



EXZELLENZCLUSTER

**Kulturelle Grundlagen von Integration**

UNIVERSITÄT KONSTANZ



# KONSTANZER KULTURWISSENSCHAFTLICHES KOLLOQUIUM

## Diskussionsbeiträge N.F. 5

Hans Joas

Gewalt und Menschenwürde.

Wie aus Erfahrungen Rechte werden

JANUAR 2009

## **Konstanzer Kulturwissenschaftliches Kolloquium Wintersemester 2008/2009**

### **Kulturwissenschaftliches Forschungskolleg / SFB 485**

„Norm und Symbol. Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration“

in Kooperation mit dem

### **Exzellenzcluster 16**

„Kulturelle Grundlagen von Integration“

**Mi, 4. Februar 2009**

18 Uhr

A 703

**Bianka Pietrow-Ennker**

„`Bürgerlichkeit´ im späten Zarenreich.

Zur Problematik eines kulturellen Codes“

KONSTANZER KULTURWISSENSCHAFTLICHES KOLLOQUIUM  
Diskussionsbeiträge N.F. 4

Hans Joas

Gewalt und Menschenwürde.

Wie aus Erfahrungen Rechte werden

JANUAR 2009



## **Gewalt und Menschenwürde. Wie aus Erfahrungen Rechte werden**

Hans Joas

Dieser Vortrag beschäftigt sich mit einem Ausschnitt aus der Geschichte der Menschenrechte und der Idee universaler Menschenwürde, dies allerdings aus einem so spezifischen Blickwinkel, daß es gewiß dem Verständnis dient, wenn ich meine Perspektive auf den Gegenstand einleitend kurz charakterisiere.

Viele Jahre habe ich mich mit den Voraussetzungen und Folgen menschlicher Kreativität intensiv befaßt. In den letzten zehn Jahren interessiere ich mich besonders für diejenigen schöpferischen Prozesse, aus denen unsere Bindungen an Werte, aber eben auch neue Werte selbst hervorgehen. Ich spreche dabei allerdings nicht von der Erzeugung, sondern von der Entstehung von Werten, weil es ja eine der scheinbar paradoxen Eigenschaften unserer Bindung an Werte ist, daß wir diese Werte eben nicht als etwas von uns Geschaffenes erleben, sondern als etwas, das – umgekehrt – uns anzieht und „ergreift“ („Ergriffensein“). Alle kreativen Prozesse haben bekanntlich auch eine passive Dimension; unsere Einfälle überkommen und überraschen uns, was schon lange mit Begriffen wie dem der „Inspiration“ bezeichnet wurde. Zwar werden viele Menschen heute ihre Einfälle deshalb nicht einem „Spiritus“ zuschreiben, der von außen in sie fährt, aber im Fall der Wertbindung gilt auch heute, daß niemand sich an etwas gebunden fühlt, was er oder sie mit Absicht verfertigt hat. Freiwilligkeit bedeutet hier Freiheit, uns an das zu binden, was uns von sich aus anzieht, und nicht etwa die Selbsterzeugung der Anziehungskraft. Wir erleben unsere Werte als etwas, das wir entdecken oder wiederentdecken, das offensichtlich und unabhängig von uns Anspruch auf Geltung erhebt. Nur von einem Beobachterstandpunkt aus und nicht aus der Perspektive der selbst an Werte Gebundenen ließe sich deshalb überhaupt von einer Erzeugung der Werte sprechen.

Eine so gedachte Untersuchung der „Entstehung“ der Menschenrechte beabsichtigt nun weder eine umfassende Ideen- oder Rechtsgeschichte noch eine neue philosophische Begründung der Idee universaler Menschenwürde und der auf dieser Idee basierenden Menschenrechte. Beiden möglichen Erwartungen wird hier nicht entsprochen, und dies nicht aus eher trivialen Gründen wie denen, daß für eine umfassende Geschichte der Menschenrechte trotz aller imponierenden Vorarbeiten noch weitere umfangreiche Forschung nötig sei oder daß einer der vorliegenden philosophischen Begründungsversuche, etwa von Kant oder Rawls oder Habermas, jeden neuen Versuch überflüssig gemacht habe. Charakteristisch für meinen Versuch ist vielmehr eine spezifische Weise der Verknüpfung von Begründungsargumenten und historischer Reflexion, die sich so in den Geschichten der Menschenrechte oder in den philosophischen Begründungsversuchen nicht findet und dort in der Regel auch gar nicht angestrebt wird. Die ehrgeizigen philosophischen Begründungsversuche kommen ohne Geschichte aus. Sie konstruieren ihre Argumente aus dem (angeblichen) Charakter der praktischen Vernunft und des moralischen Sollens, den Bedingungen eines Gedankenexperiments über die Einrichtung von Gemeinwesen oder den Grundzügen eines idealisierten Diskurses heraus. Zur Geschichte stehen solche Konstruktionen notwendig in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis. Merkwürdig muß ja aus dieser Perspektive erscheinen, daß in der Geschichte der Menschheit zeitlos Gültiges nur so selten als solches erkannt wurde. Ideengeschichte wird damit zur bloßen Hinführung zur eigentlichen Entdeckung, zur Vorgeschichte tastender und unvollkommener Versuche; Realgeschichte wird zu einem bloßen Auf und Ab der Annäherungen und Entfernungen vom Ideal, wenn nicht ein

Fortschrittsmodell eine schrittweise Annäherung in der Vergangenheit und eine weitere Verwirklichung in der Zukunft zu denken erlaubt.

Die Geschichtsschreibung wiederum wird zwar häufig, bewußt oder unbewußt, von Vorstellungen über philosophische Begründung durchsetzt sein; sie kann auch eine Geschichte all der verschiedenen philosophischen, politischen und religiösen Argumentationen und Debatten über Menschenrechte und Menschenwürde enthalten. Als Wissenschaft muß sie aber ihren Anspruch auf die empirische Ebene einer sachgemäßen Rekonstruktion historischer Prozesse begrenzen. In ihrer Arbeitsteilung bekräftigen Philosophie und Geschichtswissenschaft damit die Unterscheidung von Genesis und Geltung, die von vielen für eine Grundlage jeder redlichen Beschäftigung mit normativen Fragen gehalten wird. Entweder, so diese Denkweise, steht der Geltungsanspruch normativer Sätze zur Diskussion oder wir interessieren uns für ihre geschichtliche Herkunft. Zur Entscheidung über den normativen Geltungsanspruch kann in dieser Perspektive geschichtliches Wissen nichts oder doch nichts Ausschlaggebendes beitragen.

