

Michael Schefczyk
Verantwortung für historisches Unrecht

Ideen & Argumente

Herausgegeben von

Wilfried Hinsch und Lutz Wingert

De Gruyter

Michael Schefczyk

Verantwortung
für historisches Unrecht

Eine philosophische Untersuchung

De Gruyter

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schefczyk, Michael.

Verantwortung für historisches Unrecht : eine philosophische Untersuchung / Michael Schefczyk.

p. cm. -- (Ideen & Argumente)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-024577-6 (hardcover : alk. paper)

1. Criminal law--Philosophy. 2. Restorative justice. 3. Reparations for historical injustices. 4. Criminal liability--History. I. Title.

K5018.S34 2011

172--dc22

2010050360

ISBN 978-3-11-024577-6

e-ISBN 978-3-11-024589-9

ISSN 1862-1147

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Umschlaggestaltung: Martin Zech, Bremen

Umschlagkonzept: +malsy, Willich

Satz: vitaledesign Berlin

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Für Inge und die Kinder

Vorwort

Den Kern dieser Arbeit bildet ein Text, der im Frühjahr 2007 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich einstimmig als schriftliche Habilitationsleistung angenommen worden ist. Mein Dank gilt daher an erster Stelle Georg Kohler, bei dem ich eine Assistenzzeit alten Stils verbringen durfte: selbstständig in Forschung und Lehre, doch frei von dem Druck der Drittmittelakquise, der in Deutschland auf den Juniorprofessuren lastet. Georg Kohler hat mir in vielen Gesprächen geholfen, die Grundfragen nicht aus den Augen zu verlieren. In der Zürcher Zollikerstrasse – dem Hauptquartier der Praktischen Philosophie – hatte ich das Glück, mit außergewöhnlich klugen Philosophinnen und Philosophen zu arbeiten; am intensivsten war mein Austausch über Themen, die diese Arbeit betreffen, mit Norbert Anwander, Holger Baumann, Barbara Bleisch, Susanne Boshammer, Andreas Cassee, Francis Cheneval und Peter Schaber. Reinhard Merkel und Lukas Meyer steuerten als externe Gutachter der Habilitationskommission äußerst instruktive und hilfreiche Expertisen bei, und dafür sei ihnen nachdrücklich gedankt.

Erste Überlegungen zu dieser Arbeit habe ich auf dem V. Kongress der Gesellschaft für Analytische Philosophie in Bielefeld (2003) präsentiert; insbesondere Stefan Gosepath und Stephan Schlothfeldt bin ich für kluge Kommentare dankbar. Hilfe habe ich auch auf dem VII. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie (2004) in Salzburg erhalten. Der Dank gilt hier insbesondere Peter Koller und Onora O'Neill.

Da die Abgabe der Habilitationsschrift mit dem Auslaufen meiner Stelle und der Vertreibung aus dem Zürcher Paradies zusammenfiel und ich in den folgenden drei Jahren an vier unterschiedlichen Universitäten (St. Gallen, Erlangen, München, Münster) angestellt war, war zunächst an die Veröffentlichung nicht zu denken. Sind aber erst einmal mehr als zwei Jahre ins Land gegangen, stellt sich der Wunsch nach Überarbeitung ein, der in diesem Fall zu einem über weite Strecken neuen Text geführt hat.

Bedanken möchte ich mich bei Marina Cattaruzza und Lukas Meyer für die Einladung zu der Tagung „Historical Justice and Historical Truth from the Perspective of the Victims“ an der Universität Bern im August 2008. Die Anmerkungen von Arthur Applbaum, Chaim Gans, David Heyd, Avishai Margalit, Lukas Meyer und Claus Offe waren für mich sehr wertvoll. Die Konferenz in Bern bildete auch den konkreten Anlass, die Überlegungen zu den Themen dieses Buches wieder aufzunehmen.

Nach meiner Berufung an die Leuphana Universität Lüneburg bot sich die Möglichkeit, endlich alles zu Papier zu bringen. Mein Dank geht an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines dortigen Seminars, in dem wir ausgiebig über „Die Schuldfrage“ diskutierten, und an meine fabelhaften neuen Kolleginnen und Kollegen: Kerstin Andermann, Yvonne Förster-Beuthan, Steffi Hobuß und Christoph Jamme.

Danken möchte ich auch dem Verlag, namentlich Gertrud Grünkorn und Christoph Schirmer, für ihr freundliches Entgegenkommen, der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für einen großzügigen Druckkostenzuschuss, sowie Robin Becker und Wolfgang Mehnke für ihren Titanenkampf gegen den Fehlerteufel.

Ein letzter Dank geht an meine Freunde Klaus-Peter Ehlert, Uri Kuchinsky und – post mortem – Jehuda Szlezzynger für ungezählte Stunden Doppelkopf mit wilden philosophischen Gesprächen.

