zu sein, in Tangermünde interniert und wurde Tage und Nächte lang verhört. Sie wurde in das Sowjetische Speziallager Nr. 7 verbracht, in dem 1946 ihr Sohn Ekkhart geboren wurde. 1948 durften Elisabeth und Eckart Neudeck das Lager verlassen. Bis zum Schluss gab es keine Anhörung und kein Urteil. Erst als in Moskau die Akten geöffnet werden, erfährt Sohn Eckkart, dass eine Schuld seiner Mutter nie nachgewesen wurde. Die Familie verließ die DDR in Richtung Österreich.[1] Elisabeth Neudeck verstarb kurz vor Einweihung der Gedenktafel.

Wenn man sich heute fragt, wie Versöhnung nach der SED-Diktatur gelingen kann und was dazu gehört, dann muss dafür zu allererst die historische Wahrheit ans Tageslicht gebracht werden, nachdem sie so lange verschwiegen werden musste. Dies aber ist – wie am Beispiel Tangermünde exemplarisch dargestellt – kein gesellschaftlicher Konsens.

1 Weitere Informationen zur Lebensgeschichte und das kurz vor ihrem Tode mit ihr geführte Interview unter: http://www.mdr.de/zeitreise/weitere-epochen/zwanzigstes-jahrhundert/elisabeth-neudeck-speziallager100.html (zuletzt 1.11.2016)

Gedenktafel für die nichtverurteilten Speziallagerhäftlinge in Tangermünde

Foto: Birgit Neumann-Becker

Die Opfer, die Angehörigen der Verstorbenen, ehemalige Häftlinge oder andere Geschädigte müssen teilweise gegen eine gesellschaftliche Öffentlichkeit um die Möglichkeit des Aussprechens der historischen Wahrheit immer noch ringen. Sie tun dies gegen ein teilweise fest installiertes Geschichtsbild in Ostdeutschland und in Ost-und Mitteleuropa, dass die sowjetische Armee ausschließlich als Befreier nach dem Zweiten Weltkrieg und nicht die Sowjetunion auch als Ausgangspunkt und Ursache der 2. Diktatur in Deutschland erkennen kann. Alles, was die Erinnerung an das Handeln der sowjetischen Besatzer kritisch betrachtet, gefährdet dieses Weltbild.

Das zeigt die Schwierigkeiten, denen ehemals Verfolgte kommunistischer Diktaturen allein hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit und ihres Einflusses auf die öffentliche Erinnerung unterworfen sind.

Die Studie »Zivilcourage würdigen. Zur Lage der Opfer des Kommunismus in Europa« wurde von der europäischen Kommission in Auftrag gegeben und stellt im Jahr 2015 fest:

»In nahezu allen Ländern sind die Verfolgten materiell deutlich schlechter gestellt als der Durchschnitt der Gesellschaft, viele leben sogar in Armut. Ursache dafür sind in der Regel die mit ihrer Verfolgung einhergehenden beruflichen Benachteiligungen sowie verfolgungsbedingte Gesundheitsschäden. Viele Verfolgte leiden bis heute unter den Erfahrungen von Haft, Folter oder Zwangsarbeit. In der Regel werden sie nur im Rahmen des allgemeinen Gesundheitssystems medizinisch versorgt. Spezielle Einrichtungen wie die

›Beratungsstelle für politisch Traumatisierte der SED-Diktatur Gegenwind‹ in Berlin sind äußerst selten. Bei vielen Schädigungen, insbesondere beim posttraumatischen Belastungssyndrom, ist es jedoch von großer Bedeutung, dass die Behandlung in Kenntnis der Vergangenheit erfolgt, da die eigentlichen Ursachen von Schlaflosigkeit, Angstzuständen oder psychosomatischen Erkrankungen sonst nicht erkannt werden können.
In den meisten Ländern gibt es zudem kein flächendeckendes System für eine soziale und rechtliche Beratung der Opfer« (Gedenkstätte Berlin-Hohenschönhausen 2015: 4).

Die Opfer kommunistischer Gewaltherrschaft haben allermeist keine starke Lobby. Zugleich nehmen in der nachfolgenden Demokratie ehemalige Verantwortliche für das Repressionssystem zur erfolgreichen Durchsetzung ihrer Rechte den Rechtsstaat kollektiv für sich in Anspruch, wogegen ehemalige politische Häftlinge ihre Rechte in Deutschland in komplizierten Rehabilitierungsverfahren individuell durchsetzen müssen. Dies ist verbunden mit der Erfahrung der Verfolgten, dass die Gesellschaft eigentlich wenig Interesse an ihrer Lebensgeschichte hat, sondern die möglichen Entschädigungszahlungen zu reduzieren sucht und auf diese Weise die Kosten der Diktatur-Folgeschäden begrenzen möchte. Die Betroffenen erleben dadurch eine Bagatellisierung der Härte politischer Verfolgung in der SBZ/ DDR. Vielen Betroffenen fehlt die Kraft zu diesem Kampf mit Behörden (vgl. Neumann-Becker et al. 2015: 11 ff.).

Man kann nicht sagen, dass in Ostdeutschland den SED-Verfolgten keine Würdigung zuteilwürde. Im Gegenteil. Die SED-Unrechtsbereinigungsgesetze sind geeignet, grobes Unrecht zu rehabilitieren und den Betroffenen auch materiell Entschädigung zukommen lassen zu können. Sie dienen auch andernorts als Modell und Beispiel für die Aufarbeitung von Diktatur-Unrecht. Dennoch: Leider trifft auch in Ostdeutschland zu, dass ehemalige Verantwortungsträger der SED-Diktatur ein auskömmlicheres Leben, bessere Einnahmen, höhere Renten haben, in der Regel mit besserer sozialer Vernetzung ausgestattet sind und insofern überhaupt keinen Anlass haben, an der Rechtmäßigkeit ihres früheren Tuns zu zweifeln. Andere Aspekte, die eine Voraussetzung für Versöhnung – aus Sicht der ehemaligen Verantwortlichen und Täter – bilden würden, kommen hinzu:

Die staatstragenden Organisationen in der ehemaligen DDR wie die SED oder die FDJ wurden nicht verboten. Die heutige Partei DIE LINKE ist nach mehrfacher Umbenennung die Nachfolgepartei der SED und in den ostdeutschen Länderparlamenten vertreten und teilweise an Landesregierungen beteiligt. Sie ist auch in den Deutschen Bundestag gewählt worden. Die Staatssymbole der DDR wurden nicht verboten. Die Leugnung des Schießbefehls ist nicht strafbe-

wehrt. Bis vor kurzem standen lange Jahre »Darsteller« in NVA [2] -Offiziersuniform am Bahnhof Potsdamer Platz und bewachten symbolisch die Berliner Mauer. Immer wieder kommt es zu symbolischen Machtdemonstrationen in der Öffentlichkeit, in denen die Staatsflagge der DDR, die ehemalige Nationalhymne oder wie zum Staatsakt zum Tag der Deutschen Einheit 2016 in Dresden das FDJ-Symbol gezeigt werden, um die Gegenwart der vergangenen DDR zu manifestieren. Diese Akte lösen in der Öffentlichkeit kaum Empörung aus. Dazu kommt eine Verniedlichung der SED-Diktatur, die sich in beschwichtigenden Sätzen wie: »NSA ist genauso schlimm wie Stasi« oder »im Sozialismus wurden keine Kriege geführt« manifestieren. Diese bringen die Opfer zum Schweigen, weil sie direkt erneut ins Unrecht gesetzt werden und um ihre Anerkennung ringen müssten.

Diese und andere Faktoren zeigen, dass Versöhnung im Blick auf den individuellen Lebensweg und hinsichtlich einer gesellschaftlichen Veränderung ein langer Entwicklungsweg ist, der selbst wiederum nicht frei ist von neuen Verletzungen und Verwerfungen.

Dass der Weg zur Versöhnung noch weit ist, formulierte die Bischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) Ilse Junkermann 2009 (20 Jahre nach der Friedlichen Revolution) in ihrer Rede vor der Landessynode. Sie sagte:

»Wo Menschen nach einem Sinn mitten im Widersprüchlichen suchen, nach einem Ausweg aus dem, was nicht zueinander passt, sollten wir das Gespräch anregen. So ist Versöhnung oder zumindest Schritte dorthin mit denen, die einen einst bespitzelt und verraten haben, eine Aufgabe, die noch mehr vor als hinter uns liegt. Auch wenn viele in unserer Kirche während und unter der DDR-Zeit gelitten haben und sich berechtigt als Opfer verstehen, sollten wir Menschen, die dem Regime nahestanden, nicht in Schubladen sperren. Mit Menschen in Schubladen lässt sich nicht reden und nicht Gesellschaft bauen.«[3]

Dies wurde von den Opfern als einseitige Aufforderung zur Versöhnung verstanden. An diesem Punkt entwickelte sich eine Kontroverse, indem die Betroffenen diese Aufforderung berechtigt zurückwiesen, weil eben gerade ehemalige SED-Verfolgte selbst diejenigen sind, die als »Störenfriede« in Schubladen stecken und unterdurchschnittlich an öffentlichen und demokratischen Prozessen

2 NVA = Nationale Volksarmee (DDR)

3 http://www.mitteldeutsche-kirchenzeitungen.de/2011/01/29/versohnung-%E2%80%93-aber-wie/ (zuletzt aufgerufen am 29.10.2016; 17:28).

teilhaben. Sie wiesen auch die Verantwortung für einen unterstellten Rollentausch von ehemaligen Tätern zu neuen Opfern zurück.

Durch meine Behörde werden jährlich ca. 2.500 Betroffene von SED-Unrecht hinsichtlich ihrer rehabilitierungsrechtlichen Ansprüche beraten und psychosozial begleitet. Allein in Sachsen-Anhalt wurden seit 1992 insgesamt 35.957 Menschen strafrechtlich rehabilitiert, das bedeutet, dass Gerichtsurteile, die über sie gefällt wurden, von heutigen Rehabilitierungskammern als rechtsstaatswidrig aufgehoben worden sind. Daraus ergeben sich Entschädigungssprüche.

Dazu kommen 4.066 Anträge an den Heimkinderfonds, diesen können Betroffene von Einweisungen z. B. in Jugendwerkhöfe stellen, wo sie Umerziehungsmaßnahmen ausgeliefert waren, die sie zu sozialistischen Persönlichkeiten machen sollten. Seit Beginn der Möglichkeit, der Einsichtnahme in die Stasiakten, die der Geheimdienst über Privatpersonen oder zu Sachvorbringen anlegte, wurden in Sachsen-Anhalt 391.523 Anträge gestellt. Ein Teil dieser Anträge dient auch dem Nachweis rechtsstaatswidriger Verfolgung und damit der Durchsetzung rehabilitierungsrechtlicher Ansprüche.[4]

Meine Aufgabe und die meiner Behörde ist es, politisches Unrecht der SED-Diktatur aufzuarbeiten, darüber öffentlich zu informieren und zu Rehabilitierung, Anerkennung und Würdigung der Betroffenen beizutragen. Das bedeutet eine der Voraussetzungen dafür zu unterstützen, dass ein Versöhnungsprozess zwischen Individuen und zwischen Konfliktparteien gestaltet werden kann.

Versöhnung bedeutet, dass durch Gewalt und Unrecht zerstörte soziale Beziehungen wiederhergestellt werden können, um an einer gemeinsamen Zukunft zu bauen. Daran müssen alle Betroffenen teilhaben. Die staatlichen Strukturen müssen Rechtsstaatlichkeit, Öffentlichkeit und Resonanzräume für die Opfer schaffen und zugleich Vorsorge für den Opferschutz treffen.

Elemente zur Versöhnung sind:

- die Aufarbeitung und das Aussprechen von historischer Wahrheit (Öffnung der Stasi-Akten/Aufarbeitung der Zeitgeschichte/Information der Öffentlichkeit)
- die Lustration, die Überprüfung und gegebenenfalls Nichteinstellung von Staatsbediensteten (ca. 18 % der Richter, 33 % der Staatsanwälte und 90 % der Lehrer wurden in den staatlichen Dienst des vereinigten Deutschlands übernommen)

4 Vgl. Anlage zur Pressemitteilung Nr. 16/2016 in Neumann-Becker (2016).

- die Entschuldigung der ehemals Verantwortliche und Täter. Dies ist bisher nur ganz selten bis gar nicht geschehen. Ausnahmen: Günter Schabowski und Wolfgang Berghofer. Im Gegenteil, Margot Honecker beharrte bis zu ihrem Lebensende 2016 öffentlich darauf, dass die DDR die bessere Gesellschaftsform gewesen sei und alle Berichte über Menschenrechtsverletzungen verleumderisch seien.
- Die Reparationen, Entschädigungsleistungen an Verfolgte und Enteignete durch den deutschen Staat– aber keine Enteignung der Verantwortlichen, außer dem Parteienvermögen.
- Tribunale, wichtigste Prozesse: Das Handeln der Zentralen Ermittlungsstelle für Regierungs- und Vereinigungskriminalität (ZERV); die sogenannten Mauerschützenprozesse sowie darüber hinaus die sogenannten Politbüroprozesse usw.

In Sachsen-Anhalt wurden zwischen 1991 und 2000 6.540 Ermittlungsverfahren wegen Rechtsbeugung, Freiheitsberaubung, Körperverletzung u. a. geführt, diese führten zu 64 Anklagen. Die Anklagequote von 1,2% war mit den anderen neuen Bundesländern vergleichbar niedrig (Marxen et al. 2007: 20 ff.).