Ich versuche dagegen eine prinzipiell hiervon verschiedene Vorgehensweise; vielleicht sind die Sozialwissenschaften, auf die dabei immer wieder zurückgegriffen wird, ein geeignetes Mittel, die beschriebene Kluft zwischen Philosophie einerseits und Geschichte andererseits zu überwinden. Dies war zumindest die Hoffnung einiger ihrer Begründer. Der Grund für diese andere Vorgehensweise läßt sich zunächst negativ bezeichnen: Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer rein rationalen Begründung letzter Werte. Schon die Formulierung der Aufgabenstellung erscheint mir als selbstwidersprüchlich. Wenn es sich wirklich um letzte Werte handeln soll, worauf kann dann eine rationale Begründung noch zurückgreifen? Was soll tiefer liegen als diese letzten Werte und doch selbst werthafteren Charakters sein? Selbstverständlich kann mit diesen Fragen nur ganz grob meine Skepsis gegenüber den philosophischen Begründungsversuchen plausibilisiert werden; diese Formulierungen erheben nicht den Anspruch, an dieser Stelle den großartigen Denkgebäuden gerecht zu werden, die zum Zwecke der rationalen Begründung universalistischer Moral errichtet wurden. Aber auch diejenigen, denen die Skepsis einleuchtet, die ich hier eingestanden habe, werden vielleicht zurückschrecken, weil sie annehmen, daß der Verzicht auf rationale Letztbegründung Tür und Tor öffnet einem historischen oder kulturellen Relativismus oder der (angeblich) postmodernen Beliebigkeit. Bei den Menschenrechten und der universalen Menschenwürde handelt es sich aber um einen so sensiblen Punkt, daß ein achselzuckendes oder spielerisches Verhältnis dazu wohl kaum in Frage kommt. Zwingt uns der Abschied von der rationalen Letztbegründung aber wirklich zum Relativismus? Dieser Sorge liegt erneut das problematische Denkschema der klaren Trennbarkeit von Genesis und Geltung zugrunde. Aber eben um dessen tätige Infragestellung geht es hier. Wenn im Fall der Werte Fragen von Genesis und Geltung nicht so scharf zu trennen sind, dann läßt sich auch positiv formulieren, worum es hier geht. Dann kann nämlich die Geschichte der Entstehung und Ausbreitung von Werten selbst so angelegt werden, daß sich in ihr Erzählung und Begründung in spezifischer Weise verschränken. Als Erzählung macht uns eine solche Darstellung bewußt, daß unsere Bindung an Werte und unsere Vorstellung vom Wertvollen aus Erfahrungen und ihrer Verarbeitung hervorgehen; sie sind damit als kontingent, d.h. nicht notwendig, erkennbar. Nicht länger erscheinen Werte dann als etwas Vorgegebenes, das nur zu entdecken oder vielleicht wiederherzustellen ist. Aber eine solche Erzählung muß keineswegs, indem sie uns die Tatsache bewußt macht, daß unsere Werte historische Individualitäten sind, unsere Bindung an diese Werte schwächen und zersetzen. Ich nenne meine methodische Vorgehensweise deshalb eine „affirmative Genealogie“.

Den Begriff der Genealogie übernehme ich, wie offensichtlich ist, von Nietzsche. Nietzsche ist meines Erachtens der Pionier aller Studien zur Entstehung der Werte. Er betonte

mehr als irgendein Denker vor ihm die Kontingenz dieser Entstehung und die Rolle der Macht in solchen Prozessen; er nahm allerdings zudem an, daß wir den Glauben an alle „Idole“ verlören, wenn wir erkennen, wie sie „fabriziert“ worden sind. Ich stimme seiner Betonung von Kontingenz und Macht in den Prozessen der Wertentstehung zu, nicht aber seiner Vorstellung, die genealogische Methode sei notwendig destruktiv in ihrer Wirkung. Bernard Williams hat in seinem letzten Buch („Truth and Truthfulness“) gegen Nietzsche von der Möglichkeit einer „vindicatory genealogy“ gesprochen; ich entnehme den Schriften Paul Ricoeurs den Begriff des Affirmativen, um hervorzuheben, daß unsere Einsicht in die Kontingenz von Werten unsere Bindung an sie sogar stärken kann.

Ein kurzes Beispiel kann dies anschaulich machen: Warum sollte die Tatsache, daß die jungen Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg auch deshalb eine enge Bindung an die Idee der Menschenrechte entwickelt haben, weil sie sich für die Taten des Nationalsozialismus verantwortlich fühlten – warum sollte die Einsicht in die Kontingenz dieser Zusammenhänge ihre/unsere Wertbindung schwächen? Warum sollte die Einsicht, daß Macht – in diesem Fall: die militärische Macht der Alliierten – eine wesentliche Rolle bei der Demokratisierung Deutschlands spielte, die Bindung an diese Demokratie heute mindern? Nietzsche und seine Anhänger einschließlich Foucaults liegen in dieser Frage ganz einfach falsch.

Eine solche affirmative Genealogie, wie ich sie betreibe, beschäftigt sich mit der Entstehung von Werten in einem doppelten Sinn. Es geht ihr um die im engeren Sinn historische Frage nach dem erstmaligen Auftauchen bestimmter Wertkomplexe, also etwa um die Dynamiken, die zu den ersten Deklarationen der Menschenrechte in der amerikanischen und der französischen Revolution Ende des 18. Jahrhunderts geführt haben. Aber mit der Beantwortung dieser Frage ist es nicht getan. Wir fühlen uns ja nicht einfach deshalb an diese Werte gebunden, weil sie damals entstanden sind. Die Menschenrechte hätten doch auch wieder verschwinden können. Wir würden sie dann heute vielleicht als eine Kuriosität des Aufklärungszeitalters belächeln, ähnlich dem „Mesmerismus“. Das ist das berechtigte Moment an der These, daß Genesis und Geltung nicht zusammenfallen. Aber dies löst für mich die Geltung nicht von aller Genesis ab. Deshalb stellt sich immer zugleich die Frage, ob die kulturellen Kräfte noch vital sind, aus denen sich die Institutionalisierung von Werten einst genährt hat. Es stellt sich aber auch die Frage, ob vielleicht neue kulturelle Kräfte entstanden sind, die den Verlust schwächer gewordener Traditionen kompensieren können, und – darüber hinaus – ob es Erfahrungen gibt, die Werten neue Kraft verleihen und Traditionen mit neuem Leben erfüllen können. Ohne den Bezug zu Erfahrungen bleiben Werte, nach einem Wort von Paul Valéry, „ausgestopfte Tiere auf dem Regal“.

Damit bin ich beim engeren Thema meines Vortrags, nämlich der Rolle der Gewalt im Prozeß der Entstehung von Wertbindungen. Für viele Wertkomplexe, gewiß aber für den der Menschenrechte, gilt, daß wir ihre Geschichte nicht verstehen können, wenn wir sie nicht in Beziehung setzen zur Erfahrung der Gewalt, der Entwürdigung des Menschen und seiner Entrechtung. In dieser Hinsicht muß ich die Theorie über die Wertentstehung in meinem Buch von 1997 an einem wichtigen Punkt korrigieren. Ich habe nämlich in diesem Buch fast ausschließlich die enthusiastierenden Wurzeln der Werterfahrung geschildert und nicht – wenn ich es theologisch ausdrücken darf – die Ohnmachtserfahrung des Menschen als Glaubenserfahrung. Nicht theologisch, sondern in der Sprache von Rudolf Ottos Philosophie des „Heiligen“ könnte ich sagen, ich habe damals nur das „fascinans“, nicht das „tremendum“ im Heiligen im Auge gehabt. Auch meine Arbeiten über Krieg und Gewalt haben diesen Mangel nicht beseitigt. Dort bin ich zwar darauf eingegangen, daß es auch destruktive und selbstdestruktive Formen von Selbstentgrenzung gibt, daß nicht jede Öffnung der symbolisch gezogenen Identitätsgrenzen freiwillig geschieht und daß nicht nach jeder – freiwilligen oder unfreiwilligen – Öffnung der Identitätsgrenzen die Reintegration ins Alltagsleben auch