Gewidmet ist dieses Buch Inge und den Kindern.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
a.1 Die Abwesenheit der Frage in der deutschen Nachkriegsphilosophie	1
a.2 Historische Verantwortung in der englischsprachigen Philosophie	4
a.3 Weltpolitische Faktoren und die kantische Utopie. . .	6
a.4 Aufbau der Arbeit – „Die Schuldfrage“ als Modell. . .	9
Teil A: Was ist historisches Unrecht?	17
1 Ein Definitionsvorschlag.	18
1.1 Nach Art und Ausmaß gravierend	19
1.2 Politischer Charakter	22
1.3 Einwände	23
1.4 Natürliches Recht und Strafpflicht.	25
2 Die Unterscheidung zwischen historischem Übel und historischem Unrecht	28
2.1 Kulturell bedingte moralische Inkompetenz	32
2.2 Konzessionismus und Intransigentismus.	35
2.3 Moralisch verdorbene Kulturen	42
2.3.1 Moralischer Fortschritt als Austrag der menschlichen Konfliktnatur	42
2.3.2 Hegel und die Versöhnung mit den historischen Übeln	46
3 Konkretisierungen des Konzessionismus.	50
3.1 Vorstellbarkeitsbedingung	55
3.2 Legalitätsbedingung	58
3.2.1 Positivistische Deutung der Legalitätsbedingung. . . .	59
3.2.2 Ein weiterer Begründungsversuch	63
3.2.3 Nicht-positivistische Legalitätsbedingung	65
3.2.4 Verworfenen Rechtssysteme.	66
3.2.5 Verworfenen Rechtssysteme im internationalen Kontext	68
3.3 Eine vernünftige Form des Konzessionismus.	70

Teil B:	Verantwortungstypen und „Die Schuldfrage“	75
1	Allgemeine Anmerkungen zum Begriff der Verantwortung.	77
2	Vier Verantwortungstypen.	80
3	Deontologische und konsequentialistische Verantwortungskonzeption	84
4	Moralische Verantwortung: Die Aristotelischen Bedingungen	85
4.1	Entschuldigungsgründe	88
4.2	Teilnehmerperspektive, Freiheit	90
5	Folgenverantwortung, Haftung	91
5.1	Moralische Verantwortung als Basis	92
5.2	Kausale Verantwortung als Basis.	93
5.3	Vorwerfbares Verhalten als Basis.	93
5.4	Effizienz als Basis	94
5.5	Aufgabenverantwortung als Basis	95
6	Möglichkeiten, historisches Unrecht zu kompensieren.	96
7	Jaspers' Verantwortungstypologie	98
7.1	Politische Schuld, Haftung	100
7.2	Anmerkung zur metaphysischen Schuld.	106
7.3	Zwei Arten natürlicher Pflichten	108
7.4	Kriminelle Verantwortung	110
7.4.1	Warum Bestrafung?	111
7.4.2	Rückwirkungsverbot und Bestrafungsrecht	113
7.5	Moralische Kollektivschuld?	115
8	Nach der Verantwortung für historisches Unrecht fragen	119
Teil C:	Verantwortungsindividualismus und kollektive Schuld an historischem Unrecht	123
1	Verantwortungsindividualismus	124
1.1	Kollektivschuld als ‚barbarous notion‘	125
1.2	Individuelle Verantwortung für das Handeln anderer .	127
1.2.1	Radikaler Verantwortungsindividualismus.	129
1.2.2	Ein Argument gegen den Verantwortungs- individualismus?	133
1.3	Nicht-distributive Kollektivschuld?	135
2	Zwei Kollektivschuldbegriffe	140
3	Eine Auseinandersetzung mit Gilbert	143
3.1	Kollektive als Subjekte von Handlungen.	145

3.2	Kollektive als Subjekte von Schuldgefühlen	150
3.2.1	Das Aggregationsmodell.	150
3.2.2	Das Mitgliedschaftsmodell.	158
3.2.3	Das Modell pluraler Subjektivität	162
4	Zwei ‚Kollektivschuld‘-Analysen.	165
4.1	Verantwortung für einen moralisch perversen Nationalcharakter?.	168
4.2	Verzicht auf ein kollektives ‚Schuldurteil‘	169
4.3	Massenraubmord und Kollektivschuld.	171
4.4	Eine Irrtumstheorie moralischer Kollektivschuld . . .	174
Teil D:	Persönliche Verantwortung für historisches Unrecht. .	181
1	Der <i>Grundsatz</i> strafwürdiger Verantwortung.	184
1.1	Kausale Relation	188
1.1.1	Kausalität im Recht	188
1.1.2	Die ‚wahre Ursache‘	192
1.1.3	Das Rechtssystem als Ursache oder Hintergrundbedingung	194
1.2	Organisationale Relation	196
1.2.1	Das eingegrenzte Prinzip vorwerfbaren Verhaltens. . .	202
1.2.2	Verschuldensunabhängige Bestrafung	206
1.2.3	Pflichtwidriger Beitrag: Ein Beispiel	210
2	Pflichtwidrige Beteiligung: Das Problem des ‚Täterstatus‘	211
2.1	Handeln in Hierarchien und die hobbesche Logik der Repräsentation.	212
2.2	Grenzen politischer Autorisierung.	218
2.3	Befehle	221
2.4	Was heißt: Eine Tat als eigene wollen?	225
2.4.1	Historisches Beispiel: Täter & Gehilfen im Auschwitz-Prozess	226
2.4.2	Ursprüngliche und abgeleitete Pro-Einstellung	229
2.5	Eruieren von Einstellungen und Unschuldsvermutung	231
3	Kooperation, um Schlimmeres zu verhindern	233
3.1	Kollaboration mit dem Nazi-Regime, um Schlimmeres zu verhindern	235
3.2	Gerechtfertigte Kollaboration	239
4	Moralische Verantwortung für politische Kumulationsübel	246
4.1	Feine metaphysische Unterscheidung	247