Es galt das jeweils mildere Recht und es galt, einen rechtsstaatlichen Beginn der Deutschen Einheit zu gewährleisten. Die Kreise ehemaliger Verantwortlicher sprachen von Siegerjustiz und der Fortführung des kalten Krieges. Wer die Diktatur erlitten und nicht mitgetragen hatte, empfand die Rechtsprechung in Bezug auf die Verantwortlichen als viel zu milde (Engert 2014: 10 ff.).

2. WAS KOMMT ALSO VOR DER VERSÖHNUNG?

Die Themenstellung enthält die Hypothese, dass Versöhnung möglich sei. Das ist aus meiner Sicht höchst fraglich und doch – fast unerträglich – nötig. Im Folgenden werde ich dazu zehn Aspekte erörtern.

2.1 Menschen, die man auf dem Gewissen hat, bleiben einem unsympathisch

Vor der Versöhnung kommt Unrecht und Schuld. Gelegentlich wird die Diskussion um die Aufarbeitung der Vergangenheit so geführt, als handele es sich um eine rein intellektuelle Angelegenheit, die man je nach ästhetischer Präferenz entscheiden könne. Vor der Versöhnung aber kam Schuld. Ohne Schuld, ohne Unrecht, ohne Vergehen ist Reue, Sühne, Versöhnung nicht nötig.

Schuld ist schwer zu artikulieren: Die einst schuldig gewordenen SED-Funktionäre sind häufig gut integriert und materiell bestens versorgt. Der Staat zahlt in Deutschland ein Vielfaches an Renten und Pensionen für ehemalige Stasi-Mitarbeiter und SED-Funktionäre im Verhältnis zu den Zahlungen an ihre Opfer. Die fatale Botschaft: das Täter-Sein hat sich finanziell für sehr viele gelohnt! Das SED-System ist abgeschafft und die Kränkung der historischen Niederlage unter den kapitalistischen Feind setzt vielen Systemträgern arg zu. Einige behelfen sich mit der Hoffnung auf eine einstige bessere sozialistische Zukunft. Materiell und sozial sind sie jedoch gut abgesichert und viele Mittäter konnten ihren Weg erfolgreich im vereinigten Deutschland fortsetzen.

Menschen als Schuldige – das ist kein prominentes Thema! Ehemalige Funktionsträger der SED und auch andere sagen sinngemäß zum Thema Stasi-Überprüfung: »nun müsse mal Schluss sein, alle anderen Vergehen würden ja auch verjähren« – damit ist Wesentliches unverstanden: Soziale Ausgleichsprozesse und Verjährung im Sinne des Strafrechts sind gänzlich verschiedene Ebenen. Und: teilweise haben die SED-Verfolgten den Eindruck, sie müssen sich für das ihnen angetane Unrecht rechtfertigen. Und: welcher Ausdruck mangelnder Einsicht und Empathie verbirgt sich darin, wenn die einstigen Täter unverschämt und lautstark das Ende von Stasi-Überprüfungen fordern.

Der Leipziger Aphoristiker und Friedhofs Blumenhändler Horst Drescher hat sinngemäß notiert: »Menschen, die man auf dem Gewissen hat, bleiben einem irgendwie unsympathisch. Unsympathisch auch dann noch, wenn man ihnen sozusagen schon lange verziehen hat, dass man sie auf dem Gewissen hat«.[5]

Die kritische Sicht auf die eigene Rolle in der Welt eröffnet den Blick darauf, dass wir immer als von Schuld gezeichnete und selbst schuldig Werdende leben. Schuld bedarf *nicht* als Erstes der Vergebung. Die erste Mordgeschichte der Bibel, die Geschichte von Kain und Abel erzählt die Geschichte eines Schuldigen ohne Vergebung. Schuld bedarf als erstes der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit. Kain muss auf eine Frage antworten: »Wo ist dein Bruder Abel?« Wahrhaftigkeit impliziert ein Gewissen das erschrecken kann, das Scham empfindet, im Erdboden versinken möchte, also ein Gefühl dafür hat, neben der Wertegemeinschaft zu stehen. Schuld überhaupt zu empfinden, ist ein Schritt im Prozess der Resozialisierung des schuldig Gewordenen. Es ist eher eine Spaltung der Gesellschaft spürbar, in der die ehemals Verantwortlichen sich weitgehend (sich unschuldig meinend) miteinander einig sein können und sich gegenseitig ihrer Integrität versichern.

5 Zit. nach: http://das-blaettchen.de/2014/11/die-politik-der-%E2%80%9Efilzlatschen%E2%80%9C-und-egon-bahr-30688.html (Stand: 22.8.2015).

Jens Asche, Sohn eines Stasi-Mitarbeiters, verweigerte sich der vom Vater geplanten Karriere beim Geheimdienst und wurde nach verschiedenen Repressalien im Zusammenhang mit seiner Wehrdienstverweigerung wegen der Beeinträchtigung staatlicher Tätigkeit (Androhung der Herbeiführung eines staatsfeindlichen Zusammenschlusses) zu 18 Monaten Gefängnis verurteilt und später nach Westdeutschland freigekauft. Seine Mutter hatte den Behörden während der Untersuchungshaft ohne Aufforderung mitgeteilt, dass sich die Eltern von der Tat des Sohnes distanzieren. Sein Vater hat sich bis heute von ihm losgesagt.

»Ich wurde also […] verurteilt zu 18 Monaten Freiheitsentzug (auch Entzug der Freiheit die alle Kriminellen im Vollzug hatten), verurteilt zu extremen Vitaminmangel, Kohlrübensuppen essen, Treppen runter schmeißen, 6 Monate ohne Fenster vegetieren, verurteilt zu schlafen mit Licht, zu 18 Monate keine Zärtlichkeit, nur die Nähe der schwulen Wächter. Verurteilt zu Platzängsten, Zahnfleischbluten, Fußpilz, stottern und alle möglichen Neurosen. Meine kleine Familie [seine Freundin erwartete ein Kind (NB)] – wurde zum Scheitern verurteilt« (Asche 20xx [1992]: 7).

Versöhnung könnte als erstes nicht die Schuld tilgen, sondern die Perspektive eröffnen, mit einem nun überhaupt erst als Makel identifizierten selbstverantworteten Geschehen zu leben, ohne das Vergangene zu entschuldigen. Schuld fragt nach dem konfrontierenden Gespräch. Ein Schlussstrich ist nicht indiziert. Kain wurde von Gott gefragt und er wich aus. Bei unserem Nachdenken heute muss es dann aber auch um das Ausweichen der Täter und die Verantwortung derer gehen, die fragen müssen. Es braucht Menschen, welche die Täter, die Verantwortlichen, Schuldigen konfrontieren, nachfragen und nicht vorschnell Verständnis für die Täterschaft und die Mittäterschaft entwickeln. Das hört sich nach Konfrontation an und damit haben viele der heutigen Menschen es oft schwer. Die Konfrontation aber– so lerne ich immer mehr – ist ein schwerer Dienst am Nächsten – gerade auch bei der Aufarbeitung.

Verschweigen ist ein Versöhnungshemmnis. Vor der Versöhnung kommt ihr Gegenteil: Das schuldhafte Ereignis nicht ermessen, verstehen oder einordnen zu können, es abzuspalten – und: (anders) zu wiederholen. Und dabei in der Erinnerung im Diffusen zu bleiben. Das Vergessen und Verschweigen ist vielleicht die häufigste Form der Versöhnungsvermeidung. Vergessen war lange Zeit besonders bei zwischenstaatlichen Konflikten das Mittel der Wahl. Hier hieß die Devise: »Frieden vor Gerechtigkeit durch Amnestie«. Dies ist als Vorbild für DDR-Aufarbeitung ein ungeeigneter Ansatz. Denn: Das Schweigen über Unrecht und Machtmissbrauch war ein gängiges Mittel der Repression in der DDR und in den anderen Ländern des Ostblocks wie in den Speziallagern in der Sowjetischen

Besatzungszone (SBZ), die als Schweigelager geführt wurden und in denen Tausende Menschen starben. Den Überlebenden war die Schweigeverpflichtung mitgegeben, wie auch später allen Häftlingen nach politischer Haft.

Da das Schweigen über 40 Jahre als politisches Machtinstrument benutzt wurde, ist es also heute als Versöhnungsinstrument völlig ungeeignet.

Die Opfer müssen als Individuen mit ihrer Geschichte wahrgenommen werden.

2.2 Die Gewalt hat für die Betroffenen alles verändert

Vor der Versöhnung kommt auch: Die innere Wiederholung der Traumata bei den Geschädigten. Sie werden von affektbehafteten belastenden inneren Bilder heimgesucht, von Träumen oder sie überreagieren auf bestimmte Reize. Ein weiterer Aspekt ist der Konflikt zwischen Wut, Hass und Selbstzerstörung. Viele Betroffene sind belastet vom späten Gift des Misstrauens und der Bitterkeit. Weitere Aspekte betreffen die häufig mangelnde Wertschätzung in der Familie. Viele Betroffene haben ein ungünstiges Körperempfinden und Gesundheitsmanagement entwickelt. Viele Betroffene von politischem Unrecht sterben zu früh. Sie sterben an gebrochenen Herzen und vielfach als gebeugte Menschen.

Viele, die in politischer Haft Zwangsarbeit verrichten mussten, leiden bis heute an den Spätschäden verursacht durch mangelnden Arbeitsschutz, Sicherheitsvorkehrungen und Expositionen z. B. von Quecksilber oder Blei. Der Aspekt der schweren Erkrankungen von Menschen, die Opfer politischen Unrechts geworden sind, scheint mir bei der Aufarbeitung noch zu wenig berücksichtigt. Ihr Alltag unterscheidet sich grundlegend von dem anderer, nichtbetroffener Nachbarn.

Eine medizinische Behandlung für SED-Verfolgte schließt Hintergrundwissen um das Justizwesen, die Haftbedingungen und die Arbeitsbedingungen ein. Darüber muss in der Politik mit dem möglichen Ziel verhandelt werden, ein Zentrum zur Behandlung von SED-Verfolgten z. B. an einer Universitätsklinik einzurichten. Dadurch kann Betroffenen mehr Teilhabe ermöglicht werden (vgl. Neumann-Becker et al. 2015: S. 11 ff.).

2.3 Versöhnung bedeutet: die Monsterisierung des Gegenübers zu beenden

Häufig ist die Frage konkret zu klären: ist jemand oder bin ich Opfer und/ oder Täter? – Ist jemand Opfer oder ein Täter oder beides oder ein falsches Opfer? Ist jemand ein missverstandener Täter, der es doch nur gut meinte? Viele – und

besonders gut nachvollziehbar gerade junge Menschen, die von Stasi-Offizieren als Jugend-IM geworben worden sind – haben das Gefühl, missbraucht und gleichzeitig schuldig geworden zu sein. Ähnliche innere Konflikte erleben so genannte Zelleninformatoren (ZI), Häftlinge, die von Stasi-Offizieren geworben worden sind und über Leidensgenossen berichteten. Hier ist häufig gar nicht klar, ob die Waage bei der eigenen Wahrnehmung eher in Richtung Opfer oder Täter ausschlägt. Vergleichbares erleben Menschen, die sich mit ihrer Rolle im Alltagsleben der DDR auseinandersetzen.

Dies drückt sich z. B. in dem ironischen Wort aus: In der ehemaligen DDR gab es ca. 16 Millionen Bürgerrechtler.

Der Versöhnung entgegen steht aber die unaufgebbare Rollenzuschreibung und damit verbundene Identifizierung. Eine Verständigung oder gar Versöhnung beendet Rollenidentifizierung und erweitert Handlungsmöglichkeiten. Sie führt bestenfalls zum Umbau der eigenen Identität und erweitert die Möglichkeit, Rollen wahrzunehmen. Das Aufgeben der Rollenfestlegung beendet die Monsterisierung des jeweils anderen. Das ist innere Schwerstarbeit – dies ist zur Zeit im Osten Deutschlands paradoxerweise eher in Richtung der einstigen Verantwortungsträger gesagt, die vor der Aufgabe stehen, ihre früheren Opfer zu Entmonsterisieren und ihnen zuzuhören.

Zugleich wird damit hier deutlich, dass Versöhnung Freiheit atmet. Die Lebensgeschichten könnten mit ihren vielen Schattierungen erzählt werden, ohne sich einem Verdacht der Bagatellisierung von Unrecht oder der Nivellierung von Unterschieden auszusetzen. Versöhnung braucht den Perspektivwechsel von beiden Seiten: der Täter bleibt kein Monster und das Opfer ist nicht für das verübte Unrecht verantwortlich.

Der Täter wird für seine Tat verantwortlich – das Opfer trägt Verantwortung für seine eigene Gegenwart.