tatsächlich gelingt. Dies scheinen mir weiterhin wichtige Gesichtspunkte für eine Phänomenologie der Gewalterfahrung und einer aus Gewalterfahrung resultierenden Entwicklung einer negativen Selbstidentität oder der sogenannten „Überlebensschuld“ zu sein. Aber damit konfrontieren wir uns nur mit der merkwürdigen Verkehrung der wertkonstitutiven Erfahrung in der Gewalterfahrung, nicht mit der möglichen Transformation der Gewalterfahrung in Wertbindungen. Dafür interessiere ich mich jetzt, weil dies ein wesentlicher Teil einer Kultur- und Sozialgeschichte der Menschenrechte ist, die ich, Emile Durkheim folgend, eine Geschichte der Sakralisierung des Individuums oder der Person nenne. Welche Rolle hat die Gewalterfahrung in der Geschichte der Menschenrechte gespielt? Wie kann es überhaupt gelingen, Gewalterfahrungen in Wertbindungen, und zwar solche universalistischer Art, zu transformieren?

Ich werde bei der Beantwortung dieser Fragen so vorgehen, daß ich zuerst nach Spuren verarbeiteter Gewaltgeschichte in wichtigen menschenrechtsbezogenen Texten frage und dann den Blick umkehre, um in einem zweiten Schritt zu untersuchen, wie umfassend die Gewaltgeschichte in den Menschenrechtsdiskurs tatsächlich eingegangen ist. Da das Ergebnis dieses zweiten Schritts eher negativ sein wird, d.h. die Selektivität des bisherigen Menschenrechtsdiskurses unverkennbar ist, wird dann zu fragen sein, mit welchen theoretischen Mitteln wir eigentlich der aus dem Diskurs ausgeschlossenen, der nicht annähernd zureichend artikulierten Gewalterfahrung gerecht werden können. Hier bietet sich – dritter Schritt – das Trauma-Konzept an, das ich entsprechend kurz einführen und in seinem Potential erläutern will, um dann allerdings auch auf die Problematik der weitverbreiteten Konzeption eines „kulturellen Traumas“ hinzuweisen. Im vierten Schritt werde ich anhand einer beispielhaften Menschenrechtsbewegung einige Bedingungen für die erfolgreiche Transformation von Gewalterfahrung in universalistische Wertbindung systematisieren, um am Schluß die moralphilosophische Pointe dieser geschichtlichen Erzählung und methodischen Reflexion auszusprechen.

(1) Geht man bei der Beantwortung der Frage nach der Rolle von Gewalterfahrungen für die Geschichte der Menschenrechte von den existierenden Kodifikationstexten aus, dann läßt sich die Bedeutung der Gewaltgeschichte schnell demonstrieren. Der evangelische Theologe Wolfgang Vögele hat etwa die Vorgeschichte des Menschenwürde-Satzes, der am Beginn des deutschen Grundgesetzes steht, untersucht und ausführlich dargestellt. So taucht der Begriff der Menschenwürde sowohl in den Grundsätzen des Kreisauer Kreises für die Neuordnung Deutschlands wie in frühen Nachkriegstexten sozialdemokratischer und christdemokratischer Provenienz als Grundorientierung einer künftigen Verfassung auf. In den vor 1949 verabschiedeten Länderverfassungen gibt es dann unmißverständliche Bezüge zur überwundenen Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten. Ich zitiere nur zwei davon. In der Präambel der bayerischen Verfassung von 1946 steht: „Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkriegs geführt hat.“ Und in der Präambel der Verfassung Bremens von 1947 heißt es besonders eindrucksvoll: „Erschüttert von der Vernichtung, die die autoritäre Regierung der Nationalsozialisten unter Mißachtung der persönlichen Freiheit und der Würde des Menschen in der jahrhundertealten Freien Hansestadt Bremen verursacht hat, sind die Bürger dieses Landes willens, eine Ordnung des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen, in der die soziale Gerechtigkeit, die Menschlichkeit und der Friede gepflegt werden, in der der wirtschaftlich Schwache vor Ausbeutung geschützt und allen Arbeitswilligen ein menschenwürdiges Dasein gesichert wird.“ In diesen Dokumenten wird direkter Bezug zu „Barbarei“ und „Vernichtung“ genommen. Viel häufiger sind aber indirekte Bezüge in dieser Zeit, etwa in Gestalt der plötzlichen und kurzzeitigen Renaissance



naturrechtlicher Vorstellungen in der Nachkriegszeit, da diese als einzige Alternative zu einem nihilistischen Relativismus empfunden wurden.

Wichtiger als die deutsche Geschichte ist hier aber die internationale Entwicklung. Das wichtigste Dokument für die neuere Geschichte der Menschenrechte ist ohne jeden Zweifel die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“, die die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verkündeten. Schon in der Präambel zur Gründungs-Charta der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1945 wird die Gründung der Weltorganisation ausdrücklich auf das Ziel bezogen, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren“. In der Menschenrechtserklärung selbst wird darüber hinaus die Verpflichtung auf die Menschenwürde damit begründet, daß „Verkennung oder Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten“. Damit sollte ein Zusammenhang mit dem Kampf gegen den Nationalsozialismus hergestellt werden. In den letzten Jahren sind mehrere Autoren der Entstehungsgeschichte dieser Erklärung in großer Detailliertheit nachgegangen. Insbesondere Johannes Morsink hat Punkt für Punkt die Artikel der Menschenrechtserklärung unter dem Gesichtspunkt untersucht, wie auf die Erfahrung der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft des Krieges und des Holocaust in den Debatten der Gremien Bezug genommen wurde, aus denen die Menschenrechtserklärung hervorging. Er nennt die Erfahrung des vom nationalsozialistischen Deutschland begonnenen Krieges die „epistemic foundation“ der Menschenrechtserklärung, die die in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht ja ganz verschiedenen Beteiligten erst zu einer Einigung befähigte und ihnen das Selbstvertrauen und das Gewißheitsgefühl gab, die für die Erklärung nötig waren. Neben dem Nationalsozialismus wird auch der Faschismus in diesem Sinne einer gewissermaßen „negativen“ Grundlage der Menschenrechte in den Texten gelegentlich genannt.