4.2	Kumulationsübel und natürliche Pflichten	249
4.3	Informelle Repräsentanten	251
4.4	Politische Einstellungen als Schadensrisiken	254
4.5	Nicht-intendierte politische Kumulationsübel & nicht-distributive Kollektivverantwortung	258
Teil E:	Wiedergutmachende Gerechtigkeit	263
1	<i>Grundintuition</i> und politische Verantwortung	266
1.1	Strukturelle Bedingungen staatsbürgerlicher Haftung	269
1.2	Bedingungen intergenerationeller Haftung	275
1.2.1	Intergenerationelle Gleichgesinntheit	278
1.2.2	Intergenerationelle Autorisierung	279
2	Opfer und Betroffene	284
3	Unechte Reparationskonzeptionen	290
4	Echte Reparationskonzeptionen	294
4.1	Anrechtskonzeptionen	296
4.1.1	Konservative Anrechtskonzeption	297
4.1.1.1	Strikt konservative Anrechtskonzeption	298
4.1.1.2	Gemäßigt konservative Anrechtskonzeption	299
4.1.2	Individualrechtliche Anrechtskonzeption	300
4.1.3	Offene Anrechtskonzeption	303
4.2	Normwertkonzeptionen	304
4.2.1	Libertäre Normwertkonzeption	305
4.2.2	Prioritäre Normwertkonzeption	307
5	Die temporale Dimension der Rechte auf Wiedergutmachung	308
5.1	Waldrons These über die Verjährung der Ansprüche von Opfern	314
5.2	Inwiefern sind Nachgeborene <i>Betroffene</i> ?	322
5.2.1	Kontrafaktische Variante und das Identitätsproblem.	324
5.2.2	Shers Analyse des Identitätsproblems	327
5.2.3	Die Vererbungsvariante des Schädigungsansatzes	331
5.2.4	Anwendungsschwierigkeiten der Vererbungsvariante	332
5.3	Die Lösung des Beziehungsansatzes	341
5.3.1	Verstorbenen Opfern nutzen	342
5.3.2	Eine Auseinandersetzung mit Meyer.	344
5.3.3	Inwiefern Tote geschädigt werden können.	350
5.3.4	Reparationspflichten gegenüber Verstorbenen	353
5.3.5	Eine alternative Begründung	355
5.3.6	Der kollektivistische Beziehungsansatz.	360

Schlussbemerkungen	369
Anmerkungen	375
Bibliographie	429
Personenverzeichnis	455
Sachverzeichnis	461

Einleitung

a.1 Die Abwesenheit der Frage in der deutschen Nachkriegsphilosophie

Nach dem Erscheinen von Karl Jaspers' „Die Schuldfrage“ gab es fast sechzig Jahre lang keinen Versuch innerhalb der deutschsprachigen Philosophie, systematische Klarheit in das Problem der Verantwortung für historisches Unrecht zu bringen.¹ Erst vor wenigen Jahren wurde der in Deutschland über dem Thema liegende Bann durch eine gewichtige Arbeit gebrochen, Lukas Meyers „Historische Gerechtigkeit“.

Natürlich hat die Erfahrung des Nationalsozialismus in der deutschen Philosophie tiefe Spuren hinterlassen. Alle politisch bewussten Nachkriegsphilosophen haben direkt oder – häufiger – indirekt versucht, in ihrem Denken Lehren aus den moralischen und intellektuellen Perversionen des Nationalsozialismus zu ziehen: Karl-Otto Apel, indem er die transzendentalpragmatische Letztbegründung der Prinzipien einer aufklärerisch-universalistischen Moral in Angriff nahm;² Odo Marquard, indem er Common-Sense und Üblichkeiten gegen den Anspruch revolutionärer Weltanschauungen stellte;³ Hermann Lübbe durch eine Rückbesinnung auf das Erbe des klassischen Liberalismus, der sich im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts machtpolitisch nicht dauerhaft durchzusetzen vermochte;⁴ Jürgen Habermas durch eine auf vielen Ebenen geführte Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit und seine philosophische Arbeit an den Grundlagen von Aufklärung und Demokratie;⁵ Dieter Henrich, indem er die Ressourcen der klassischen deutschen Philosophie gegen das nationalsozialistische Weltanschauungskonglomerat (das er als „praktizierten Nihilismus“ versteht) nutzen wollte.⁶

Jeder der Genannten hat während der Kindheit und Jugend unter einem Regime gelebt, dessen Denken und Handeln radikal verdorben war, und jeder hat in spezifischer Weise (auch) einen durch politische Erfahrung grundierten philosophischen Neuanfang versucht. Letzteres unterscheidet sie von Heidegger als einem herausragenden Protago-

nisten der älteren Generation deutscher Philosophen, bei dem es zwar Kehren, aber keinen eigentlichen, durch politische Erfahrung motivierten Werkbruch oder Neuanfang gegeben hat. In einem Bericht über „Die deutsche Philosophie nach zwei Weltkriegen“ attestiert Henrich Heidegger den Anspruch, „die Lebensfragen der Zeit aufzunehmen“ und philosophisch zu reflektieren – doch die dabei gewählte „universale Perspektive des Verstehens“ hat die Wahrnehmung der Zeit und ihrer Lebensfragen in einer Weise verändert, die einem Thema wie dem der individuellen oder nationalen Verantwortung keinen Raum mehr ließ.⁷ Heideggers Schweigen zum Nationalsozialismus nach dem Krieg ist sprichwörtlich.