2.4 Versöhnung bleibt unverfügbar

Der Begriff »Versöhnung« hat etwas ungeordnet Chaotisches, Überspringendes, nicht Abzumessendes – Versöhnung bleibt letztlich unverfügbar. Was sind denn die Parameter, an denen ermessen werden kann, dass dies jetzt Versöhnung ist? Und wenn ja, bleibt sie dann? Versöhnung würde ich mit Frank Lütze »eher als eine Sehnsucht, denn als Aufgabe« verstehen, und da sie nicht herstellbar ist – wie Leben und Liebe –, eher in die Kategorie »österliches Wunder« einordnen. Lütze: »Es sind ja gerade die Zeichen erlittener Schuld, die Stigmata, an denen der Auferstandene erkannt wird. Versöhnung heißt nicht ungeschehen machen,

sondern im Angesicht der Schuld gemeinsam zu neuem Leben finden können, in dem die Wunden nicht länger schmerzen« (Lütze 2011: 331).

Als jüngstes Beispiel sei in Erinnerung gebracht, wie Bundespräsident Gauck als Zeichen der Versöhnung Hand in Hand mit dem griechischen Präsidenten Karolos Papoulias an die deutschen Kriegsverbrechen erinnerte und gleichzeitig griechische Forderungen nach Wiedergutmachung für Kriegsverbrechen erhoben wurden. Daraus folgt, dass Versöhnung nicht nur beendet, sondern neue Klärungsprozesse eröffnet.

Und: Gibt es so etwas wie repräsentative Versöhnung als Voraussetzung für individuelle Versöhnung?

Woher kommt die Kompetenz zu Versöhnung? Inwiefern können individuelle Erfahrungen für gesellschaftliche Versöhnungsprozesse hilfreich sein? Inwiefern bilden sie die Basis für eine Versöhnungskompetenz? Inwiefern bilden ggf. religiöse Grundkompetenzen die Basis für Versöhnung? Schlösse dies eine Versöhnung in Ostdeutschland angesichts der weitgehenden Säkularisierung sogar aus?

Und in diesem Zusammenhang sollte die Frage explizit gestellt werden, wer sich mit wem versöhnt? Zunächst: Die von Unrecht Betroffenen mit ihrem Schicksal dürfen nicht angewiesen sein auf Einsichten der Täter. Es gibt die Möglichkeit der einseitigen Versöhnung, in dem Sinne, dass Betroffene das schwerwiegende Unrecht als Lebensaufgabe annehmen.

Es gibt eine Initiative ehemaliger politischer Häftlinge, die ehemalige Strafvollzugseinrichtung Naumburg zu einem offenen Erinnerungsort für Kultur und gutes Leben einzurichten. Es soll ein Gegenentwurf zur dumpfen Gewalt und Abgeschlossenheit sein, der insbesondere die Naumburger Bevölkerung einlädt. Ein Gesprächs- vielleicht sogar Versöhnungsangebot?

Bei wem findet sich Sehnsucht zur Versöhnung? Für Ostdeutschland nehme ich heute die Problematisierung des Unversöhnten mit ihrem Schicksal stärker bei Opfern und Verfolgten wahr.

Die Opferverbände und Aufarbeitungsinitiativen haben den Impuls zur Versöhnung der Landesbischöfin der EKM Ilse Junkermann 2009 ff. ausgesprochen kritisch diskutiert und energisch zurückgewiesen. Großes Interesse und Zustimmung zu diesem Versöhnungsimpuls der Landesbischöfin wurde jedoch von der Partei DIE LINKE geäußert. Ihr wurde wiederum unterstellt, sich auf Kosten ihrer Opfer reinwaschen zu wollen.

Wenn aber Versöhnung eine neue Begegnungsqualität zwischen Verfolgten-Tätern und der Gesellschaft, auch den Nachgeborenen meint, braucht es dafür sowohl repräsentative wie individuelle Formen.

Empathie wird öffentlich in Gedenkstätten und bei Gedenkveranstaltungen ausgedrückt. Persönlich z. B. durch Rehabilitierung und in Gesprächen.

Versöhnung begrenzt die Wutmacht der Opfer und beendet ihre Ohnmacht: sie braucht die Perspektive für die Opfer und zugleich sind Opfer nicht Richter! Dafür gibt es einen Rechtsstaat mit einer funktionierenden Justiz und eine funktionierende Öffentlichkeit mit offenen Debatten und tiefgehenden Einsichten.

2.5 Zwischenruf: Plädoyers gegen Vergebung und Versöhnung

Was sagen uns Versöhnungsgegner, z. B. Vladimir Jankélévitch für unsere Fragestellung? Hier zwei Beiträge aus dem Bereich der Aufarbeitung nationalsozialistischer Verbrechen.

Aus französischer Perspektive und als ehemaliger Resistancekämpfer widerspricht Vladimir Jankélévitch jeglichen Vorstellungen des Verzeihens nach dem Holocaust. Sein Argument: Das große Verbrechen der Deutschen – die Shoah – rufen Verzweiflung und Ohnmacht hervor. »Man kann den Verbrecher nicht mit einer Strafe bestrafen, die zu seinem Verbrechen in einem angemessenen Verhältnis steht: angesichts des Unendlichen neigen alle endlichen Größen dazu, einander auszugleichen, so dass die Bestrafung beinahe gleichgültig wird; das, was geschehen ist, ist im buchstäblichen Sinne *unsühnbar*. Man weiß nicht einmal mehr, wem man die Schuld geben oder wen man anklagen soll« (Jankélévitch 2003: 253 f.).

Dieselbe Frage mit einem anderen Zugang beschäftigt Simon Wiesenthal in seinem Buch *Die Sonnenblume. Eine Erzählung von Schuld und Vergebung* (1969). Lemberg 1942: unter seltsamen Umständen gesteht ein junger SS-Mann im Todeskampf dem Häftling Simon Wiesenthal seine Verbrechen, weil er vor dem Tod von einem Juden Vergebung sucht. Wiesenthal aber verlässt wortlos den Raum. Dieses Erlebnis hat Simon Wiesenthal lange beschäftigt. Er ist zu keinem Ergebnis gekommen. In den 1960er Jahren schreibt er die Begebenheit auf und schickt sie mit einer Frage an Schriftsteller, Politiker, Theologen und Historiker. Er fragt: »war dieser Mann wirklich eine Ausnahme? Hätte ich ihm vergeben sollen? Und andererseits hätte ich überhaupt jemandem verzeihen sollen, verzeihen dürfen?« Antworten liegen in seinem Buch: die Sonnenblume vor. Ein schonungsloser Diskurs über Schuld und Vergebung.

Es geht mir hier darum, den Gedanken von Versöhnungshindernissen und vielleicht sogar Versöhnungsverboten in die Überlegungen einzubeziehen. Ist eine Vergebung und Versöhnung nur direkt möglich und nicht repräsentativ? Steht Versöhnung und Vergebung anderen – Nichtbetroffenen überhaupt zu? Diese Frage steht im Raum.

Bei wem findet sich die Sehnsucht nach der Versöhnung? Bei Opfern mehr als bei Tätern oder in der Öffentlichkeit? Oder wie bei Wiesenthal eher bei Tätern? Für Ostdeutschland nehme ich heute die Problematisierung des Unversöhnten im Sinne des Unabgeschlossenen mit ihrem Schicksal stärker bei Opfern und Betroffenen wahr. Betroffene von SED-Unrecht äußern häufig Klagen über das Vergangene und Unverständnis darüber, dass ehemalige Verantwortungsträger auch heute in der Politik agieren oder im öffentlichen Bereich beschäftigt sind und ihre Verantwortung oder ihre Schuld getilgt zu sein scheint. An dieser Tilgung aber waren die Opfer nicht beteiligt. Das spricht für eine stärkere Verbindung von juristischer und gesellschaftlicher Aufarbeitung.

2.6 Welche Paradigmen und Rituale stehen uns bei Versöhnung vor Augen?

Da sich unsere Gesellschaft ständig mit der Aufarbeitung schuldhafter Verfehlungen zu befassen hat, lohnt es sich einmal anzuschauen, welche Paradigmen hier hilfreich sein könnten:

Da sind die individuellen Erfahrungen in der Familie zwischen Eltern und Kindern, die über die Generationen hinweg immer wieder zu Versöhnung gerufen sind.

Auch der aktuelle Umgang mit Opfern sexuellen Missbrauchs oder früherer Heimerziehung in Deutschland kann ein Beispiel insofern geben, als hier die betroffenen Institutionen zur Aufarbeitung und Wiedergutmachung aufgerufen sind. Gleichzeitig ist der Beitrag der Missbrauchsopfer und die nachträgliche Hilfeleistung für sie zur Aufarbeitung unerlässlich.

Versöhnung nach SED-Unrecht verbindet sowohl konkret zwischenmenschliche Aspekte mit einem Versöhnungsprozess auf nationaler Ebene. Unerlässlich ist dabei, dass das Geschehene ausgesprochen werden kann und Klarheit über politisches Unrecht hergestellt wird.

2.7 Welche Rituale könnten für Versöhnung hilfreich sein?

Ist es das gemeinsame Gedenken an die Opfer bei Veranstaltungen? Gibt es darüber hinaus Formen und Orte der Begegnung? Als vorliegender Beitrag seien die »Zwiegespräche« genannt, die Dr. Dieter Mechtel in den 1990er Jahren geführt hat. Sie sind spannende Beiträge zum Umgang mit Stasi-Vergangenheit und enthalten beeindruckende Selbstreflexionen (vgl. Mechtel 1991 ff.). Und doch gab es keine Zukunft für dieses Modell. Bei vielen anderen Gesprächskonstellationen zwischen Mitarbeitern der Staatssicherheit und Opfern politi-

schen Unrechts war zu beobachten, dass beide Seiten in ihre Rollen und Verhaltensmuster zurückfielen. Opfer haben kaum ein Instrumentarium gegen die gelernte »Operative Psychologie«[6] ehemaliger Stasi-Vernehmer, die sie schnell und unversehens erneut zu Opfern werden lässt.

Anzufügen sind jedoch Gedenktage und Gedenkveranstaltungen wie zum Jahrestag des Volksaufstands am 17. Juni 1953 oder dem Jahrestag zur Zwangsaussiedlung, dem Jahrestag des Mauerbaus, dem Hitler-Stalin-Pakt als europaweiten Gedenktag an die Opfer aller totalitären und autoritären Regime oder dem Volkstrauertag. Hier können die Öffentlichkeit und die Betroffenen gemeinsam erinnern und gedenken.

2.8 Was gehört zur »Begleitmusik« von Versöhnung?

Ein Beispiel: Die Gedenkveranstaltung zum 60. Jahrestag der Hinrichtung des Magdeburgers Ernst Jennrich fand im Februar 2014 im Landgericht Magdeburg, dem Ort seiner Verurteilung statt. Anlass seiner Verurteilung zum Tode durch das Fallbeil war ein ihm unterstellter und nie bewiesener Polizistenmord im Zusammenhang mit dem Volksaufstand am 17. Juni 1953. Eingeladen zur Begleitung der Gedenkveranstaltung war das Quartett des Landespolizeiorchesters. Sicher hatten einige der Polizisten bereits in der DDR Dienst getan. Bei ihnen war eine zunehmende Anspannung zu bemerken, als sie feststellten, dass es um einen Justizskandal aus der DDR ging. Im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen am 17. Juni 1953 waren in Magdeburg drei Polizisten getötet worden. Es war wichtig, bei der Gedenkansprache auch auf diese getöteten Polizisten einzugehen, deren Tod übrigens gerade wegen nachfolgender Unrechtsurteile

6 Operative Psychologie: »Dieser Begriff wurde von Ministerium für Staatssicherheit der DDR geprägt und diente dem totalitären Staat zur Umsetzung der Richtlinie 1/76 »Zersetzung«. Dabei griff der Staatsapparat auf wissenschaftliche Methoden zurück. Das Ministerium für Staatssicherheit besaß in Potsdam-Golm eine eigene Juristische Hochschule mit einer Abteilung für »Operative Psychologie«. Dort lernten Führungsoffiziere über psychologische Methoden der Geständnisgewinnung in U-Haft, über Methoden der Bespitzelung im In- und Ausland, als auch IMs (inoffizielle oder informelle Mitarbeiter) zu gewinnen und auf Jugendliche einzugehen und deren Vertrauen zu bekommen.« Siehe Dr. Karl-Heinz Bomberg, Unsichtbare Wunden. Wo holt uns die Vergangenheit ein? Spätfolgen politischer Repression in der DDR, Folie 28/56 unter http://www.stasi-unterlagen.sachsen-anhalt.de/fileadmin/Bibliothek/Politik_und_Verwaltung/Stasi-Unterlagen/FT201402_PDF/Bomberg.pdf (zuletzt gesehen am 17.10.2017).

niemals aufgeklärt werden konnte. Das Todesurteil gegen Ernst Jennrich ist als politisches Unrechtsurteil 1991aufgehoben worden. Er wurde posthum freigesprochen. Gleichzeitig ist der Tod der drei Polizisten ebenfalls beklagenswert.

Es braucht für die Versöhnung auch den Blick auf die verstrickten Täter und ihre Opfer.

2.9 Versöhnung braucht den Rechtsstaat

Versöhnung muss empathisch für die Opfer sein und ihre Perspektive einnehmen und zugleich sind Opfer nicht Richter! Dafür braucht es eine funktionierende Justiz und eine funktionierende Öffentlichkeit mit offenen Debatten und tiefgehenden Einsichten. Beides braucht eine stabile Verbindung.

3. WELCHE SCHRITTE STEHEN KONKRET AN?

Die Bilanz hinsichtlich der Versöhnung fällt verhalten aus. Im Transformationsprozess und bis zum Ende der juristischen Aufarbeitung 2005[7] lag der Schwerpunkt bei Aufarbeitung, das definierte Ziel von Versöhnung hat bis heute noch kaum eine stabile Grundlage.