Ich will kurz an einigen Details demonstrieren, wie der Horror der Nazi-Verbrechen in den Formulierungen der Erklärung verarbeitet wurde. Die Betonung der Einheit der Menschengattung in Artikel 1 ist bewußt gegen die rassistische Zerstörung des Universalismus gerichtet. Die Betonung auf dem „right to life“ in Artikel 3 ist ebenso bewußt auf die nationalsozialistische Euthanasie an Behinderten bezogen. Artikel 4 richtet sich gegen Sklaverei und „servitude“, um die Zwangsarbeit von Angehörigen besiegter Völker wie während des Zweiten Weltkriegs in Deutschland zu geißeln. Artikel 5 spricht nicht nur ein Verbot der Folter aus, sondern auch von anderem „cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment“, um damit Verbrechen wie die medizinischen Experimente nationalsozialistischer Ärzte an Lagerinsassen und Behinderten auszuschließen. Die Deklaration des Asylrechts in Artikel 14 („Everyone has the right to seek and to enjoy in other countries asylum from persecution.“) geht direkt auf die massenhaften Ausbürgerungen des Dritten Reiches zurück, wengleich die Formulierung schwächer ausfiel als anfangs geplant, weil die ursprüngliche Formulierung „the right to seek and be granted asylum“ auf Drängen der arabischen Staaten abgeschwächt wurde, die in einer Verpflichtung, der halben Million im Zusammenhang der israelischen Staatsgründung vertriebener Palästinenser Asyl zu geben, eine Unterstützung der israelischen Politik der Vertreibung sahen – welch tragischer Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus! Artikel 21 erklärt das Recht auf politische Partizipation, bewußt gegen die faschistische Doktrin einer Verkörperung des substantiellen Volkswillens in einer unkontrollierten Führergestalt gerichtet – aber erneut abgeschwächt, nämlich um die Bezugnahme auf geheime Wahlen gebracht, weil dies Großbritannien hinsichtlich seiner Kolonien untunlich erschien. Und Artikel 30 liefert erste Ansätze zu einer „internationalistischen“ Auslegung der Menschenrechte im Sinne einer kollektiven Verantwortung der Staatengemeinschaft für eine menschenrechtsgemäße Politik und Rechtsordnung in den einzelnen Staaten – dies ist darauf bezogen, daß der Kampf gegen den

Nationalsozialismus in Deutschland vor dem Kriege keineswegs als Aufgabe der anderen Staaten betrachtet wurde.

(2) So eindeutig das Bild also scheint, wenn man von dieser Erklärung der Menschenrechte und deutschen Verfassungstexten aus zurück auf die Gewaltgeschichte blickt, so wenig läßt sich hier die Blickrichtung einfach umkehren. Auch wenn es nämlich zutrifft, daß aus negativen Erfahrungen positive Werte herausdestilliert werden können, wäre es abwegig, so zu tun, als entstände immer aus Unrecht Recht, aus Gewalt Fortschritt. Im Gegenteil: „Gewalt und Bedrohung mit Gewalt gebiert“, (...) wie Max Weber in der berühmten „Zwischenbetrachtung“ schrieb, „nach einem unentrinnbaren Pragma allen Handelns unvermeidlich stets erneut Gewaltsamkeit.“ (S. 547) Aus Leiden allein entstehen keine Werte, es bedarf auch der Kraft zur Umformung der Leidenserfahrung in Orientierungswerte, um zu verhindern, daß Leiden unter Ungerechtigkeit, Unfreiheit, Gewalt in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung oder in zyklisch sich aufbauende Gewaltspiralen führen, aus denen kein Ausstieg möglich scheint. Hinzu kommt, daß die Verbrechen des Nationalsozialismus nicht den einzigen Fall gigantischen Massenmords im 20. Jahrhundert darstellen. Insbesondere der Historiker Mark Mazower hat in seinen Arbeiten der letzten Jahre darauf aufmerksam gemacht, daß es nicht selbstverständlich ist, das Muster des Nationalsozialismus und damit die zentrale Rolle staatlicher Gewalt und moderner Massengewalt für alle Fälle kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert für paradigmatisch zu erklären. Aus offensichtlichen Gründen wurden etwa die Verbrechen des Stalinismus nicht wirklich „verarbeitet“, als die UNO-Menschenrechtserklärung verfaßt wurde. Sicher läßt sich manches am Stalinismus, etwa über die Brücke der Totalitarismustheorie, in eine Analogie zu den Verbrechen des Nationalsozialismus bringen. Aber es ist ja eben die Frage, wie sehr diese Theorie wirklich hilft, die Gewaltneigung der stalinistischen Regimes in all ihren Facetten zu erklären.

Ethnische Kategorien wurden in den ersten Jahrzehnten der sowjetischen Geschichte immer wichtiger. Früh begann das Mißtrauen gegenüber all den Völkerschaften, die jenseits der sowjetischen Grenze ebenfalls siedelten. Wo Kontaktunterbrechung nicht half und die erhoffte Destabilisierung der Nachbarländer ausblieb, tauchten Umsiedlungsvisionen auf, zuerst nur bezogen auf Aktivisten und Eliten. Im Kontext des Zweiten Weltkrieges wurden dann sogar ganze Ethnien, an deren Systemloyalität Zweifel bestanden, wie die Tschetschenen und die Krimtataren, aber auch die Volksdeutschen, nach Zentralasien umgesiedelt, doch war Ähnliches Kurden und Iranern schon vor dem Kriege widerfahren. Massenliquidierungen von Kosaken und der geplante Hungertod von Millionen Ukrainern im Zuge der Zwangskollektivierung der Landwirtschaft sowie die Unterdrückung des Widerstands gegen Atheismuskampagnen in islamischen Teilen des Riesenreichs hatten eindeutig auch ethnische Züge. Gegenüber Polen und Balten wurde eine Politik der Vernichtung nationaler Eliten betrieben. Für Finnland waren entsprechende Pläne schon ausgearbeitet. Wir können heute der Frage nicht mehr ausweichen, wie der Text der Menschenrechtserklärung ausgefallen wäre, wenn die Verbrechen des Stalinismus damals Eingang in die Beratungen gefunden hätten. Und eine Überwindung der eurozentrischen Perspektive und die Einbeziehung der Geschichte von Kolonialismus und Imperialismus ändert das Bild erneut.

Es war oft nicht der Staat, der hier für die Vertreibung von Menschen und Ausrottung von Stämmen und Völkern verantwortlich zu machen ist. „In Ländern wie Australien, Rußland, Afrika sowie Süd- und Nordamerika gingen die meisten europäischen Kolonisatoren mit Gewalt gegen die Ureinwohner vor, was zwar oft von den weit entfernten Machtzentren gefördert wurde, häufig aber auf örtliche Initiativen dieser Pioniergesellschaften zurückging, auf ihr Bestreben, Land, Wasser und andere Ressourcen unter ihre Kontrolle zu bringen.“ (Mazower S. 28) Und dies ist – siehe Brasilien und Israel/ Palästina – keineswegs nur ein

Phänomen weit zurückliegender Vergangenheiten. Schon Hannah Arendt hatte auf Zusammenhänge zwischen dem Kolonialismus und der nationalsozialistischen Siedlungs- und Ausrottungspolitik in Ostmittel- und Osteuropa aufmerksam gemacht. Andere – wie Jörg Baberowski – arbeiten die Kontinuitäten zwischen dem Stalinismus und der zaristischen Kolonialisierungs- und Russifizierungspolitik im Kaukasus und in Zentralasien heraus. Wir haben diese Zusammenhänge ebenso wie die Gewalt der Kolonialmächte selbst während der Kolonialzeit, bei den Kämpfen etwa in Algerien oder Indonesien um die Beendigung der Kolonialherrschaft und auch nach der Kolonialherrschaft in den folgenden Bürgerkriegen, Vertreibungen und Gewaltregimes ins Auge zu fassen. Ich erwähne dies alles hier, weil ich in der Tat wie Mark Mazower und Michael Mann eine „primär staatsorientierte Deutung der Massengewalt“ für problematisch halte, vor allem aber, weil doch ins Bewußtsein gerückt werden muß, daß in vielen dieser Fälle von einer „Vergangenheitsbewältigung“ – wie das deutsche Wort lautet – bis heute keineswegs die Rede sein kann. Die Auseinandersetzung hat in vielen Hinsichten hier gerade erst begonnen.