Völlig anders liegen die Dinge im Falle Adornos, bei dem sich eine lebhaft Auseinandersetzung mit konkreten Aspekten der Verantwortungsproblematik findet.⁸ Diese Themen bleiben aber weitgehend den populären Essays und den sozialwissenschaftlichen Arbeiten vorbehalten; in den ambitionierten philosophischen Werken nimmt Adornos Denken eine am ehesten als unorthodox-messianische Geschichtstheologie zu charakterisierende Haltung ein; die Verantwortungsfrage – in den Essays durchaus präsent – ist seinem in der „Negativen Dialektik“ kulminierenden philosophischen Denken fremd.⁹

So ist die Erfahrung des Nationalsozialismus zwar in mancher Hinsicht prägend für das Philosophieren in Deutschland nach dem Krieg, aber es kommt zu keiner philosophisch-systematischen Traktierung der öffentlich immer wieder intensiv debattierten Frage von historischer Schuld und Verantwortung.

*

Zu Beginn der Achtzigerjahre entdeckt die deutschsprachige Philosophie das Thema Verantwortung. Der Impuls geht aber nicht von Verbrechen in der nationalen Vergangenheit, sondern von der möglichen ökologischen Katastrophe in der globalen Zukunft aus.¹⁰ Dem beachtlichen publizistischen Erfolg von Hans Jonas' „Das Prinzip Verantwortung“ folgte eine Reihe von Arbeiten,¹¹ die unterschiedliche Problemdimensionen der Verantwortung in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation untersuchten. Vor dem Hintergrund der Diagnose, dass die globale Situation durch den intensiven Verbrauch endlicher Ressourcen, großtechnologische Unwägbarkeiten, ökologische Risiken, abnehmende nationalstaatliche Interventionsmacht und weitgehende Verantwortungsdiffusion gekennzeichnet ist, hat die philosophische Zunft auf je unterschiedliche Weise unternommen, das tradierte Verantwortungsvokabular zu modernisieren und den heutigen Gege-

benheiten anzupassen. In komplexen Gesellschaften, so der Befund, werden Missstände und Gefahren produziert, von denen zunehmend unklar ist, wer sich für sie zu verantworten hat – wer in welcher Weise an ihrer Behebung beteiligt sein sollte; wer in welcher Weise dafür Sorge tragen muss, dass sie nicht eintreten; und wer in welcher Weise zu erdulden hat, dass sie bestehen. Dieter Birnbachers Einschätzung, „angesichts der um Dimensionen gewachsenen menschlichen Einwirkungsmöglichkeiten auf das zukünftige Leben der Menschheit und der bewusstseinsbegabten Wesen insgesamt“ sei Verantwortung für zukünftige Generationen „eine unabweisbare Verpflichtung“, ist durchaus repräsentativ für eine Reihe von einschlägigen Arbeiten.¹² Verantwortung für die Zukunft verlangt „neue Operationalisierungen, neue Praxisnormen, neue Werthaltungen, neue Tugenden und nicht zuletzt auch neue Institutionen.“¹³

Viele dieser Arbeiten behandeln Probleme, die auch im Kontext individueller Verantwortung für historisches Unrecht relevant sind, ohne jedoch auf dieses Thema ausdrücklich einzugehen.¹⁴ Wenigstens zwei von ihnen seien genannt: Weyma Lübkes „Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen“ beschäftigt sich mit dem Phänomen der Verantwortungsdiffusion in modernen Gesellschaften. Der Problemhintergrund ist die becksche Risikogesellschaft, aber nicht wenige Fragestellungen des Buches sind unmittelbar einschlägig mit Blick auf den industrialisierten Massenmord und andere unter Massenbeteiligung begangene politische Verbrechen.

Unter Bedingungen hochgradig arbeitsteiliger moderner Gesellschaften gehen zahllose Übel und Risiken aus einer unüberschaubaren Vielzahl von (erlaubten) Entscheidungen hervor, die nicht aufeinander abgestimmt sind. Der Feinstaubgehalt in der Luft einer Stadt wird kollektiv verursacht – aber das Kollektiv der Verursacher kommt in üblicher rechtlicher und moralischer Betrachtungsweise nicht als Verantwortungssubjekt in Frage. Das Rechtssystem reagiert auf „Übel ohne Verantwortungssubjekt“ (Becks „organisierte Verantwortungslosigkeit“) zunehmend mit „Zurechnungsexpansion“ und der Infragestellung „tragender Teile der klassischen Zurechnungslehre“, wie der Individualhaftung und dem In-dubio-Prinzip.¹⁵ Ein analoger Prozess der Expansion strafrechtlicher Verantwortung war fünfzig Jahre zuvor in den Nürnberger Prozessen eingeleitet worden, um ein analoges Problem der Verantwortungsdiffusion in hochgradig arbeitsteiligen Ent-

scheidungs- und Durchführungsstrukturen zu bewältigen. Diese Dimension wird bei Lübbe jedoch nicht thematisiert.