Der Prozess hat begonnen, ist nicht vollendet und teilweise eingefroren.

Die Instrumente von Wahrheit, Entschuldigung, Reparation, Tribunal hin zu politischer Gerechtigkeit können kaum in eine Idee von Versöhnung implementiert werden. Insgesamt muss man grundsätzlich festhalten, dass in Deutschland die juristische und verwaltungsrechtliche Aufarbeitung und Rehabilitierung von SED-Unrecht vergleichsweise konsequent durchgeführt wird.

1. Ein Schlüssel für Versöhnung ist Empathie, um das späte Gift der Diktatur zu neutralisieren.
2. Für die Gesellschaft gilt: die Vergangenheit verjährt nicht – Gewalterfahrungen der SED-Diktatur können bei den direkt von Gewalt Betroffenen nicht durch Geld entschädigt werden. Ein Freikaufen der Gesellschaft geht nicht, aber eine respektvolle Anerkennung.

7 Außer der unverjährbaren Tat Mord waren bis dahin alle politischen Unrechtstaten, Menschenrechtsverletzungen und Rechtsbeugungen verjährt, vgl. Marxsen/Werne/Schäfer (2007: 7).

3. Geschichtliche Wahrheiten müssen anerkannt und ausgesprochen werden. Dazu braucht es das öffentliche Interesse und die Nachfrage auch der nachfolgenden Generation.
4. Es gilt, einen Konsens zur Ächtung von Menschenrechtsverletzungen in der ehemaligen DDR herzustellen. Noch viel zu oft hören Betroffene, dass sie doch wussten, worauf sie sich einlassen.
5. Es gilt, großzügiger zu Entschädigen. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Personen, die als ehemals Jugendliche oder Adoleszente durch freiheitsentziehende Maßnahmen in Haft oder Jugendwerkhöfen menschenrechtsverletzenden Beschädigungen ausgesetzt waren (vgl. Neumann-Becker et al. 2015).
6. Es braucht eine stärkere öffentliche Anerkennung der Verfolgten, ihrer Angehörigen und ihrer Lebensleistung.
7. In der Öffentlichkeit müssen stärker staatliche Unrechtstaten durch Gedenktafeln, Erinnerungsorte oder Umbenennung von Straßen dokumentiert werden. Bis heute gibt es in Ostdeutschland massenhaft Straßen, die z. B. nach Karl Marx, Lenin, Ernst Thälmann oder anderen Helden der kommunistischen Ideologie benannt sind. Die nach dem Bürgerrechtler Jürgen Fuchs benannte Straße in Erfurt, die nach dem Justizopfer Herbert Staub (im Zusammenhang mit dem Volksaufstand am 17. 06. 1953) in Magdeburg benannte Straße oder der Platz des 17. Juni 1953 in Halle (Saale) bilden leider seltene Ausnahmen.
8. Für die Verfolgten bleibt die Lebensaufgabe: Mit der Beschädigung leben und sie integrieren. Dafür brauchen sie einen Zugang zur Öffentlichkeit als Raum für Resonanz und Anerkennung. Umgekehrt kann die Öffentlichkeit aus den Erfahrungen der Verfolgten lernen (Regner 2016: 15 ff.).
9. Zur inneren Vorstellung von Versöhnung können Bilder helfen, wie die Plastik von Christiane Püttner in Solingen unter dem Titel: »Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft«. Gesichter bzw. Köpfe mit unterschiedlichen Blickrichtungen sind miteinander verbunden und zeigen dem Betrachtenden die Zusammengehörigkeit von der Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft. Es gibt sie immer nur gemeinsam. Dies Mit-und Ineinander der verschiedenen Zeitachsen könnte eine gute Vorstellung für die Dimensionen von Versöhnung sein, sie ergeben miteinander eine neue Qualität. Versöhnung bedeutet dann: In der Gegenwart sein – die Vergangenheit sehen und annehmen und neugierig in die Zukunft blicken Versöhnung be-

deutet auch, mehr Verantwortung für die eigene Gegenwart zu übernehmen.[8]

4. ABSCHLUSS

Aleida Assmann spricht von einer neuen ethischen Erinnerungskultur. Dabei geht es ihr mit Volkhard Knigge um »die kritische Auseinandersetzung mit Staats- und Gesellschaftsverbrechen – gerade aus der Sicht der Opfer.« Mithilfe von deren Zeugenschaft können »empfindliche Lücken der Überlieferung geschlossen werden [...] die zu Opfern gemachte(n) Menschen […] zugleich ihren Subjektstatus zurückerobern und festigen« (Assmann 2013: 32 f.). Damit verbunden ist der Gedanke, dass die Erfahrungen der Opfer ein unschätzbares Potential an Wissen und Erkenntnis beinhalten, das für das Wesen unseres Zusammenlebens von hoher Bedeutung ist. Die Erfahrungen von Opfern politischer Repression und Menschenrechtsverletzung gehören zum Kanon der Geschichtserzählung. Den ehemaligen Tätern und Verantwortlichen sowie der Öffentlichkeit ist die Pflicht zum Zuhören, zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit übertragen – wie Kain, der eine Frage zu beantworten hat und als Gezeichneter und Bewahrter weiterlebt.

Versöhnung braucht mutige, freie, erwachsene Menschen und bewirkt zugleich Befreiung und Erwachsensein. Insofern ist Versöhnung ein Paradoxon. Deshalb gilt: Versöhnung ist wertvoll und notwendig und doch letzthin ein häufig unverfügbares Geschenk. Wiedergutmachung, Anerkennung und Versöhnung sind eng miteinander verbunden. Sie werden, bleiben sie uneingelöst, auf die nächsten Generationen übertragen. Diesen Schuldschein einzulösen begann jüngst die spanische Politik hinsichtlich der Rehabilitierung der sephardischen Juden: 500 Jahre nach ihrer gnadenlosen Vertreibung aus Spanien bekommen sie nach einem im Mai 2015 beschlossenen Gesetz die Möglichkeit, spanische Pässe zu beantragen.

Schließen möchte ich mit einem Satz von Lise-Lore Hopp, den sie am 18. 10. 2016 in Tangermünde bei der Einweihung der Gedenktafel für die dort Internierten sagte. Zu diesen Zivil-Gefangenen gehörte auch ihr anschließend im sowjetischen Speziallager verstorbener Vater, der durch Kassiber über die Bedingungen informiert hatte. Frau Hopp hatte sich über viele Jahre teilweise gegen nahezu unüberwindliche Hindernisse für die öffentliche Erinnerung an die

8 http://chrp.superdi.de/entry/denkmal-10 (zuletzt gesehen am 19.10.2017).

Opfer dieses stalinistischen Unrechts stark gemacht. Sie sagte: »Jetzt bin ich mit Tangermünde versöhnt«.

QUELLEN/LITERATURVERZEICHNIS

Ahrberg, Edda/Harder, Dorothea (2012): Abgeholt und verschwunden (2); Nichtverurteilte Speziallagerhäftlinge aus Sachsen-Anhalt und ihre Angehörigen, 3. Nachauflage. Magdeburg.

Asche, Jens (20xx): *Text zum Film: Brief an die Eltern*, o.J.

Assmann, Aleida (2013): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München.

Baberowski, Jörg (2015): *Räume der Gewalt*. 2. Aufl. Frankfurt am Main.

Engert, Stefan (2014): *Deutschlands Sühne für den Holocaust. Bonns Versöhnungs-»potpourri« nach 1945*, unveröffentlichtes Manuskript, Evangelische Akademie Lutherstadt Wittenberg.

Gedenkstätte Berlin-Hohenschönhausen (Hrsg.) (2015): *Zivilcourage würdigen. Zur Lage der Opfer des Kommunismus in Europa*, Berlin.

Jankélévitch, Vladimir (2003): *Das Verzeihen. Essays zu Moral und Kultur Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lütze, Frank Michael (2011): Zum Umgang mit Schuld im Gottesdienst: So ist Versöhnung eine Aufgabe die noch mehr vor als hinter uns liegt. In: *Pastoraltheologie 100*, S 316–331.

Marxen, Klaus/Werne, Gerhard/Schäfer, Petra (2007): *Die Strafverfolgung von DDR-Unrecht. Fakten und Zahlen*, herausgegeben Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur und Humboldt-Universität zu Berlin.

Mechtel, Dieter (1991–1995): Zwiegespräche. Beiträge zur Bewältigung der Stasi-Vergangenheit.

Neumann-Becker, Birgit (2016): *22. Tätigkeitsbericht der Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt*. Dem Landtag von Sachsen-Anhalt und der Landesregierung am 01.03.2016 vorgelegt, Magdeburg.

Neumann-Becker, Birgit/Frommer, Jörg/Regner, Freihart/Knorr, Stefanie (2015): SED-verfolgte und das Menschenrecht auf Gesundheit. Die Anerkennung gesundheitlicher Folgeschäden sowie psychosoziale, therapeutische und Seelsorgerlichen Perspektiven, Halle (Saale).

Regner, Freihart (2016): *Sich-frei-sprechen. Zur (psychosozialen) Bedeutung des Zugangs zur demokratischen Öffentlichkeit für verfolgte der SED Diktatur*, Halle (Saale) 2016.

Wiesenthal, Simon (1969): *Die Sonnenblume. Eine Erzählung von Schuld und Vergebung*.

Eine Zwischenbetrachtung als Nachwort

TAKEMITSU MORIKAWA

Auf der Luzerner Tagung 2016, aus der dieser Sammelband nun hervorgeht, wollte der Organisator die folgenden vier Themenkomplexe zur Diskussion stellen:

1. Wie wird die Verzeihung in einem bestimmten Kulturkreis ritualisiert und institutionalisiert? Man denke etwa an die Beichte in der katholischen Kirche (vgl. Hahn 1982), die Sippenstrafe oder die Ausgleichszahlung. Jede Strafform birgt neben der Ritualisierung von Buße immer auch ein Spannungsverhältnis zwischen Erinnern und Vergessen. Bestehen auf der semantischen Ebene Unterschiede? Wer kann wem welchen Schaden verzeihen und wann? Gibt es kulturelle Differenzen, die die gegenseitige Versöhnung erschweren? Korreliert die semantische Variation der Verzeihung auch mit gesellschaftlichen – segmentären, stratifikatorischen oder funktionalen – Differenzierungen?
2. Die moderne Gesellschaft verfügt dank der Massenmedien, der digitalen Medien im Besonderen, über ein sehr gutes Gedächtnis, worin alles gespeichert und nichts vergessen, das Erinnerte aber zugleich standardisiert wird. Unter den modernen medientechnischen Bedingungen, so die Folge, wird Vergessen und Verzeihen darum immer schwieriger. Wenn dies stimmt, wie ist Verzeihen unter diesen modernen technischen Bedingungen dann überhaupt noch möglich? Welche Rituale und Institutionen der Verzeihung existieren in der modernen Gesellschaft?
3. Trotz der oben genannten allgemeinen Tendenz gibt es in modernen Funktionssystemen verschiedene Formen der Institutionalisierung des Verzeihens. Für das Rechtssystem sind z. B. Jugendstrafrecht, Täter-Opfer-Ausgleich, die restaurative Justiz und die Gnade als Form der Verzeihung

anzuführen. Im Wirtschaftssystem besitzt der Schuldenerlass einen ähnlichen Stellenwert. Welche Institutionen der Verzeihung sind in anderen Funktionssystemen vorstellbar und als solche zu beschreiben?

4. Nach einem Systemwechsel und einem Friedensschluss war es bis ins 19. Jahrhundert üblich, Amnestie zu gewähren und die zuvor begangenen Taten nicht zu kriminalisieren. Kriegsverbrechertribunal und Wahrheitskommission folgen hingegen dem Muster der strafrechtlichen Verfolgung und unterliegen der Annahme, dass die Übeltaten nicht vergessen werden dürfen und Erinnerung und Strafe für die Aussöhnung eine konstruktive Rolle spielen sollten. Können Vergessen und Verzeihen jedoch tatsächlich zur Versöhnung und Vergangenheitsbewältigung in einer Postkonfliktsituation beitragen? Wie viel Wahrheit braucht Versöhnung?

Leider haben viele Referenten und Referentinnen, die an der Tagung spannende Vorträge hielten, aufgrund ihrer eigenen vielfältigen Verpflichtungen, vor allem Nachwuchswissenschaftler wegen ihrer eigenen Qualifikationsarbeit, ihre Beteiligung an diesem Band abgesagt. Er ist somit dünner geworden, als ich dies als Organisator zunächst geplant hatte. Zu den hier nicht aufgenommenen Beiträgen gehören jener von Christian Dries über Hannah Arendt, von Justus Heck über die Rolle des Dritten bei der Versöhnung, von Adrian Itschert über die Schweiz nach dem Sonderbundkrieg[1], von Robert Malecki über die Arbeit des Zentrums für deutsch-polnische Erinnerungskultur und -edition, von Lena Christlova über Filmanalyse sowie jener von Lena Rüßling über Wahrheitskommissionen in Kanada und Mauritius. Ich selbst war vor allem wegen zweier internationaler Stellenwechsel in einem kurzen Zeitabschnitt nicht in der Lage, meinen eigenen Beitrag über die Vergangenheitsbewältigung in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg in eine lesbare Form zu bringen.