(3) Damit aber stellt sich die Frage nach den Folgen der Gewaltgeschichte, wenn eine solche „Bewältigung“ nicht oder bisher nicht stattgefunden hat; man kann darüber hinaus fragen, ob die Vorstellung einer „Bewältigung“ angesichts der Größe dieser Verbrechen und des von ihnen verursachten Leides nicht überhaupt völlig unangemessen ist. Selbst bei einer Transformation in universalistische Wertbindungen, etwa im Fall der Menschenrechte, kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß damit Trost gefunden und retrospektiver Sinn erzeugt worden sei. Das wäre ein Rückfall in teleologische Geschichtsphilosophien. Für die Beantwortung der beiden Fragen: nach den langfristigen Folgen von Gewalterfahrung und nach der Spannung zwischen dieser Erfahrung und jeglicher Artikulation von ihr, brauchen wir einen neuen Denkansatz. Ein Begriff hat sich in den letzten Jahrzehnten dabei herausgebildet, der sogar zu einem der Modeworte der zeitgenössischen Humanwissenschaften geworden ist. Die Rede ist vom Begriff des „Traumas“. Ich möchte im nächsten Schritt einige Überlegungen dazu vortragen, wie dieser Begriff und die damit verbundene Konzeption bei der Beantwortung dieser Fragen hilfreich sein können – und wie nicht.

Was ist ein Trauma? Da der Begriff der medizinischen Psychiatrie entstammt, ist es sinnvoll, die entsprechenden Lehr- und Handbücher für eine Definition zu konsultieren. Im Lehrbuch von Patricia Resick zu den Grundlagen der Psychotraumatologie findet sich die Definition, derzufolge eine Person mit einem traumatischen Ereignis konfrontiert war, wenn zwei Kriterien erfüllt sind: „1. Die Person erlebte, beobachtete oder war mit einem oder mehreren Ereignissen konfrontiert, die tatsächlichen oder drohenden Tod oder eine ernsthafte Verletzung oder eine Gefahr der körperlichen Unversehrtheit der eigenen Person oder anderer Personen beinhalteten. 2. Die Reaktion der Person umfaßte intensive Furcht, Hilflosigkeit oder Entsetzen. Bei Kindern kann sich dies auch durch aufgelöstes oder agitiertes Verhalten äußern.“ (Resick 22) Die offizielle Definition der American Psychiatric Association lautet ganz ähnlich. Es gibt inzwischen auch umfangreiche Versuche, die Wissenschaftsgeschichte der Trauma-Konzeption nachzuzeichnen. Der Begriff wurde ursprünglich auf körperliche Verletzungen, etwa das Eindringen eines Fremdkörpers, bezogen, u.a. von Freud auf psychische Prozesse übertragen, wobei Freud bekanntlich in einer für die Entwicklung der psychoanalytischen Theorie zentralen Weise zwischen einer buchstäblichen Parallele zwischen psychischer und physischer Verletzung und einer Deutung – etwa der sexuellen Verführung im Kindesalter – als bloßer Phantasie schwankte, ein Thema, das sich seither durch die psychoanalytische und psychoanalysekritische Literatur zieht. Es war dann ohne Zweifel die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, die die Aufmerksamkeit, auch die von Freud selbst, wieder auf die Wucht realer Gewalterfahrungen als Traumatisierungsgeschehen richtete. Dies

ist zuerst in den Debatten über „Kriegsneurasthenic“, Schützengrabenneurose und „shell shock“ während des Ersten Weltkriegs geschehen, verstärkt dann im Gefolge des Vietnamkriegs, der zur Definition der „Posttraumatic Stress Disorder“ führte, sowie in der Literatur über die Folgen des Holocaust für die Betroffenen und ihre Nachkommen.

Ich will aber an einem literarischen Beispiel vorführen, wie das Potential der Traumakonzeption für die Dynamik der Wertentstehung aussehen könnte. Ich nehme als meines Erachtens eindrucksvollstes Beispiel den letzten Roman Alfred Döblins mit dem Titel „Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende“. Im Mittelpunkt dieses Romans steht ein Kriegsheimkehrer, ein englischer Soldat des Zweiten Weltkriegs. Er wurde bei einem Angriff japanischer Selbstmordflieger auf sein Transportschiff schwer verwundet, verlor ein Bein und versinkt durch dieses - nach obiger Definition in der Tat - traumatische Erlebnis in der "langen Nacht" – wie der Titel sagt – heillosen Entfremdung von seiner bisherigen Welt. Da die Versuche, ihn in einer Klinik mit psychotherapeutischen Mitteln wiederherzustellen, erfolglos bleiben, beschließt seine Mutter, ihn lieber in ihre eigene Obhut zu nehmen und dadurch seine "Todesstarre" zu lösen. Schnell wird aber deutlich, daß der Sohn nicht nur der Versorgung und auch nicht nur der mütterlichen Liebe bedarf, sondern von einer "Passion des Fragens" getrieben wird, sobald er überhaupt zu Gesprächen bereit ist. Er muß in Erfahrung bringen, wer nun eigentlich die Schuld an seiner Verstümmelung hat und an all den anderen Opfern, die vielleicht selbst nicht mehr fragen können, ja wer und was eigentlich diesen Krieg und die sich seit 1914 hinziehende geschichtliche Katastrophe zu verantworten hat. Eine Antwort darauf kann er bei seiner Mutter nicht finden – aber ebenso wenig bei seinem Vater, der als großer und erfolgreicher Schriftsteller doch dafür prädisponiert sein müßte, dem aber seine Kunst nicht ein Mittel zur Klärung solcher Fragen von Schuld und Sinn, sondern zum Ausweichen vor ihnen geworden ist. Er wird als ein Mann geschildert, für den "Kriege im Licht der Weltgeschichte gesehen, sich von Zeit zu Zeit unter Menschen ereignen wie Grippe, Typhus, Scharlach, gegen die man ja auch kein Kraut gefunden hätte". Dieser Vater hat dennoch die lösende Idee, welche den an Überraschungen reichen Heilungsprozeß des Sohnes und zugleich die komplexe Mechanik des novellenzyklusartigen Romans in Gang setzt. Er weiß nämlich, daß nicht Diskussionen das richtige Medium sind, wenn es um Sinnfragen geht, sondern Erzählungen; und deshalb schlägt er vor, "zu erzählen, und es jedem zu überlassen, seine Schlüsse zu ziehen". Daraufhin werden Erzählabende veranstaltet, an denen Mitglieder und Freunde der Familie alle Arten von Geschichten, alte und neue, bekannte und unbekannte erzählen – und Edward, der Sohn, nimmt an diesen Abenden teil. Anfangs stumm und verschlossen wie meist seit seinem Schockerlebnis, bedrückend und gefährlich für die Angehörigen, "eine verspätete Bombe", zeigt er zunehmend Reaktionen bei einzelnen Passagen der erzählten Geschichten und wird immer mehr zum Beteiligten. Die formal völlig selbständigen Geschichten werden von Döblin äußerst kunstvoll so angelegt, daß sich in ihnen Anknüpfungspunkte für die Erfahrungen des Sohnes und seine bohrende Sinnsuche finden. Doch das Buch führt keineswegs linear zur Heilung Edwards. Denn die Erzählabende bieten den Erzählenden auch vielfältige Gelegenheit, ihre Beziehungen zu den anderen Teilnehmern im Medium dieser Geschichten neu zu deuten und umzudefinieren. Am stärksten gilt dies für das Elternpaar selbst. Im selben Maß, in dem der Sohn ins Leben zurückfindet, wird die Ehe seiner Eltern brüchiger. Der Weg zur Wahrheit, der für Edwards Heilung beschritten werden muß, ist eine gefahrvolle Unternehmung für eine Ehe, die sich schon vor langem in versteckte Feindseligkeit und wechselseitige Verbergung verwandelt hat und vor deren liebloser Atmosphäre der Sohn einst in den Krieg geflüchtet war. Der Roman trägt den Titel "Hamlet", weil auch in ihm wie in Shakespeares Stück ein Sohn alte Schuld in der Familie und zugleich das Unwesen im Staate Dänemark aufdeckt und nur dadurch die lange Nacht der Lüge mit ihren Gespenstern ein Ende finden kann. An diesem Ende aber steht nicht die Heilung, sondern