Die zweite Arbeit, die ich erwähnen möchte, ist Ludger Heidbrinks „Kritik der Verantwortung“¹⁶, die eine (vor allem durch die Theorie autopoietischer Systeme geprägte) steuerungskeptische Position gegenüber der Verantwortungszumutung in modernen Gesellschaften einnimmt. Der an Kant angelehnte Buchtitel soll sowohl auf die Notwendigkeit einer Anpassung der Verantwortungszuschreibung an moderne Verhältnisse hinweisen, als auch auf die durch epistemische Unsicherheit gesetzten Grenzen der Verantwortbarkeit. Moderne Gesellschaften lassen sich steuern, aber eben nicht beliebig. Zu einem ähnlichen Schluss war bereits Lübbe gelangt: „Der zivilisatorische Prozess als ganzer ist insoweit, wenn nicht geradezu ein Naturschauspiel, so doch ein Prozess, zu dessen Steuerungssubjekt sich die Menschheit letztlich vergeblich zu erheben sucht.“¹⁷ Diese steuerungskeptischen Positionen in der philosophischen Verantwortungsdebatte haben in der funktionalistischen Sicht der Shoa ein Entsprechungsstück. Ihr zufolge war der industrialisierte Massenmord Resultat eines gleichsam subjektlosen Radikalisierungsprozesses. Ohne diesen Punkt zu sehr strapazieren zu wollen, scheint mir, dass viele philosophische und außerphilosophische Beiträge zur Verantwortungsfrage in Deutschland dazu neigen, Verantwortung als etwas darzustellen, was die Individuen immer schon hoffnungslos überfordert und in die Hände eines – ebenfalls nur begrenzt potenten – Gesetzgebers gelegt werden muss. Jaspers’ „Die Schuldfrage“ ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil der Text diese Einstellung verweigert und die Deutschen als politische Akteure anspricht, die massenhaft ihrer individuellen Verantwortung nicht gerecht geworden sind und damit den moralischen Horror ermöglicht haben. Genauer (als Jaspers) zu sagen, worin diese individuelle Verantwortung besteht, ist eine der Aufgaben, die sich diese Arbeit stellt.

a.2 Historische Verantwortung in der englischsprachigen Philosophie

Die Situation in der englischsprachigen Nachkriegsphilosophie stellt sich grundlegend anders dar als die in der deutschsprachigen. Bis Ende der Sechzigerjahre war die Politische Philosophie international – aus unterschiedlichen Gründen – ein vergleichsweise schwach entwickeltes Feld; ihre untergeordnete Bedeutung im englischsprachigen Raum ist

unter anderem auf den Einfluss der frühen analytischen Philosophie mit ihrem restriktiven Sinnkriterium zurückzuführen.¹ 1956 schrieb Peter Laslett gar, „for the moment, anyway, political philosophy is dead.“² Das Erscheinen von „A Theory of Justice“ 1971 wird gerne als Datum der Wiedergeburt der Politikphilosophie angegeben. Doch auch vorher gab es Lebenszeichen. In unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben sind die Arbeiten Hannah Arendts. Viele ihrer seit Kriegsende entstandenen Texte gelten dem nationalsozialistischen Verwaltungsmassmord. Arendt untersucht die Ursprünge des Totalitarismus,³ wohnt dem Prozess gegen Eichmann in Jerusalem persönlich bei,⁴ verfolgt aufmerksam den Frankfurter Auschwitz-Prozess und konfrontiert sich und die Leser frontal mit der Frage, was individuelle Verantwortung in modern administrierten Staaten bedeute.⁵ Insbesondere der Frankfurter Prozess machte ihr zufolge augenfällig, dass die Tatbestände und Prozessprinzipien des tradierten Rechtsdenkens angesichts der komplexen Verursachungszusammenhänge eines verbrecherischen Staates nicht mehr verfangen. Während Hannah Arendts Arbeit in den Sechzigerjahren jedoch philosophisch noch ähnlich vereinzelt bleibt wie Jaspers' in Deutschland, ändert sich das Bild markant gegen Ende der Dekade. Veranlasst durch Kriegsverbrechen in Vietnam und den wachsenden, mitunter durch die „Prinzipien von Nürnberg“ gerechtfertigten öffentlichen Widerstand, beginnt sich die amerikanische Politikphilosophie dem Thema individueller Verantwortung für Staatsverbrechen zuzuwenden; hier sind insbesondere die Arbeiten von Richard Wasserstrom, Kurt Baier und Michael Walzer hervorzuheben.⁶ Im Laufe der Siebzigerjahre tritt das Thema Unternehmensverantwortung hinzu,⁷ das sich schnell ausweitet zu der Debatte über den moralischen Status von Körperschaften, Gemeinschaften und Zufallsgruppen.⁸ Die amerikanische Politikphilosophie entdeckt zudem in der Nachfolge der Bürgerrechtsbewegung einen bis dahin von ihr wenig bearbeiteten Aspekt der Verantwortungsthematik: die reparative Gerechtigkeit. Was – wenn überhaupt etwas – schuldet die USA der afroamerikanischen und der indigenen Bevölkerung?⁹ Haben heute lebende Steuerzahler die Pflicht, die Nachkommen von Opfern nationalen Unrechts zu entschädigen? Nach einer Latenzzeit in den Achtzigerjahren steht diese Diskussion seit Mitte der Neunziger wieder auf der politikphilosophischen Agenda, vor allem in den USA, in Australien und Neuseeland. Jene Latenzzeit lässt sich wohl einerseits mit einem Abklingen der öffentlichen Präsenz der Bürgerrechtsbewegung, andererseits mit dem Rückzug der Vereinigten Staaten aus Vietnam und der Dominanz der