Daher konnte der vorliegende Sammelband auf die vier oben genannten Themen nicht in jedem Aspekt eingehen sowie hierzu Lösungen und Arbeiten vorlegen. Jedoch bin ich als Herausgeber überzeugt, dass der Band Anstöße und gewisse Erkenntnisgewinne erzielt und zu weiteren Diskussionen im Problemzusammenhang »Verzeihen, Versöhnen, Vergessen« beiträgt. Dieses Nachwort ist als eine Skizze für mögliche künftige, am vorliegenden Sammelband anschließende Forschungsperspektiven zu verstehen.

1 Der Beitrag über die Schweiz hätte ein interessantes Beispiel für die Aufarbeitung eines Bürgerkriegs unter dem Vergessenheitsgebot, sogar noch im 19. Jahrhundert, geliefert.

Die meisten Beiträge behandeln nicht ausschließlich, jedoch vornehmlich den vierten der oben genannten Themenkomplexe. Sie lassen sich wiederum in vier Untergruppen kategorisieren: Die erste Gruppe (Gerl-Falkovitz, Morikawa, Fischer) interessiert sich im Anschluss an die philosophische und anthropologische Tradition und Diskussion für die Herausarbeitung eines reinen Idealtypus von Vergebung und Verzeihung. Die Autoren sind sich einig darüber und weisen darauf hin, dass Vergeben/Verzeihen seinen Platz jenseits der Tauschlogik findet, d. h. nicht zur Tradition Athens und des römischen Rechts gehört, sondern sich jenseits davon befindet.

Die zweite Gruppe (Dimbath, Fücker, Kinzler) versucht das Phänomen »Vergeben/Verzeihen« anhand soziologischer Kategorien auf der sozialtheoretischen Ebene heranzuziehen. Zwar analysiert Dimbath in seinem Beitrag vier Spielfilme, die sich vornehmlich an das gegenwärtige Publikum in Industrieländern richten. Jedoch ist seine Methode auf weiteres Material (Filme) anwendbar. Mit seinem Ansatz können wir weitere Forschungen über andere Kulturkreise treiben und dadurch die womöglich universalgültigen Ordnungsmomente in der Interaktionsordnung der Verzeihung und Versöhnung herausarbeiten. Diese Gruppe zeigt zugleich die Schwierigkeit, das Vergeben/Verzeihen mit den überlieferten sozialtheoretischen Kategorien zu erfassen, die aus dem poietischen Paradigma entstanden ist. Die sozialtheoretische Handlungstheorie seit Max Weber verdankt ihre Kategorien der oben genannten Tradition Athens und des römischen Rechts (Philosophie und Jurisprudenz). In diesem Bannkreis verharrt auch die phänomenologische Wissenssoziologie, an der sich die Autoren dieser Gruppe sowie Mijić, wie unten notiert, orientieren. Die Fiktionsthese von Fücker zeigt beispielsweise diesen Tatbestand am allerdeutlichsten. Sie reduziert die Vergebung auf die Deutung und das interpretative Verstehen des Anderen. Damit vertritt Fücker das Verständnis des durchschnittlichen, normalen Erwachsenen in der modernen Lebenswelt (vgl. Schütz/Luckmann 2003). Wenn dem so ist, können wir weder die unverständliche Tat noch der Person verzeihen. Dies widerspricht schlicht der sozialen Wirklichkeit und unserer daran geschulten Intuition. Ein absoluter Vergebungsakt, also bedingungslose Vergebung, die sich nicht in die Lage des Verfehlers versetzt, ist möglich, vor allem falls zwischen Vergebenden und Verfehlern ein asymmetrisches Verhältnis wie zwischen Eltern und Kindern besteht.[2] Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch symbolisiert dieses asymmetrische Verhältnis, während die Tauschlogik und die okzidentale Jurisprudenz seit dem römischen Recht immer die Gleichheit des

2 Arendt (2002: 3) bemerkt diese Asymmetrie in ihrem Denktagebuch deutlich.

Rechts- und Handlungssubjekts postuliert. Die Analyse dieser Asymmetrie bleibt uns als Hausaufgabe bestehen.

Die dritte Gruppe (Nguyen, Mijić) stellt Fragen auf der gesellschaftstheoretischen Ebene. Damit erfahren die Argumente der zweiten Gruppe unter historisch-strukturellen Bedingungen eine Relativierung. Denn die zweite Gruppe (einschließlich ihrer Plädoyers für und des Bekenntnisses zum Erinnern und gegen das Vergessen) setzt moderne Individuen und die moderne westliche, individualisierte Gesellschaft voraus, die Niklas Luhmann mit »funktionaler Differenzierung« gekennzeichnet hat. Vor allem Schuld (und somit Recht und Verantwortung) soll ausschließlich dem einzelnen Individuum zurechenbar sein und jedes Individuum soll nicht als Exemplar einer – ethnischen, religiösen, kurz zusammengefasst segmentären – Gruppe verstanden werden (Exklusionsindividualität im Sinne Niklas Luhmanns; siehe Luhmann 1989). Dies setzt voraus, dass die soziale Kommunikation unter der Bedingung des Gewaltmonopols durch den Staat zivilisiert erfolgen soll (vgl. Luhmann 2009 [1965]).

Aber solche Bedingungen sind nicht immer vorhanden, wie Mijić am Beispiel des ehemaligen Jugoslawiens deutlich gezeigt hat. Gerade in und während eines Bürgerkriegs, vor allem in sogenannten »neuen Kriegen«, werden die zivilisatorischen Errungenschaften der funktionalen Differenzierung – staatliches Gewaltmonopol, individuelle Zurechenbarkeit von Recht, Verantwortung und Schuld, Vorrang der personellen, individuellen Identität vor der kollektiven Identität sowie Zivilisierung der Erwartung – rückgängig gemacht (vgl. Kaldor 2007). Funktionssysteme mit Anspruch auf Allinklusion, d. h. allen Individuen ohne Ansehen der Person den Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen anzubieten, hören zu bestehen auf. Individuen müssen dann irgendeiner ethnischen, religiösen oder einer anderen – kurz gesagt einer segmentären – Gruppe bzw. einem solchen Netzwerk als einzigem Weg zu gesellschaftlichen Ressourcen angehören, um ihren primitivsten Bedarf – Ernährung, Bekleidung, Wohnort, Schutz vor einem physischen Angriff sowie Sexualität – zu decken und zu überleben. Damit verwandelt sich das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, d. h. Individualität, von der Exklusions- zur Inklusionsindividualität zurück. Das »Ich« wird auf ein »Wir« reduziert. Dieser rückläufige und devolutionäre Prozess der »Entdifferenzierung« wird zumeist durch die »Identitätspolitik« der religiösen und ethnischen Gruppen als Konfliktparteien gefördert und beschleunigt (Kaldor 2007: 131 ff.). Das Resultat dessen heißt: Menschen beobachten sich und andere nicht mehr als Individuum mit Würde und Rechten, sondern ausschließlich als Exemplar und Mitglied eines primordialen Kollektivs, das sich als eine völkische und kulturelle Einheit begreift und darstellt. »Ich bin [nur] eine von 4,5 Millionen Kroaten«, wie Slavenka Drakulić (1992) berichtet

(zit. nach Mijić im vorliegenden Sammelband: 24–25). Individuen gelten dann nicht mehr als Träger der Würde und Grundrechte, sondern ein Kollektiv wird der Würdenträger. Der Repräsentant eines Kollektivs beginnt dann, als eine heilige Entität mit Aura wahrgenommen zu werden.

Wenn das Gewaltmonopol des Staates zusammenbricht, meldet sich die existenzielle Omnipräsenz der Gewalt als anthropologischer Urzustand zurück (von Trotha 1997). Damit wird der Code des Rechtssystems »Recht/Unrecht« auf den Code des Politischen in der existenziellen Situation im Sinne Carl Schmitts »Freund/Feind« reduziert (Schmitt 2009 [1932]). In diesem Zustand (ohne funktionierenden Rechtsstaat) mag die Erfolgsperspektive der Vergangenheitsbewältigung mit dem juristischen, strafrechtsähnlichen Modell sehr gering werden. Aus dem abgeschwächten Gewaltmonopol durch den Staat folgt der devolutionäre Wandel des Rechtsbewusstseins: Kollektive Gruppenrechte werden wieder über individuelle Menschenrechte gestellt, »Rechte« werden nun als Privilegien bestimmter ethnischer Gruppen verstanden. Der sogenannte Opferwettbewerb – der Anspruch eines Kollektivs auf einen umfassenderen Opferstatus und somit auf eine bessere moralische Position – wird von der Ausblendung des Leides der individuellen Opfer begleitet. Wenn die Funktionssysteme als zivilisatorische Errungenschaften zusammenbrechen und die Individualität von der Exklusions- zur Inklusionsindividualität devolutioniert wird, mag es nicht einfach, stattdessen sogar außerordentlich schwierig sein, individuell nach Schuld und Verantwortung zu fragen, weil alle Amtsträger betrachtet werden, als trügen sie die verteilte Würde eines Kollektivs, und eine Kritik an ihnen erscheint in den Augen jedes Mitglieds des Kollektivs als Attacke gegen das Kollektiv (Amtscharisma. Vgl. Weber 1976 [1922]: 775 f.). Dann ist es genauso schwierig für Konfliktparteien, eine gemeinsame Mitwelt mit gemeinsamen Narrativen über eine gemeinsame Vergangenheit aufzubauen. Es geht über die Hierarchisierung von ethnischen Ingroup-Outgroup-Unterscheidungen (Mijić, 24–25) hinaus darum, dass die Grenze der Welt (hier im phänomenologischen Sinne) zur äußeren Grenze von »Ethnie« schrumpft, weil niemand in einer segmentär differenzierten Gesellschaft außerhalb seines segmentären Teilsystems leben und überleben kann. Wenn dem so ist, liegt das Problem der Versöhnung in einer Nachkonfliktgesellschaft tiefer, als dies das Gefangenendilemma kennzeichnet.

Das gegenwärtige Standardmodell der Vergangenheitsbewältigung und Erinnerungskultur stützt sich auf die Idee der Menschenrechte und -würde. Demzufolge sollen Rechte und Würde jedem Individuum zugerechnet werden. Es ist unumstritten, dass dieses Modell eine zivilisatorische Errungenschaft der Menschheit ist. Das Kriegsverbrechertribunal in Nürnberg und Tokio sowie die Wahrheitskommission nach dem Muster von Südafrika galten als Meilensteine

in dieser Entwicklung. Man kann es als »Verbreitung der westlichen Kultur« im Sinne des Neo-Institutionalismus auffassen, dieses Modell der Vergangenheitsaufarbeitung in jeder Postkonfliktgesellschaft zu installieren, und solche Institutionen als Träger der »westlichen Werte« betrachten (vgl. Kastner 2015). Jedoch sichert die Existenz der formalen Organisation und der formalen Regeln keineswegs ihre effektive Umsetzung in die Praxis und sie bleiben oft oberflächlich (vgl. Holzer 2006), wenn außerhalb der formalen Organisation die Erwartung an die differenzierte Ordnung nicht etabliert ist. Menschenrechte sind heutzutage beispielsweise einerseits auf der Verfassungsebene in fast allen Nationen auf dem Globus verankert. Andererseits weiß jeder, dass die Menschenrechtsgesetze nicht in jedem Land effektiv in die Praxis umgesetzt werden (vgl. Neves 1992). Das gilt auch für die Vergangenheitsaufarbeitung und Rehabilitierung der verfolgten und ermordeten Opfer.

Das Kriegsverbrechertribunal in Nürnberg nahm direkt nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs seine Verhandlungen auf. Danach folgte eine Phase des Schweigens bis zur erfolgreichen Etablierung der heutigen Form der Erinnerungskultur in der Bundesrepublik Deutschland. Aleida Assmann bemerkte, dass es theoretisch nicht zu entscheiden ist, wie lange die Phase des Schweigens dauern wird und soll, bevor eine intensive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in der Öffentlichkeit beginnt. Womöglich bedeutet die Dauer der Schweigephase die Zeit für das Zustandekommen der oben dargelegten strukturellen Bedingungen: Zivilisierung der Kommunikation, staatliches Gewaltmonopol, individuelle Zurechenbarkeit von Rechten und Würde sowie Verantwortung und Schuld, Vorrang der individuellen Identität vor der Gruppenidentität, d. h. Wandel von der Inklusions- zur Exklusionsindividualität, Welthorizont, der über die ethnischen Grenzen hinausgeht, Differenzierung von Recht und Politik einschließlich der Ausdifferenzierung des autonomen Rechtssystems usw. In dieser Hinsicht bietet die makrosoziologische Differenzierungstheorie einen wichtigen Anhaltspunkt für die Analyse einer Postkonfliktgesellschaft und ihre Vergangenheitsaufarbeitung.

Die vierte Gruppe (Groß und Neumann-Becker) orientiert sich mehr an Praxis der Versöhnung in der Nachkonfliktsgesellschaft mit dem Beispiel von Ruanda bzw. den neuen Bundesländern. Die beiden Beiträge zeigen, dass die Aufarbeitung der humanen Katastrophe ein mühsamer, noch nicht abgeschlossener Prozess ist. Diese Schwierigkeiten lassen sich womöglich daraus erklären, dass er auch nur mit dem langfristigen Strukturwandel der Gesellschaft ermöglicht werden kann.