ein neuer Zusammenbruch: zuerst der der Familie, da der Vater, von Anspielungen seiner Frau aufs Äußerste gereizt, gegen sie gewalttätig wird und aus dem Hause flieht, ebenso wie die Frau, dann aber auch der Zusammenbruch des Sohnes selbst, der nun erkennt, wie seine Hellsichtigkeit und Insistenz auf Wahrheit zerstörerisch wirken mußten in einer Welt, die ihren Sinn durch die Ablehnung von Verantwortlichkeit untangiert von der Gewaltgeschichte bewahren wollte.

(Auf den weiteren Weg der Eltern, die nun Dinge real erleben, mit denen sie in ihren Erzählungen nur gespielt hatten, gehe ich nicht ein. Im Angesicht des Todes finden die Eltern schließlich wieder zusammen, und Edward ist endlich befreit zu einem neuen Leben; aber der Autor schwankte, wozu diese Freiheit genutzt werden sollte, weltzugewandt in reformerischem Wirken oder weltabgewandt durch den Eintritt ins Kloster. Unklar ist, ob die Tilgung des Klostereintritts aus der publizierten Fassung eine Anpassung an die Bedingungen der Erstveröffentlichung in der DDR war oder ein Zurückzucken vor einem Schluß, der nicht-religiösen Lesern als paradox erscheinen mußte.)

Dieser Roman enthält in enormer Plastizität alles, worauf in der abstrakteren Sprache der Wissenschaft meine Überlegungen an dieser Stelle zielen: den Schock der Gewalterfahrung selbst, die in die Sakralsphäre des Körpers eingreift; die Traumatisierung durch diese Erschütterung fundamentaler Gewißheiten des Weltverhältnisses; die Unmöglichkeit, aus der Traumatisierung anders herauszufinden als durch Erzählen; der notwendige Zusammenhang zwischen dem Erzählen und der Konstitution neuen Sinns und neuer Werte; die erschütternden Wirkungen solcher neuer Wert- und Sinnkonstitution für den überbrachten sozialen Zusammenhang; die Unvermeidlichkeit, politische Sinnfragen ins Existenziell-Religiöse hin auszuweiten.

Am Potential der Trauma-Konzeption für die hier interessierenden Fragen kann also kein Zweifel sein. Ebenso deutlich wird bei der Beschäftigung mit der Literatur aber bald, daß die inflationäre Verwendung der Trauma-Konzeption auch äußerst problematisch sein kann, weil Fragen nicht beantwortet, sondern verdeckt, Spezifika der Gewalterfahrung in einer von der poststrukturalistischen Literaturtheorie beeinflussten Weise mit „den vorgeblich traumatischen Komponenten aller menschlichen Kommunikation“ (Kansteiner 110) gleichgesetzt werden.

Die Konzeption des „kulturellen Traumas“ wiederum, wie sie vornehmlich von den Kultursoziologen in Yale vertreten wird, überträgt den Trauma-Begriff nicht nur auf Kollektive, was ich noch plausibel finde, sondern auf ganze Kulturen, und „subjektiviert“ ihn in diesem Zusammenhang. Als traumatisiert gilt hier, wer seine Betroffenheit selbst so definiert. Die konkreten historischen Zusammenhänge, die zu einer solchen kulturalistischen Fassung des Trauma-Begriffs motivieren, sind mit Händen zu greifen. Der Holocaust wird mit zeitlichem Abstand immer mehr (und nicht weniger) als riesiges Trauma der Juden (als Opfer), aber auch der Deutschen und anderer (als Täter) und der gesamten Menschheit betrachtet. Die Sklaverei der nach Nordamerika verschleppten Afrikaner wird mit zeitlichem Abstand immer mehr (und nicht weniger) als Trauma der amerikanischen Schwarzen und der ganzen US-Gesellschaft definiert. Die Trauma-Theorie scheint diese Verzögerung problemlos und elegant zu erklären; nichts anderes wird man ja bei Traumatisierungen erwarten, als daß ihre Artikulation zeitlichen Abstand erfordert. Die Theorie vom Kulturellen Trauma richtet sich bewußt gegen Deutungen (wie die von Peter Novick), die hier eine ganz andere Dynamik am Werke sehen: jüdische Organisationen, amerikanisches Selbstbild, amerikanische Politik. An diesem äußerst sensiblen Punkt wäre es meines Erachtens nötig, zwischen der Ebene einer kulturellen Konstruktion von „Trauma“ als einer Behauptung in der öffentlichen Auseinandersetzung und der Ebene menschlicher Erfahrung, für die gerade die Schwierigkeit, Ausdruck in den verfügbaren Deutungsschemata zu finden charakteristisch ist, zu unterscheiden. Macht man diese Unterscheidung, wird erkennbar, daß es Traumatisierungen

gibt, die nicht oder nicht kulturell als solche legitimiert sind, und daß es kulturelle Ansprüche auf den Trauma-Begriff gibt, obwohl keine psychologischen Traumatisierungen vorliegen. Macht man diese Unterscheidung nicht, verfehlt man gerade das Potential, das die psychologische Traumaforschung für eine historische Sozialwissenschaft enthält. Der Kulturalismus schießt hier über das Ziel hinaus und muß durch einen „experientialism“ gezügelt werden.

(4) Ein solcher erfahrungszentrierter Ansatz („experientialism“) unterstellt keinen Zugang zu Erfahrungen, der nicht selbst symbolvermittelt wäre; er stellt deshalb auch keinen Rückfall hinter den „linguistic turn“ dar. Er markiert aber die Tatsache, daß bei kulturellen Innovationsprozessen Impulse am Werk sind, die die bisher öffentlich etablierten Situationsdeutungen verändern. Dabei kann es sich um die Versuche zur Artikulation von Erfahrungen handeln, die aus der Sicht des Subjekts von den öffentlichen Deutungen nicht angemessen ausgedrückt werden. Es kann aber auch das Potential eines schon vorhandenen Deutungssystems neu mobilisiert werden, um Wahrnehmungen ernster zu nehmen, die schon vorher möglich waren und stattfanden, deren Sprengkraft aber durch die herrschenden Deutungen abgestellt worden war. Wenn wir, wie ich vorschlage, Innovationsprozesse im Dreieck von Werten, Praktiken und Institutionen sehen, dann kann die Dynamik ihren Ausgangspunkt an allen drei Eckpunkten haben. Zudem spielen sich diese Prozesse nicht im luftleeren Raum ab, sondern in Feldern, die von Macht und Interessen durchzogen sind. Ich will diese abstrakten Behauptungen abschließend kurz an einem Beispiel illustrieren, nämlich an der Bewegung, die vielleicht die wichtigste Menschenrechtsbewegung des 19. Jahrhunderts darstellt: dem Abolitionismus, der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei also.