konservativ-liberalen politischen Agenda in den Achtzigern erklären. Mit dem Kalten Krieg und dem Zusammenbruch der sozialistischen Regime in Europa wurden sowohl national wie international Fragen korrekativer Gerechtigkeit virulent. Hier sind wechselseitige Reparationsforderungen von deutscher und polnischer Seite ebenso zu nennen wie die Regelung der Ansprüche derjenigen, die durch die sozialistischen Regime entschädigungslos enteignet wurden.

Belebend für die philosophische Reparationsdebatte hat zudem gewirkt, dass auf den Nationalsozialismus bezogene Ansprüche gegen deutsche und schweizerische Unternehmen erfolgreich durchgesetzt werden konnten und verschiedentlich – bei der Wiederaufnahme von *Black-Reparations*-Forderungen oder seitens der Herero – als „Präzedenzfälle“ gewertet wurden.¹⁰

Über diesen Weg hat die Debatte schließlich in den deutschsprachigen Raum gefunden. Die erste monographische Behandlung des Themas „Verantwortung für historisches Unrecht“ erscheint in Deutschland – fast sechzig Jahre nach Jaspers’ Abhandlung – mit Lukas Meyers „Historische Gerechtigkeit“. Meyers Arbeit ist nicht vornehmlich an der Reflexion der historischen Verantwortung der Deutschen interessiert; in Stil und Fragestellung wurde sie durch den angelsächsischen Diskurs geprägt; auch die (beispielsweise von Lübke und Heidbrink erörterte) Zurechnungs- und Steuerungsproblematik liegt außerhalb des Fokus’ seiner Überlegungen. Das Thema der kriminellen Verantwortung beschäftigt ihn vor allem hinsichtlich der Frage, ob und unter welchen Umständen Wahrheitskommissionen und bedingte Amnestien den Interessen der Opfer unter Umständen besser dienen als die Strafverfolgung der politischen Verbrecher. Ansonsten konzentriert sich die Arbeit auf die Begründung von Pflichten, die Nachgeborene hinsichtlich historischen Unrechts haben. Es ist die Erfüllung solcher Pflichten, die für „historische Gerechtigkeit“ sorgt.

a.3 Weltpolitische Faktoren und die kantische Utopie

Obwohl für die Hochkonjunktur von Reparationsforderungen sicherlich auch rein materielle Motive eine Rolle gespielt haben, waren die Neunzigerjahre zweifellos auch eine Phase bemerkenswerter Sensibilisierung des politischen Bewusstseins für die dunklen Aspekte der nationalen oder institutionellen Geschichte – und dieser weltpolitische Klimawechsel nach 1989 hat belebend für die philosophische Refle-

xion historischer Verantwortung gewirkt.¹ Janna Thompson gibt eine ansehnliche Aufzählung:

„Former American President Clinton apologized for the US violation of Hawaiian sovereignty in 1893, British Prime Minister Blair for British policy during the Irish potato famine. The Canadian government apologized to indigenous communities for policies aimed at destroying their culture. Pope John Paul II asked forgiveness for all the sins committed by the Catholic Church in the last 2000 years. Queen Elizabeth apologized for the British exploitation of the Maoris, the Japanese Prime Minister for atrocities committed by Japanese in Korea and China during World War II. Some former government officials in South Africa have acknowledged and apologized for their activities during the period of apartheid.“²

Staatsoberhäupter und andere hohe Repräsentanten bekundeten ihr Bedauern über – teils Jahrhunderte zurückliegende – Handlungen ihres Landes oder ihrer Institutionen. „Die Entschuldigung für vergangene Untaten ist zu einer neuen Üblichkeit in der Pflege internationaler Beziehungen geworden“,³ heißt es bei Hermann Lübke. „An epidemic of apology has swept the globe“, schreibt Janna Thompson.⁴ Es dürfte kein Zufall sein, dass die Hochphase der Sensibilität für historisches Unrecht in dasselbe Jahrzehnt fällt wie die Stärkung des Völkerstrafrechts, kulminierend in der Gründung des Internationalen Strafgerichtshofs.⁵