Die vierte Gruppe (Groß und Neumann-Becker) orientiert sich vornehmlich an der Praxis der Versöhnung in der Nachkonfliktgesellschaft mit dem Beispiel

Ruandas bzw. der neuen Bundesländer. Die beiden Beiträge zeigen, dass die Aufarbeitung der humanen Katastrophe ein mühsamer, noch nicht abgeschlossener Prozess ist. Diese Schwierigkeiten lassen sich womöglich daraus erklären, dass dieser Prozess auch nur mit dem langfristigen Strukturwandel der Gesellschaft ermöglicht werden kann.

LITERATUR

Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. München: Piper.

Drakulić, Slavenka (1992): *Sterben in Kroatien*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Hahn, Alois (1982): Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34*, H. 3, S. 407–434.

Hanser, Peter/Trotha, Trutz von (2002): *Ordnungsformen der Gewalt. Reflexionen über die Grenzen von Recht und Staat an einem einsamen Ort in Papua-Neuguinea*. Köln: Köppe.

Holzer, Boris (2006): Spielraume der Weltgesellschaft: Formale Strukturen und Zonen der Informalität, in: Schwinn, Thomas (Hrsg.): Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S 259–280

Kaldor, Mary (2007): *Neue und alte Kriege*. Suhrkamp: Berlin.

Kastner, Fatima (2015): *Transitional Justice in der Weltgesellschaft*. Hamburg: HIS Verlag (Hamburger Edition).

Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.149–258.

Luhmann, Niklas (2009 [1965]): *Grundrechte als Institution*. Berlin: Dunker und Hunblot.

Neves, Marcelo (1992): *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2009 [1963]). *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 8. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*. Stuttgart: UVK Verl.-Ges.

Sofsky, Wolfgang (2005). *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

Trotha, Trutz von (Hrsg.) (1997): *Soziologie der Gewalt*. Opladen [u.a.]: Westdt. Verl.

Weber, Max (1976 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausg. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.

Sachregister

Abbitte 72, 74–77
Abbitte (Film) 72, 74, 77
Absolution 19f., 25f., 28, 75, 83, 109
Absolutismus 138
Adressat 11, 19, 47, 50f., 53, 76
akausal 5, 8, 22
Akteur 6, 14, 33–36, 50, 53f., 84, 87, 97, 100, 113, 139, 144, 154, 158, 197
Albanien 131–137, 139, 143, 147
alltäglich 15, 34, 54, 60, 63f., 81, 111, 117, 124, 141, 154, 213
Alterität 154
Amnesie 62, 111, 120
Amnestie 62, 108, 111, 114, 116, 222, 236
Anerkennung 12, 15, 25, 27, 36, 63, 70, 74, 98, 159, 166, 183, 201–204, 218f., 229–231
Argentinien 116
ars oblivionalis 62, 86
»Auge um Auge, Zahn um Zahn« 4
Ausnahme 5, 19f., 40, 54, 111 119, 122f., 176, 181, 220, 226, 230
außeralltäglich 111
Aussöhnung 7, 108, 124, 236
Austausch 4, 5, 10, 33, 35–37, 39, 63, 70, 91, 94f., 122, 134
–, sozialer 5
Autorität 7, 13, 136–138, 142–144, 147, 190f., 202, 205, 207
Banja Luka 165
BDM 215
Beichte 83, 109, 235, 237
Beobachter 6, 72, 107, 147, 171–174, 176, 178, 191–199, 201f., 204
Beschleunigung 119f.
Beschweigen 64
–, kommunikatives 113
Bestrafung 7f., 11, 53f., 146, 176, 203f., 226
Bewusstsein 37, 61, 69, 86–88, 90f., 93f., 98f., 118
Bildung 15, 188, 201f., 204, 207f.
Blick 9f., 12, 19f., 22, 26, 28, 61, 65f., 68, 69–76, 84f., 88f., 94, 97, 99f., 102, 106, 109–111, 114, 116–119, 125, 130, 136, 155, 162f., 165, 184, 218, 221, 229
–, verzeihende 9, 26, 28

Blutrache 13, 131, 140–142, 146
Bosnien-Herzegowina 14, 153, 156–158, 163f.
Bruderschaft (*vllaznia*) 141
Buchenwald 214
Bystandereffekt 186
Dämonisierung 163
damnatio memorie 118
Dankbarkeit 10, 31, 36f.
DDR (Deutsche Demokratische Republik) 7, 214f., 217f., 220, 222, 224, 228, 230
Demokratie 155, 177, 201, 208, 217
–, europäische 155
Deutschland 15, 61, 118, 139, 155, 213f., 216–219, 221f., 224f., 227, 229f., 240
Deutungsraum 12, 84f., 95f.
Die Linke (Politische Partei) 217, 225
Differenzierung 13, 32, 45, 109, 129–131, 135, 164, 235, 238, 240
–, gesellschaftliche 129f., 147
Distanz 15, 28, 69, 85, 97, 99, 115, 133, 157, 161, 178, 182, 184–188, 195, 197f.
Distanz und Nähe 178, 182, 184
DGS-Sektion Kultursoziologie 3
Dritte, der 13, 21f., 28, 34, 45, 51, 53f., 157, 161, 236
Ehebruch 140
Ehre 140, 142, 144, 147f.
Eingeständnis 12, 27, 57, 69, 75, 77, 184
Emergenz 10, 39, 115
Entdifferenzierung 238
Entschuldigung 11, 16, 31, 52, 59, 63, 98, 122, 220, 229
Erinnerung 7, 57, 61, 67, 76, 82f., 86–88, 90–95, 99f., 107, 111f., 114, 118, 119f., 123, 163, 165, 204, 213, 215f., 222, 225, 230f., 236
–, persistente 61, 67, 90
Erleben 49, 81, 88f., 95, 98f., 154, 157
Erwartung 4, 60, 64, 69, 88 137, 155, 157, 238, 240
Erzählung 65, 73, 159, 163f., 190, 203, 226
Narrativ 14f., 77, 97, 157, 163f., 166, 239
Ethnisierung 155f.
Ethnopolitik 155
Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM) 218, 225
fait social 148
FDJ (Freie Deutsche Jugend) 217f.
Fehde 38, 140–142, 194
Blutfehde 140f., 144
Fehlverhalten 84–86, 90f., 96, 99f.
Filmanalyse 12, 65f., 68, 236
Flatliners 67, 71
flash-back 61, 116
Flüchtling 159, 195, 198
forgive 32, 44, 53, 86, 101, 144
Freiheit 10, 15, 23f., 27, 37, 202, 206, 208, 222, 224

Frieden 13, 60, 62, 82, 112, 153, 156, 191, 202, 222, 236
Friedliche Revolution 218
Gabe 3f., 9f., 25, 29, 31f., 36–40, 44, 52f., 59, 110
Geben und Nehmen 4, 38
Gedächtnis 5, 7–9, 60f., 64, 75 77, 82, 84, 86–88, 90–94, 99, 111, 114–116, 118–120, 122–125, 163, 203, 235
Körpergedächtnis 77
Gedächtnispolitik 100
Gedächtnissoziologie 7, 92, 109, 125
Gegisch 133
Genozid 14f., 20, 108, 171–180, 182, 185, 188–190, 192, 194, 196–198, 200–203, 206–209
Gerechtigkeit 7, 13f., 19f., 26f., 54, 142, 145, 193, 199, 202f., 206, 222, 229
»mystischen Grund« der Gerechtigkeit 20
–, restaurative 13f., 142, 145
Gerichtshof 8
Geschichte von Kain und Abel 221f.
Gesellschaft 4, 8, 10, 13f., 33, 36–39, 43, 91f., 107f., 117, 120, 123–125, 130, 135f., 138, 142, 153, 155, 162, 165, 173, 176, 178, 183, 185, 204f., 207f., 216–218, 221, 225, 227, 229, 235, 238–241
–, segmentäre 13, 135f., 143
–, funktional differenzierte 13
Gesellschaft als generalisierter Austauschprozess 4, 10, 33, 35, 39
Gesellschaftstheorie 46, 109
Gewalt 7, 10, 14f., 25, 38f., 117, 134, 140, 154f., 171–173 176, 179, 186, 191, 193, 200f., 206f., 213f., 219, 223, 225, 229, 239
–, strukturelle 214
Gewalttaten 4, 8, 171, 173, 175 203, 206, 208
–, kollektive 4
Gewohnheitsrecht 13, 129, 131–133, 136–139, 147
Gleichgewicht 19f.
Globalisierung 122
Gnade 9, 21, 24, 235
Gott 5, 8f., 22–24, 26, 43, 203, 222, 237
Gacaca 193f., 201, 208
Grounded Theory 89
Gruppe 11, 13, 49–51, 58f., 67, 113, 130, 141–145, 147, 161f., 164, 174, 180, 182f., 186, 197, 237–240
GULAG 214
Handlung, Handeln 5f., 9, 12f., 35, 37–38, 40, 41, 47f., 51, 62 87f., 94, 96–99, 101, 113f., 118, 130, 140f., 160, 172, 189f., 199f., 205, 213, 216, 220
–, mimetische 38
–, rationale 37
– als Ereignis 37
hate speech 177f.

Helfer 172–176, 192, 197–199, 202
Hermeneutik, sozialwissenschaftliche 90
Holocaust 7f., 226
Hutu 171, 186, 189, 192, 194f., 197, 199
Identifikation 69, 73, 154
Identität 39, 61f., 97, 116, 154, 156, 162, 164, 193, 224, 238, 240
Opferidentität 162
Identitätspolitik 238
illokutionäre Kraft 11, 47, 49f., 52f.
Individualität 154, 238–240
Inklusionsindividualität 238, 240
Exklusionsindividualität 238, 240
Ingroup 14, 158–161, 163–166 178, 239
Integration, Integrationsprozess 113, 162, 164f.
–, soziale 164
Intellektuelle 201
Intentionalität 39, 49, 51
Wir-Intentionalität 46
Interaktion 9–11, 13, 46, 57f., 62–67, 69–77, 83f., 93, 97, 131, 137, 162
Irrationalität 5, 10, 31, 36f., 39
Jugoslawien 14, 153f., 160, 164, 238
Föderative Republik Jugoslawien 153
Jugonostalgie 161, 163f.
jus ad bellum 160
jus in bello 160
Kambodscha 122
Kanun 137–139, 144, 146
Kanun des Lek Dukagjin 137
Kapitalismus 120
Katastrophe 4, 192, 240f.
–, humanitäre 4
Kausalität 6, 8f.
Eigenkausalität 49
Khmer Rouge 122
Kollektiv 46, 54, 120, 141, 155, 157, 207, 238f.
Kommunikation 12, 60, 66, 116, 131, 136, 196, 238, 240
Konflikt 4, 7f., 11f., 53, 58, 60, 62, 87, 98, 101, 108, 124f., 138, 144f., 153, 157, 165, 171, 174, 176, 185, 207, 222–224
Konfliktbearbeitung 58
Konfliktparteien 14, 158, 219, 238f.
Kosovo 135
Kultur 19, 21, 102, 112, 131, 134, 138, 155, 164f., 176, 202 225
Kulturkreis 235, 237
Kulturtechnik 109, 114, 118, 121, 123
Leid 84, 110, 157f., 160, 175, 179, 184f., 187, 197, 200, 203 239
lex 8f., 24
Lezha 133, 135
Liebe 27, 60, 224
Magdeburg 228, 230
Massaker 193f., 196
Massenmedien 235

MAXQDA 89
Moderne 13, 100, 109, 119f., 148
Multikulturalismus 153
Nazi-Verbrechen 8
NKWD 214
Nonverbale, das 69
Normannen 134
Normen 4f., 35, 40, 93, 158, 176, 198
Normen und Werte 35, 40, 93, 158, 176, 198
Notwendigkeit 8, 23f., 121, 141
NSDAP 214
NVA 218
Obligation 13, 141
–, sittliche 13, 141
Ökologie 5, 122
operative Psychologie 228
Opfer 4, 7f., 12–15, 19–22, 26, 28, 45, 53, 60f., 67, 71, 76, 84f., 87–89, 91–98, 100, 102f. 121, 141f., 154, 158f., 166, 172–175, 178f., 182–190, 192–195, 197–200, 202–207, 213 215–219, 221, 223–229, 231f., 239f.
moralische Privilegierung des Opfers 158
Stigma als Opfer 141
Ordnung 13, 26, 36, 58, 60–62, 76, 85, 93, 102, 113, 117f., 123f. 133, 199, 240
Osmanen 138
Ostdeutschland 15, 216f., 225 227, 230
siehe auch *DDR*
Outgroup 159f., 166, 178, 239
Außengruppe 159, 161
Oxfordschule 10
Paradox 10, 12, 26f., 33–37 119f., 231
Paradox der Erstgabe 10, 36f.
pardon pur 19
siehe auch reine Vergebung
Pardon 21, 32, 102, 122, 124
Theater des – 102, 122, 124
pardonner 8, 20, 32, 44, 53
perlokutionärer Aspekt 47, 53
Pluralität 46, 48, 50
poiesis 6
Polizeiruf 110 74
Polje 135
Postkonfliktsituation 7, 236
post-poietisches Paradigma 7
praxis, Praxis 6, 14, 38, 75, 100, 102, 118, 124, 133, 139, 142, 147, 240
Prävention 14, 118, 171–175, 200, 203, 206, 208
Psychoanalyse 82f., 129
Publikum 6, 69, 72, 74, 77, 237
Rache 4, 7f., 10f., 13, 22, 38f., 53f., 71, 83, 94, 112, 115, 118 140, 142, 144, 146–148
Radio Mille Collines 178, 183
Rahmen 7, 27, 31, 44, 46, 48, 51, 76, 89, 92, 101, 110, 156, 161, 165, 216
Rational-Choice-Theorie 33
Recht 4f., 8–10, 19f., 24, 32f., 38f., 48f., 51, 71, 131, 136–