Es ist ja bemerkenswert, daß in den USA die Spannung zwischen den Menschenrechtsproklamationen des späten 18. Jahrhunderts und der Institution der Sklaverei zunächst nur wenig zum Thema wurde. Obwohl es, etwa bei den Quäkern, schon zu diesem Zeitpunkt entschiedene Gegner der Sklaverei gab, waren es in der Revolutionszeit eher die Widersacher der Revolution, die auf die Doppelzüngigkeit der Revolutionäre in dieser Hinsicht hinwiesen. Thomas Jefferson, Autor des Entwurfs der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und damit des Satzes „All men are created equal“, war selbst ebenso Sklavenhalter wie viele seiner Mitrevolutionäre. Selbst wenn einzelne unter den amerikanischen Revolutionären ihren Sklaven nach ihrem Tod die Freiheit gaben, hieß dies keineswegs, daß für sie die Institution der Sklaverei als solche mit ihrem Glauben an die Menschenrechte unvereinbar gewesen wäre. Paradoxaerweise scheinen die Freilassungen („manumissions“) die Vorurteile gegen die Schwarzen sogar verstärkt zu haben, wodurch die Sklaverei am Ende der Revolutionsperiode gefestigter war als vor ihr. Aber ab etwa 1820 änderte sich die Situation in den USA dramatisch. Es entstand eine immer breitere und kühnere Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei. Deren führende Aktivisten wie William Lloyd Garrison erklärten, daß jeder, der die Sklaverei verteidige oder auch nur passiv hinnehme, in der Sünde versinke. Sie akzeptierten keinerlei Vertröstungen mehr, als würden die Sklaven langsam und erzieherisch an die Mündigkeit herangeführt, und forderten unter Einsatz ihres Lebens ultimativ die sofortige bedingungs- und entschädigungslose Abschaffung der Sklaverei.

Ich kann jetzt nicht die Geschichte dieser Bewegung erzählerisch schildern, sondern nur analytisch fragen, wie wir diesen plötzlichen Aufbruch einer Menschenrechtsbewegung erklären wollen. Zwei mögliche Erklärungen möchte ich sofort ausschließen. Diese Bewegung läßt sich nicht so deuten, als verkörpere sie lediglich die langsame Reifung einer in den amerikanischen Bills of Rights und der Declaration of Independence enthaltenen und sich nun auswirkenden Wertorientierung. Zwar nimmt Garrison durchaus immer wieder auf diese Dokumente Bezug, aber dies erscheint im Kontext seiner Schriften mehr als rhetorische

Strategie zur Legitimation eines Anliegens, an das er selbst aus anderen Gründen gebunden war. Man muß die mögliche Inspiration durch diese Dokumente also nicht abstreiten, aber doch relativieren. Wie unplausibel die Idee einer langsamen Reifung ist, zeigt sich auch daran, daß das frühe 19. Jahrhundert erst das eigentliche Aufblühen der mit Sklaven betriebenen Plantagenwirtschaft brachte, da gerade die industrielle Revolution zu einer gesteigerten Nachfrage nach Baumwolle als Grundlage der Textilproduktion führte, was die ökonomische Rentabilität der Produktion durch Sklaven und damit die Nachfrage nach Sklavenarbeit in ganz neue Dimensionen hochtrieb. – Die zweite, von vornherein auszuschließende Erklärung ist die marxistische Behauptung, der Abolitionismus sei selbst von ökonomischen Motiven an der Durchsetzung des Systems freier Lohnarbeit gegen die unfaire Konkurrenz durch Sklavenwirtschaft geleitet und habe Erfolg gehabt wegen des ohnehin ablaufenden Niedergangs der Plantagenwirtschaft. Diese vieldiskutierten Behauptungen gelten heute einhellig als widerlegt. Die Sklaverei war profitabel und effizient, als sie unter Druck geriet. Wie aber erklären wir dann die Entstehung des Abolitionismus? Spielt die offensichtliche Gleichzeitigkeit seiner Entstehung mit dem Aufstieg des industriellen Kapitalismus überhaupt eine Rolle?

Ich möchte drei Elemente einer meines Erachtens überzeugenden Erklärung kurz benennen. Zum ersten ist der religiöse Charakter des amerikanischen Abolitionismus unübersehbar. Die Argumente der Abolitionisten stehen in einer deutlichen Kontinuität mit älteren radikal-protestantischen Einwänden gegen die Sklaverei. Aber das ist nicht der wichtige Punkt hier. Entscheidend ist vielmehr, daß ihre Artikulation alle Züge einer religiösen Erweckungsbewegung hat, wie dies ja auch anderthalb Jahrhunderte später für die Bürgerrechtsbewegung zuzutreffen scheint. Diese These kann leicht so mißverstanden werden, als liege die Betonung einfach auf der Religiosität der Akteure; dies wäre aber angesichts der ja ebenfalls verbreiteten religiösen Rechtfertigung der Sklaverei und des generell religionsdurchsetzten Charakters der politischen Kultur der USA eine triviale Behauptung. Meine Betonung liegt vielmehr auf der Dynamik von Erweckungsbewegungen, in denen von prophetischen Sprechern sündhafte Mißstände als Anlaß zur Umkehr gedeutet werden und tatsächlich große kollektive moralische Reorientierungsprozesse in Gang kommen, die sich nicht auf Interesselagen reduzieren lassen. Das öffentliche Sündenbekenntnis im Stil der Evangelikalen war für diese Bewegung – wie für die gegen den Alkohol – zentral. Nur wer von der Rolle der Religion absieht, kann zu der Behauptung kommen, erst in den „neuen sozialen Bewegungen“ seinen nicht materielle Ziele dominant. Außerdem kommt es bei der Betonung des religiösen Charakters darauf an, die Spezifik dieser religiösen Orientierung zu begreifen. Es geht hier um eine Interpretation des Christentums, in der der christliche Glaube als radikale Aufforderung zur moralischen Dezentrierung aufgefaßt wird, dazu also, die Welt aus der Perspektive nicht nur derer zu sehen, mit denen uns natürliche affektive Bande verknüpfen, denn das kann eine bloße Verlängerung der Selbstliebe sein, sondern aus der Perspektive der „geringsten unter unseren Brüdern“. (Mt 25,40) Es ist dann eine empirische Frage, ob auch säkulare Bewegungen und Wertorientierungen zu einer solchen Dezentrierung, einer gesteigerten Sensibilität für das Leid anderer, befähigen. Ich nenne diese erste Komponente eine Intensivierung einer universalistischen moralischen Motivation.