Die aufgezählten Phänomene scheinen nicht zuletzt darin bemerkenswert, dass sie sich als Ausdruck eines ‚kantischen‘ Geschichts- und Politikverständnisses verstehen lassen. Eine wichtige Voraussetzung für die Frage nach der Verantwortung für historisches Unrecht war die schrittweise Zurückdrängung der bis zum Ersten Weltkrieg vorherrschenden völkerrechtlichen Vorstellung, die gewaltsame Aneignung von Territorium sei ein legitimes Anliegen souveräner Staaten und der Krieg insgesamt ein erlaubtes Instrument der Durchsetzung nationaler Interessen. Erst der Briand-Kellogg-Pakt von 1928 ächtete den Krieg als Mittel zur Durchsetzung von Zielen nationaler Politik; die Stimson-Doktrin untersagte darüber hinaus die Annexion, die gewaltsame Einverleibung von Gebieten, die vormals als legitimer Akt souveräner Staatlichkeit galt.⁶

Weitere wichtige Marksteine in dieser Entwicklung waren die Nürnberger Prozesse, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948, die Genozid-Konvention, die Fixierung der „Nürnberger Prinzipien“ durch die Vereinten Nationen und die Gründung des Internationalen Strafgerichtshofs.⁷

Der Kalte Krieg bildete jedoch ein retardierendes Element für die politische Wirksamkeit des menschenrechtlichen Universalismus. Erst in den Neunzigerjahren entfaltet er eine verstärkte politische Dynamik, die einen ersten sichtbaren Ausdruck in der Gipfelkonferenz über Menschenrechte in Wien 1993 und in der Errichtung eines UN Hochkommissariats für Menschenrechte in demselben Jahr findet.⁸ Hierin kam ein gewandeltes Verständnis von nationaler und internationaler Politik zum Zuge, ein Verständnis, das man umschreiben könnte als die Vision von der Hegung der Gewalt durch das Recht. Unter dem Eindruck des Völkermords in Ruanda und der Massenmorde und Vertreibungen im ehemaligen Jugoslawien hat sich das Bewusstsein für die „Notwendigkeit einer globalen Herrschaft des Rechts“ nochmals verstärkt.⁹

In diesem Kontext der politischen und der Rechtsgeschichte ist das geschärfte Bewusstsein für vergangenes Unrecht zu sehen. Etwas so Ungewöhnliches wie die Entschuldigung von Staatsoberhäuptern und Regierungschefs für Ereignisse, die mitunter ein Vierteljahrtausend zurückliegen, lässt sich eher verstehen, wenn man es als retrospektive Wendung des Gedankens auffasst, dass die Politik durch das Recht gebändigt werden muss.¹⁰ Mir scheint, dass die (mittlerweile abgebbte) Flut politischer Entschuldigungen – von denen manche tatsächlich irrational und grundlos sein mögen – eine Bekräftigung des in der *kantischen Utopie* enthaltenen Gedankens darstellt. Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ bezeichnet in einer anthropologisch-geschichtsphilosophischen Spekulation die „vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“ als „die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung“, eine Aufgabe, die nach Kant die schwerste überhaupt mögliche ist und „von der Menschengattung am spätesten gelöst wird“.¹¹ Diese Utopie verlangt, dass der Zustand der Rechtlosigkeit nicht nur im Inneren, sondern auch im Außenverhältnis beendet wird: Die Menschheit müsse zu einem Völkerbund zusammentreten, „wo jeder, auch der kleinste, Staat seine Sicherheit und Rechte“ habe.¹²

In Anknüpfung an Kant, ging der späte Rawls so weit, den Wert menschlicher Existenz davon abhängig zu machen, dass eine solche Einholung der Geschichte ins Recht gelingt.

„Die Kriege dieses Jahrhunderts stellen uns angesichts ihrer extremen Gewaltbarkeit und zunehmenden Destruktivität, die in dem Wahnsinn des Bösen des Holocaust gipfelte, mit aller Schärfe vor die Frage, ob die politischen Beziehungen nur durch Macht und Gewalt geregelt werden können. Wäre eine einigermaßen gerechte Gesellschaft, deren Macht ihren Zielen unterworfen ist, unmöglich und

wären die meisten Menschen amoralisch, wenn nicht unheilbar zynisch und egozentrisch, müsste man mit Kant fragen, welchen Wert es für menschliche Wesen hat, hier auf Erden zu leben.“¹³

Die Utopie von der Einholung der menschlichen Geschichte ins Recht ist nach Kant und Rawls der Auftrag der praktischen Vernunft an die Gattung. Freilich: Weder die im Völkerbund kulminierende, weltbürgerliche Geschichtsbetrachtung Kants, noch die in der Gesellschaft wohlgeordneter Völker kulminierende realistische Utopie von Rawls sieht eine Korrektur historischen Unrechts vor. In welchem Umfang sie nötig ist, was sie bedeutet und wo ihre vernünftigen Grenzen liegen, stellt ein noch zu formulierendes und aufzulösendes Problem dar.