138, 140, 142, 147f., 193, 204, 217, 220, 237, 240
römisches Recht 8, 25, 111, 118, 237
Rechtsnorm 136f.
Rechtsstaat 217, 226, 229, 239
Reflexion 44, 60, 100, 129–131, 154, 172f.
Religion 8, 176, 198
–, abrahamische 8
religiöse Zugehörigkeit 164
remissio 9, 25
Repression 117, 139, 214, 222, 228, 231
Kongo, Republik Kongo 174, 195, 197
Republika Srpska 156f.
Reue 8f., 20, 26–28, 34, 52, 54 108, 121f., 220
Reziprozität 4f., 7, 38f., 83, 98 205
Reziprozität der Perspektiven 98
Ritual 21, 63, 74, 76, 102, 227, 235
Interaktionsritual 76
Rogätz 214
Ruanda 14f., 171–180, 182, 185f., 188, 190–200, 203f., 206–209, 240f.
Sachsen–Anhalt 215, 219f.
schlechtes Gewissen 57, 75f., 120
Schlichtung 144
Schuld 4, 9f., 12–14, 19–21, 24–28, 38f., 59, 61, 69f., 74, 83, 93, 98, 100–102, 109, 112, 121, 124, 145, 157f., 161f., 201, 203, 214f., 220–222, 224–227, 238–240
Schuldner 4, 20, 28
Schwäche 13, 32, 144, 158
Schweigen 76, 113f., 162, 165, 203, 205–207, 214, 218, 222 222f., 240
SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands) 15, 215, 217–219, 221, 223, 227, 229
Segmentierung 14
–, ethnische 14
Segregation 156
–, ethnische 156
Selbstviktimisierung 14, 157–159, 163, 166
–, kompetitiven 14, 166
Shoah 111, 121, 226
Siegerjustiz 220
Sinnwelt 14, 159f., 166
Sitte 136–138, 140
Skutari [Shkodra] 138
soziale Akte 11, 43f., 46, 48–54
soziale Beziehung 4, 12, 34, 36f., 46, 75, 88, 219
Sozialontologie 43f., 46, 48–52
Sozialphänomen 44
Sozialstruktur 133f., 139, 147, 185
Sozialtheorie 4f., 13, 33, 108, 120
Spiderman III 70f.
Spanien 114, 231
Spontanität 49, 51
Sprache 3, 14f., 21, 31f., 44, 46f., 50, 110, 129, 155, 163 173f., 176–182, 188, 192, 200 208

Sprache des Genozids 14, 173, 179, 200
Dehumanisierung durch Sprache 173, 182
Sprechakt 10, 32, 43f., 46–48, 50–54, 96
Staatlichkeit, formale 136
Stalinismus 215
Stamm (*fis*) 134, 141
Stammesgesellschaft 134, 136, 142
Status 129, 143, 179, 197
Strategie 64, 75, 84, 87, 111, 113, 117, 123f., 157–160, 162–164, 166, 178
–, assoziative 158, 160, 162f.
–, dissoziative 158, 160
Stratifikation 143f., 147
Streit 31, 60, 63, 110, 140, 144
Subjekt 11, 45, 47, 49–54, 120, 129, 141, 160f.
Sühne 19f., 220
Sünde 21, 24, 27
–, lässliche 21
Todsünde 21, 121
Systemwechsel 7, 236
Tabu 113, 165
Tabuisierung 113f., 116, 165f.
Tradition, jüdisch-christliche 3
Tangermünde 214–216, 231
Täter 4, 7, 9f., 12, 14f., 19–22, 26, 28, 34, 45, 59–61, 76, 97, 114, 121, 141, 146, 158–160, 166, 171, 173–176, 178–191, 193–195, 197–208, 213, 217, 219–225, 227, 229, 231, 235
Tätertrauma 61, 67, 72f., 75f.,
Verursacher 59, 76, 83, 95, 98
Tausch 4, 27, 34, 36, 38, 44 142
Tauschlogik 4, 8, 20, 38f., 237
Therapie 5, 67, 122
Tier 9, 24, 39, 183, 189
Toskisch 133
Transgression 84, 90, 93
Transzendenz 8
Trauma 61, 172, 175, 182, 189 195, 203, 206f., 217, 223
Traumatherapie 116
Traumatisierung 57, 64
Triggerreize 61
Türken 134
Tutsi 171, 178, 181, 183f., 189f., 192, 194–197, 199
Twa 171
Und vergib uns unsere Schuld 74
Unmögliche, das 5, 21–23, 111, 122
UNO 171f., 195
Unrecht 13, 21f., 38, 45, 53, 59, 61, 75, 81, 93, 111, 114f., 123, 130, 140, 157, 199, 204, 208, 217–225, 227f., 232, 239
Unverzeihliche, das 5, 8, 19, 21, 121
Verbrechen, ontologisches 8, 20
Verdrängung 83, 117
Verdinglichung 120
Verfolgte 15, 216–218, 220f., 223, 225, 230
Vergangenheit 6, 8f., 23, 25, 59–62, 64, 67, 75f., 82, 85f., 87f., 90, 93, 100,

107f., 114f., 117–119, 120, 155, 157, 163, 165f., 173, 208, 217, 220, 228–230, 239f.
VergeberInnen 85, 89, 96–98, 100
Vergebung, reine 8f., 26–28, 34
Vergeltung 53, 59, 61, 83, 108, 110, 115, 118, 142
Vergemeinschaftung 81, 89, 102f.
Vergessenmachen 84f., 99f.
Vergessenskunst 86
Vermittler 13, 34, 143–145
Verpflichtung 37f., 51, 92, 136f., 236
Versöhnen, Versöhnung 3–5, 7f., 11–16, 57–67, 71–73, 75f., 81, 107, 109f., 111, 114, 121f., 124f., 129–131, 140, 142, 145f., 148, 158, 171–173, 177, 203–206, 208f., 213–215, 217–220, 222–231, 235–237, 239f.
Tempo der – 63, 81
Versöhnungszeremonie, Versöhnungsritual 63, 145
Versprechen 11, 47–49, 51f.
Verstehen 12, 60, 98, 101, 237
Fremdverstehen 12, 84, 96–98, 101
Vertretung 48, 51f., 54, 209
Verwandtschaft 147
Verwandtschaftsegment 133, 140
Verzeihen, Verzeihung 3–14, 19, 21, 25, 31–35, 37–40, 43–48, 50, 52–54, 57–67, 69–72, 74–77, 84, 86f., 89, 92f., 93, 102, 107, 109–111, 114f., 121–125, 129–131, 145f., 153, 158, 162, 166, 205, 226, 235–237
– als anthropologische Konstante des menschlichen Zusammenlebens 7
–, bedingte, unbedingte 10f., 34, 39
Ersuchen um / nach – 12, 59, 66f., 69–72, 74, 76
Verzicht 3f., 11, 13, 32f., 39, 45, 53, 57, 59, 61, 64, 71, 85, 110, 115, 148
Vergeben, Vergebung 3, 5, 8–10, 12f., 15, 19–22, 24–29, 31–35, 37–40, 52–54, 58–60, 63f., 70–73, 76, 81–90, 92–94, 96–103, 107–111, 121–123, 172, 203, 205f., 209, 221, 226, 237
–, reine 8f., 19, 26–28, 34
–, apriorische 21, 27
Vergessen 3, 7–9, 12f., 15, 57f., 60–65, 67, 72, 75f., 81–90, 93f., 99–101, 107–109, 111–114, 116–120, 123–125, 131, 158, 162, 165, 203, 207, 222, 235f., 238
–, aktives 7, 83, 124
Gebot des Vergessens / Vergessensgebot 13, 114, 116
Vergesslichkeit 13, 84, 113f., 119f., 125.
Vertrauen 33f., 103, 175, 213, 228

Vier-Rollen-Modell 14, 171–175, 206f.
Völkermord 14, 171f., 176f., 179, 182, 189, 191, 193–196, 201, 207
Wahrheit 8–10, 13, 15, 23, 28, 50, 62, 96, 145, 157f., 189, 195, 202, 204, 213–216, 219, 221, 229–231, 236
–, diskursiv 8
–, offenbarte 8
Wahrheits- und Versöhnungskommissionen 62, 97, 236, 239
Wissen 23, 27, 35, 62, 75, 77, 91, 96, 112, 114, 116, 124, 195, 208, 215, 231
Wissensrepertoire 91
–, soziale 91
Wissensvorrat 91f.
Zeigen 11, 44f., 111, 124
zeigendes Lebwesen 11, 44
Zeit 5f., 8f., 14f., 20, 22–26, 47, 57f., 63, 67, 73, 81, 93, 112, 114–116, 122, 134f., 144f., 162, 171, 175, 182f., 189f., 192, 195f., 198, 203, 205f., 222, 224, 240
Zeitachse 9, 20, 25, 230
kausal–unumkehrbare Zeitform 23
Zentralen Ermittlungsstelle für Regierungs- und Vereinigungskriminalität (ZERV) 220
Zivilcourage 199, 216
Zusammenleben 4, 6f., 153, 185, 205, 231
–, menschliches 4, 6f., 185

Personenregister

Adorno, Theodor W. 113
Arendt, Hannah 6–8, 10, 13, 37, 53, 100f., 107, 121, 236f.
Asche, Jens 222
Assmann, Aleida 93, 231, 240
Augé, Marc 93
Augustinus 19, 22, 26f.
Austin, John L. 44, 47f., 50
Baberowski, Jörg 213
Bacon, Kevin 67, 69
Benjamin, Walter 119
Berger, Peter L. 14, 84,160, 166
Berghofer, Wolfgang 220
Blahyi, Joshua Milton (»Butt Naked«) 205
Borge, Jorge Luis 86
Bourdieu, Pierre 6, 117, 130, 141
Brandt, Matthias 74f.
Burckhardt, Armin 48
Bushido 82
Caillé, Alain 36, 90
Christlova, Lena 236
Church, Thomas Haden 70
Churchill, Winston 111
Cicero, Marcus Tullius 86f., 111
Coleman, James 33, 35
Connerton, Paul 13, 82, 119f.
Dallaire, Roméo 171f., 184
Daubert, Johannes 48
Derrida, Jacques 5, 8, 19–22, 25f., 29, 34, 40, 53, 102, 107f.,109f., 111f., 114, 121–123
Dimbath, Oliver 7, 11–13, 61,
Drescher, Horst 221
Dukagjin, Lëkë (Alexander) 137
Durkheim, Emil 75, 135
Dušan, Stephan 134
Džihić, Vedran 155f.
Eco, Umbert 86
Elias, Norbert 117, 130, 135, 164f., 184f.
Esposito, Elena 7, 13, 119
Eßbach, Wolfgang 38
Esser, Hartmut 10, 33, 35
Fischer, Helene 82
Fischer, Joachim 10f., 32, 45, 237
Flaßpöhler, Svenja 3, 32, 59f., 71, 109f., 121, 124
Freud, Sigmund 60f., 72, 76, 117, 124
Fuchs, Jürgen 230

Fuchs, Peter 131
Fuchs, Ruth 108
Fücker, Sonja 12f., 35, 237
Gadamer, Hans-Georg 96f.,
Garai, Romola 72f.
Gauck, Joachim 225
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 8f., 11, 34, 39, 43, 122, 237
Goffman, Erving 11, 14, 62–64, 66, 69, 75f., 156, 174, 210
Giesen, Bernhard 61
Gjeçov, Shtefën 132
Grimm, Gebrüder 4, 32f., 59, 86
Günther, Gotthard 40
Habermas, Jürgen 96
Halbwachs, Maurice 92f., 120
Hatzfeld, Jean 15, 174f., 178–190, 193, 195–197, 205–207
Heck, Justus 4, 236
Hénaff, Marcel 36, 83
Hildebrand, Dietrich von 48, 53
Heidegger, Martin 6f., 26
Honecker, Margot 220
Honke, Gudrun 192–194
Hopp, Lise-Lore 215, 231
Hoxha, Enver 132
Husserl, Edmund 48, 86
Itschert, Adrian 236
Jankélévitch, Vladimir 8f., 19f., 22, 25, 107, 121, 226
Jennrich, Ernst 228f.
Jung, Carl Gustav 115
Junge, Kay 33
Junkermann, Ilse 218, 225
Kaing Guek Eav 122
Kant, Immanuel 37
Kaser, Karl 131–138, 140f.
Kassiber 214, 231
Kempe, Alwin 214f.
Kinzler, Anja 13, 61, 116, 237
Kierkegaard, Søren 19, 22f., 27f.
Kodalle Klaus-Michael 5, 11, 27f., 40
Knightley, Keira 72f.
Knigge, Volkhard 231
Kolnai, Aurel 34f.
Kreuzpaintner, Marco 74
Lenin, Wladimir Iljitsch 118, 230
Lotman, Juri 164
Lovrenović, Ivan 153f., 156
Luckmann, Thomas 14, 84, 95, 98f., 160, 166, 237
Lübbe, Hermann 113
Luhmann, Niklas 13, 82, 119f., 136f., 238
Luther, Martin 22, 24
Mack, John 166
Malecki, Robert 236
Margalit, Avishai 111
Marx, Karl 6, 230
Mauss, Marcel 36, 40, 142
McAvoy, James 72
McEwan, Ian 72
McGuire, Tobey 70
Mead, George Herbert 86
Meibauer, Jörg 177f.
Meier, Christian 7, 63, 107f., 111f.
Merton, Robert K. 159
Mijić, Ana 13f., 154, 157, 237–239
Mitscherlich, Alexander 161, 177