Als zweites Erklärungselement ist der internationale Charakter des Abolitionismus zu nennen. Die Bewegung setzte in Großbritannien früher ein als in den USA, und die britischen Ausdrucks- und Organisationsformen wirkten international schulbildend. Auch dies kann leicht als bloße Verschiebung der Frage nach der Erklärung vom amerikanischen zum britischen Fall mißverstanden werden. Mir geht es aber nicht um die chronologische Priorität, sondern um die internationale Vernetzung und die Versuche, durch internationale Regelungen Druck auf die nationalen Bedingungen auszuüben. Dies ist schon für die Geschichte des Abolitionismus und

seine schrittweise Durchsetzung in allen Kolonialreichen und unabhängig gewordenen Kolonien im Verlauf des 19. Jahrhunderts relevant, um so mehr natürlich heute für die Wirkung etwa der UNO-Menschenrechtsdeklaration oder auch der EU auf potentielle Mitgliedsstaaten. Man kann aber hier nicht von einem internationalen Regime sprechen, das den einzelnen Ländern von außen übergestülpt wurde, weil das internationale Regime selbst auf die sozialen Bewegungen zurückgeht.

Wir erkennen heute die Antisklavereibewegung als den wichtigsten historischen Vorläufer dessen, was die Politikwissenschaft „transnational advocacy networks“ nennt. Individuen und kleine Gruppen von Aktivisten eröffnen neue alternative Kommunikationswege, sammeln Tatsachen und stellen diese dar, erfinden oder kopieren Ausdrucksformen des Protests und Wege zur strategischen Implementation ihrer Ziele. Gewiß bleiben die Erfolgsbedingungen national, aber es ist zweifelhaft, ob ohne die internationale Vernetzung und die Herstellung einer globalen Öffentlichkeit auch nur einer der nationalen Zweige der Bewegung zum Erfolg gekommen wäre. Selbst die Sklavenemanzipation in den USA durch den Sieg des Nordens im amerikanischen Bürgerkrieg setzte voraus, daß die britische Regierung unter dem Druck abolitionistischer Aktivisten an der diplomatischen Anerkennung der secessionistischen Südstaaten gehindert wurde. Und jüngst wurde argumentiert (Christopher Leslie Brown), daß für den britischen Abolitionismus schon die moralische Selbsterforschung zentral war, die durch die amerikanische Revolution und übrigens auch die Flucht amerikanischer Sklaven auf die britische Seite in Nordamerika in Großbritannien ausgelöst wurde. Diese zweite Komponente nenne ich die praktische transnationale Organisation des moralischen Universalismus.

Und das dritte wichtige Erklärungselement liegt in den kognitiven Auswirkungen steigender Marktförmigkeit. Selbst wenn nämlich eine hochgradige moralische Motivation zur Dezentrierung vorliegt und eine internationale Bewegung organisatorische Chancen zur Vernetzung bietet, hängt das Selbstverständnis moralischer Verantwortlichkeit von kognitiven Voraussetzungen wie Kausalitätsunterstellungen und einem Gefühl realer Eingriffsmöglichkeiten ab. Thomas Haskell sieht in solchen unbeabsichtigten Wirkungen steigender Verflechtung und nicht in Interesselagen (Zuckerboykott!) den Zusammenhang zwischen dem Aufstieg des Kapitalismus und dem Fortschritt an „humanitarian sensibility“ in dieser Zeit. Derselbe Prozeß, der den ökonomisch Handelnden die Ausdehnung ihres nutzenorientierten Handelns ermöglicht, baut den moralisch Dezentrierten eine Brücke, eine pauschale moralische Empörung über Mißstände andernorts kausal auf das eigene moralische Handeln zu beziehen und die Verantwortung für die Beseitigung dieser Mißstände als realistische Möglichkeit und moralische Verpflichtung zu erleben. Ich nenne diese dritte Komponente eine sozial-strukturell verursachte kognitive Attribution moralischer Verantwortlichkeit. In einer solchen gewissermaßen empirisch gestützten kollektiven moralischen Umkehr entsteht ein neuer Raum zur Artikulation von Erfahrungen der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit und Gewalt, traumatischer Erfahrungen. Klage wird zu Appell, das Stöhnen zur Forderung, Hilflosigkeit wandelt sich in Entschlossenheit.

Ich habe zu Beginn angekündigt, daß ich mit meiner vielleicht merkwürdigen Verschränkung von Narration und Argumentation eine affirmative Genealogie des moralischen Universalismus anstrebe und eine bestimmte moralphilosophische Pointe setzen will. Diese besteht, wie Sie vielleicht schon bemerkt haben werden, darin, der kantianisch-habermasianischen Vorstellung, derzufolge eine universalistische Moral konsistent nur auf der Kraft rationaler Motivation beruhen könne, entgegenzutreten. Wenn nämlich, wie Habermas zunehmend einräumt, diese Kraft nur schwach ist, ergibt sich daraus umso stärker „die Notwendigkeit einer Ergänzung der nur schwach motivierenden Moral durch zwingendes und positives Recht“ (Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 51, Fn. 50). Ohne die Bedeutung



des Rechts als Stütze der Forderungen universalistischer Moral irgendwie schmälern zu wollen, zielt mein Versuch auf eine andere – zusätzliche – Art der Ergänzung der „schwachen Kraft rationaler Motivation“ (Habermas, Faktizität und Geltung, S. 19). Ich frage nach den starken Kräften einer Motivation zur universalistischen Moral, wie sie sich aus kulturellen, etwa religiösen Traditionen und intensiven Erfahrungen, enthusiastierenden ebenso wie traumatisierenden, ergeben und zu individuellen und kollektiven Handlungen führen. Das konnte ich hier nur fragmentarisch vorführen.

Ich will aber nicht ohne die folgende Bemerkung schließen: Für die Menschenrechte als eine Form der Artikulation des Leides der Gewaltgeschichte gilt, daß ihre Struktur, Artikulationsversuch zu sein, erhalten bleiben muß. Deshalb läßt sich aus ihnen eine Forderung nach Erweiterung des Diskurses ableiten, nach Berücksichtigung noch unartikulierten Leides und nach Brechung kultureller Selbstzufriedenheit. Was als Resultat unserer Gewaltgeschichte Bindungskraft hat, darf dann aber nicht gleichzeitig einen kulturellen Triumphalismus symbolisieren, demzufolge die Menschenrechte wie ein fest gegründeter eigener Besitz erscheinen, der die Überlegenheit der eigenen Kultur symbolisiert. Das wäre im Sinne meiner Überlegungen ähnlich selbstwidersprüchlich, wie es die Verwendung des zentralen Leidens- und Opfersymbols der christlichen Kultur, nämlich des Kreuzes, als Kriegs- und Siegeszeichen in „Kreuzzügen“ immer schon war.







EXZELLENZCLUSTER

**Kulturelle Grundlagen von Integration**

UNIVERSITÄT KONSTANZ

Kulturwissenschaftliches					
			SFB 485		
		N			
		O	&		
		R			
S	Y	M	B	O	L
Universität Konstanz					
Forschungskolleg					

## **Diskussionsbeiträge Neue Folge**

**Nr. 1 Hans Belting**

Perspective: Arab Mathematics and Renaissance Western Art

**Nr. 2 Andreas Reckwitz**

Kreativsubjekt und Moderne. Zu einer Archäologie der kulturellen Konstruktion von Kreativität

**Nr. 3 Karl Schlögel**

Probleme eines Narrativs der Gleichzeitigkeit in der Geschichtsschreibung

**Nr. 4 Kees van Kersbergen**

The Disenchantment of Politics