

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 Sonderbundskrieg¹, 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 Kulturregionen 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 einzigm 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 existentielle 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 devolutoriäre 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 differenzierter 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 umstritten, 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 Nachkonfliktgesellschaft 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 institutio-nalierter 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. Reflexio-nen über die Grenzen von Recht und Staat an einem einsamen Ort in Papua-Neuguinea*. Köln: Körpe.
- Holzer, Boris (2006): Spielräume der Weltgesellschaft: Formale Strukturen und Zonen der Informalität, in: Schwinn, Thomas (Hrsg.): *Die Vielfalt und Ein-heit 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 mo-dernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.149–258.
- Luhmann, Niklas (2009 [1965]): *Grundrechte als Institution*. Berlin: Duncker 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 versteckenden Soziologie*, Studienausg. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.