Mitscherlich, Margarete 161, 177
Morikawa, Takemitsu 10, 31, 40, 237
Mulligan, Kevin 48
Neudeck, Eckhart 215
Neudeck, Elisabeth 215
Neumann–Becker, Birgit 15f., 216f., 219, 223, 230, 240
Nguyen, Michael 38, 238
Nietzsche, Friedrich 7, 83f.
Papoulias, Karolos 225
Pascal, Blaise 22
Pfänder, Alexander 48
Pospíšil, Leopold 136–138, 140
Püttner, Christiane 230
Pyrdok, Jürgen 215
Raimi, Sam 70
Rauen, Verena 93
Reemtsma, Jan–Philipp 93
Reid, Thomas 46
Reid, Theodor 50, 54
Reinach, Adolf 10, 44, 48f., 51f.
Ricœur, Paul 3, 7, 9, 12, 60, 85, 87f., 92f., 101, 107, 115, 117, 123f.
Roberts, Julia 67
Rosa, Hartmut 13, 102,119f.
Rüßling, Lena 236
Rusesabagina, Paul 198
Rwililiza, Innocent 189f., 196, 205
Schabowski, Günter 220
Schestow, Leo 9, 19, 22-25, 39
Schuhmann, Karl 46, 48f.
Schürings, Hildegard 191f., 194, 196
Schütz, Alfred 84, 91f., 95, 98, 237f.
Scott, Kimberly 68
Searle, John R. 44, 46–48, 50
Servaes, Sylvia 192–194
Simmel, Georg 3, 10, 31, 37f., 42, 44, 46, 63f., 81, 93, 140, 154
Sleng, Tuol 122
Smith, Adam 10, 33, 36
Sokrates 23
Staub, Herbert 230
Stefansson, Anders H. 165
Sutherland, Kiefer 67
Thälmann, Ernst 230
Tiesel, Margarete 74
Tito, Josip Broz 160
Tomasello, Michael 45
Ugrešić, Dubravka 163
Weber, Max 6, 35, 38, 44, 237, 239
Wiesenthal, Simon 226f.
Wieviorka, Michel 5, 109f., 111, 114, 121f., 122
Wright, Joe 72

Autorinnen und Autoren

Dimbath, Oliver, Dr. rer. pol. ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Koblenz-Landau (Campus Koblenz). Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Wissens- und Wissenschaftssoziologie, Soziologie sozialer Gedächtnisse und Filmsoziologie. Publikationen u. a.: Soziologische Zeitdiagnostik, Paderborn 2016 (UTB); Gedächtnissoziologie, Paderborn 2015 (UTB) (mit M. Heinlein); Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft, Konstanz 2014; Soziologie des Vergessens, Konstanz 2011 (hrsg. mit P. Wehling).

Fischer, Joachim, Prof. Dr. habil., Honorarprofessor für Soziologie am Institut für Soziologie der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden. Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie und Sozialontologie, Kultursoziologie und Kulturphilosophie, Philosophische Anthropologie. Veröffentlichungen: Turn to the Third. A Systematic Consideration of an Innovation in Social Theory, in: Bernhard Malkmus/Ian Cooper (Eds), Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity, Oxford 2013, pp. 81–102; Dritte oder Tertiarität in Liebesdyaden. Zur Sozialtheorie dreifacher Kontingenz, in: Takemitsu Morikawa (Hrsg.): Die Welt der Liebe. Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität, Bielefeld 2014, S. 59–76; Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie, München 2010 (hrsg. zus. m. Thomas Bedorf u. Gesa Lindemann).

Fücker, Sonja: Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Bremen. Sie hat Soziologie an der Universität Duisburg-Essen studiert und promoviert an der Freien Universität Berlin mit einer Arbeit zu gegenwartskulturellen Bedeutungsformen der Vergebung. Forschungsinteressen: Wissenssoziologie, Zeit- und Gedächtnissoziologie, Kulturtheorien der Gabe, Methoden der qualitativen Sozialforschung. Veröffentlichungen: »Welch' eine arme Sau«: Fremdverstehen, Emotionsregulation und die kommunikative Konstruktion von Vergebung« (Co-Autor). In: Zeitschrift für Soziologie, 46 (1), S. 22–38, 2017; »Fiktionale Fakten: Wissenschaftskommunikation im Spiegel literarischer Rezeptionsprozesse« (Co-Autor), in: E. Lettkemann; R. Wilke; H. Knoblauch (Hrsg.), Knowledge in Ac-

tion. Neue Formen der Kommunikation in der Wissensgesellschaft, Wiesbaden (2017).

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Prof. em. Dr. ohil. habil. Dr. theol. h.c., 1993–2011 Professur für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden, seit 2011 Vorstand des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion (EUPHRat) an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz/Wienerwald. Arbeitsschwerpunkte: Religionsphilosophie des 19./20. Jahrhunderts; Anthropologie der Geschlechter, Forschungen zu Romano Guardini und Edith Stein. Letzte Veröffentlichungen: Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung (3.A. 2014), Frau– Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender (2014), Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken (2.A. 2014), Freundinnen (2016), Unerbittliches Licht. Edith Stein (2015); in Vorbereitung: Romano Guardini - Porträt eines Denkers (2017).

Groß, Johanna: Professor Dr. Johanna Groß hat seit 2016 die Professur „Sozialer Wandel und Konfliktforschung“ an der Kommunalen Hochschule für Verwaltung in Niedersachsen (HSVN) inne. 2013 promovierte sie im Fach Soziologie. Von 2001 bis 2006 studierte sie Diplom-Sozialwissenschaften an der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover. Bereits vor ihrer Tätigkeit als Hochschuldozentin an der HSVN arbeitete sie von 2007–2008 an der Polizeiakademie Niedersachsen als Dozentin für den Fachbereich Sozialwissenschaften. Mit dem von ihr mitgegründeten Zentrum für Organisationsdiagnostik (ZOD) führt sie empirische Studien mit Bezügen zur niedersächsischen Kommunalverwaltung durch. Darüber hinaus engagiert sie sich für den überregionalen fachlichen Austausch der Sozialwissenschaften an Verwaltungshochschulen. Forschungsschwerpunkte: Gewalt- und Konfliktforschung sowie Themen der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse und Milieuforschung. Wichtige Publikation: *Weiterentwicklung der soziologischen und psychologischen Gewaltforschung am Beispiel des Genozids in Ruanda. Täter-Opfer-Beobachter-Helfer-Perspektive. Vier-Rollen-Modell*, Hamburg: Maximilian Verlag.

Kinzler, Anja, M.A., studierte an der Universität Augsburg Soziologie, Psychologie und Allgemeine Pädagogik. Seit 2013 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Soziale Entwicklungen und Strukturen an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Wissenssoziologie, Theorien des Fremden sowie der Soziologie sozialer Gedächtnisse, des Erinnerns und Vergessens. In ihrer Dissertation beschäftigt sie sich – mittels der Metapher des Gespenstes – mit verbleibenden Spuren des (sozial) Vergessenen. 2018 erscheint bei Springer VS der Sammelband zur zurückliegenden Tagung Vergangene Vertrautheit? Soziale Gedächtnisse des Ankommens, Aufnehmens und Abweisens (hrsg. mit Oliver Dimbath & Katinka Meyer).

Mijić, Ana, Dr.: Sie promovierte über Identitätstransformationen in der bosnisch-herzegowinischen Nachkriegsgesellschaft. Seit Januar 2016 widmet sie sich im Rahmen einer Hertha-Firnberg Forschungsstelle (FWF) am Institut für Soziologie der Universität Wien der Beforschung diasporischer Nachkriegsidentitäten. Mit den Phänomenen der Identität, Ethnizität und Migration beschäftigt sie sich vor allem aus einer wissenssoziologisch-sozialkonstruktivistischen Perspektive. Veröffentlichungen: Verletzte Identitäten. Der Kampf um den Opferstatus im bosnisch-herzegowinischen Nachkrieg. Frankfurt/New York: Campus Verlag (2014); »Hurt Identities?« The Postwar Bosnian Narrative of Self-Victimization, in: Müller-Funk, Wolfgang/Ruthner, Clemens (Hrsg.): Narrative/s in Conflict (Culture & Conflict Series). Berlin/New York: de Gruyter (2017); F[r]iktionen. Eine Sozialphysik der Reibungslosigkeit. In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 41(1), S. 29–48. (2017) (mit Angelika Frühwirth zusammen).

Morikawa, Takemitsu, Prof. Dr. habil., Professor für Soziologie mit Schwerpunkt für soziologische Theorie, Geschichte der Soziologie, Wissenssoziologie und Kultursoziologie an der Keio University in Tokio. Promotion in Kassel (2001) und Habilitation in Luzern (2012), langjährige Lehrtätigkeiten als Lehrbeauftragter, Privatdozent und Professurvertretung an zahlreichen europäischen Universitäten. Wichtige Veröffentlichungen: *Handeln, Welt und Wissenschaft. Zur Logik, Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie für Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber,* Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag; Platonic Bias in der Sozialtheorie. Über den Begriff des Handelns bei Hannah Arendt und eine philosophische Kritik an der soziologischen Praxistheorie, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 96 (4)*, 2010, S. 498–515; *Liebessemantik und Sozialstruktur. Transformationen in Japan von 1600 bis 1920 (Kulturen der Gesellschaft, Bd. 13)*, Transcript: Bielefeld 2015; Kultursoziologie in Japan, in: Moebius, Stephan et al. (Hrsg.): *Handbuch Kultursoziologie*, Wiesbaden: Springer, 2016 (DOI 10.1007/978-3-658-08000-6_17-2).

Neumann-Becker, Birgit: Studium der Theologie in Halle/S., Pfarrerin, Religionspädagogin, Erwachsenenbildnerin und Supervisorin (DGsV). Als Studentin Mitarbeit bei „Frauen für den Frieden“ in Halle/S. und im ESG – Friedenskreis sowie bei Aktion Sühnezeichen. Arbeitete als Pfarrerin im Gemeinde- und Kreisschulpfarramt, als Projektleiterin für offene Kirchen sowie als Erwachsenenbildnerin und Supervisorin. Seit 2013 Beauftragte des Landes Sachsen-Anhalt zur Aufarbeitung der SED-Diktatur (nach Umbenennung, bis 31.12.2016 Landesbeauftragte für Stasi-Unterlagen in Sachsen-Anhalt). Publikationen: Birgit Neumann-Becker, Jörg Frommer, Freihart Regner, Stefanie Knorr (Hrsg.): *Die Anerkennung gesundheitlicher Folgeschäden sowie psychosoziale, therapeutische und seelsorgerische Perspektiven*, Halle (Saale) 2015.

Nguyen, Michael, Dr. phil., freier Soziologe, Lehrbeauftragter in Darmstadt. Promotion zum Thema: Emergenz, Subjekt und Situation. Eine Studie zum

Aspekt der Diskontinuität in einer Theorie der autonomen Reproduktion von Gesellschaft (online veröffentlicht unter http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de/3625). Arbeitsschwerpunkte: Modelle gesellschaftlicher Differenzierung, Theorien des soziologischen Subjekts, Konvergenzen zwischen Philosophie, Anthropologie und Soziologie.

Soziologie

Sighard Neckel, Natalia Besedovsky, Moritz Boddenberg, Martina Hasenfratz, Sarah Miriam Pritz, Timo Wiegand

Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit

Umrisse eines Forschungsprogramms

Januar 2018, 150 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-4194-3
E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-4194-7
EPUB: ISBN 978-3-7328-4194-3

Sabine Hark, Paula-Irene Villa

Unterscheiden und herrschen

Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart

2017, 176 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3653-6
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3653-0
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3653-6

Anna Henkel (Hg.)

10 Minuten Soziologie: Materialität

Juni 2018, 122 S., kart.
15,99 € (DE), 978-3-8376-4073-1
E-Book: 13,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4073-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Soziologie

Robert Seyfert, Jonathan Roberge (Hg.)
Algorithmuskulturen
Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit

2017, 242 S., kart., Abb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-3800-4
E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-3800-8
EPUB: ISBN 978-3-7328-3800-4

Andreas Reckwitz
Kreativität und soziale Praxis
Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie

2016, 314 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-3345-0
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3345-4

Ilker Ataç, Gerda Heck, Sabine Hess, Zeynep Kasli,
Philipp Ratfisch, Cavidan Soykan, Bediz Yilmaz (eds.)
movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies
Vol. 3, Issue 2/2017:
Turkey's Changing Migration Regime and its Global and Regional Dynamics

2017, 230 p., pb.
24,99 € (DE), 978-3-8376-3719-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de