a.4 Aufbau der Arbeit – „Die Schuldfrage“ als Modell

Bis vor wenigen Jahren stand Jaspers' „Die Schuldfrage“ isoliert und einzigartig in der Landschaft der deutschsprachigen Philosophie. Sie ist nicht nur allein geblieben in ihrem Bemühen, die Frage der Verantwortung für historisches Unrecht zu entschlüsseln – sie hat auch keine allzu tiefen Spuren in der philosophischen Rezeption hinterlassen. Zu einer gewissen Geläufigkeit hat es ihre Differenzierung zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld gebracht. Einige Kommentatoren wissen auch, dass Jaspers den Begriff der Kollektivschuld im Sinne der politischen Haftung für Staatsverbrechen verteidigt, in anderen Hinsichten aber ablehnt.¹

Anders als die angelsächsische Verantwortungsdebatte, in der insbesondere Jaspers' Begriff der metaphysischen Schuld als wichtiger Beitrag gewürdigt wird, liest Jürgen Habermas die Schrift (in für die hiesige Philosophie wohl repräsentativer Weise) letztlich als eine zeitgeschichtlich gebundene und begrenzte Gelegenheitsarbeit (auf die Habermas seinerseits in einer zeitgeschichtlich gebundenen und begrenzten Gelegenheitsarbeit eingeht). Jaspers' Ziel sei „die Unterscheidung zwischen der persönlichen Schuld der Täter und der kollektiven Haftung derer, die es – aus wie immer verständlichen Gründen – unterlassen hatten, etwas zu tun. Diese Unterscheidung trifft nicht mehr das Problem von Nachgeborenen, denen das Unterlassungshandeln ihrer Eltern und Großeltern nicht zur Last gelegt werden kann.“²

Mir scheint, dass diese Einschätzung dem Potential des Textes nicht gerecht wird und insbesondere den Brennpunkt der „Schuldfrage“ verkennt. Das Bedenken der deutschen Schuld versteht Jaspers als einen Vorgang, der für die Ausbildung jener politischen Tugenden notwendig ist, derer ein zivilisierter deutscher Staat der Zukunft bedürfte. Daher beunruhigte ihn die Art, in der die Deutschen seiner Tage – nach seiner Wahrnehmung – die Schuldfrage abwehrten. So nachvollziehbar und berechtigt nach Jaspers das Anliegen war, eine willkürliche und unterschiedslose Politik der Vergeltung zu verhindern, diente ihm zufolge insbesondere die Abwehr des Kollektivschuldgedankens vor allem dazu, die Frage nach Schuld und Verantwortung insgesamt zu unterdrücken. Es war diese Tendenz zur Verleugnung, der Jaspers' Schrift entgegnet. Ihm ging es im Kern darum, einer Kultur der individuellen und kollektiven Unverantwortlichkeit entgegenzuarbeiten, auf deren Grundlage kein freier Staat zu etablieren ist. Die Unfähigkeit der Individuen, sich für das eigene Tun und die sie umgebende politische und soziale Welt als verantwortlich zu erkennen, war nach Jaspers Voraussetzung des von Deutschland ausgegangenen moralischen Horrors.³ Jaspers ist überzeugt, dass die Verbrechen nicht zu verstehen sind, wenn man nicht die Summe – teils mikrologischer – individueller moralischer Fehler beachtet. So nimmt bei ihm – was häufig verkannt wird – die moralische Schuld die zentrale Stellung innerhalb des Schuldgefüges ein.⁴

Nachgeborene können – unabhängig von der Frage der Erinnerungspflichten gegenüber den Opfern – in der Auseinandersetzung mit nationaler Schuld die Bedeutung politischer Tugenden *ex negativo* erschließen. Sie lernen die Bedingungen, unter denen Verbrecherstaaten entstehen und betrieben werden können; diese Lektion handelt von Aspekten einer für sie selbst relevanten kulturellen Überlieferung und betrifft insofern ihr Selbstverständnis, ihre ‚Identität‘; sie erwerben ein Bewusstsein dafür, dass der Fortbestand einer hinreichend gerechten Gesellschaft von spezifischen Bedingungen der politischen Kultur abhängt und dass es daher auch an ihnen ist, politische Tugenden zu kultivieren, die Derartiges verhindern; und sie erfahren, was es für ein politisches Kollektiv bedeutet, wenn eine Generation ihrer staatsbürgerlichen und menschlichen Verantwortung nicht gerecht wird. Insofern sollte „Die Schuldfrage“ als eine an die deutsche Nation gehaltene Rede über die staatsbürgerliche Grundtugend individueller Verantwortungsbereitschaft verstanden werden.⁵

Über das, was der Gedanke staatsbürgerlicher Verantwortung mit Blick auf historisches Unrecht von uns verlangt, herrscht, meine ich, nach wie vor Unklarheit. Ein wesentliches Defizit der „Schuldfrage“ liegt darin, dass Jaspers die normative Grundlage für die Beurteilung der jeweiligen Schuldform nicht explizit herauszuarbeiten versucht. Er begnügt sich oftmals damit, Einschätzungen abzugeben, deren philosophisch-normative Grundlage er lediglich andeutet – und dies nicht immer frei von Widersprüchen. Wann das Handeln einer Person als strafwürdiger Beitrag zu einem Staatsverbrechen gilt, in welcher Weise ein Volk für begangenes Unrecht zu haften hat – solche Fragen beantwortet er nicht oder in unzureichender Weise, weil er auf artikulierte Prinzipien philosophischer Beurteilung verzichtet. In dieser Hinsicht einen Fortschritt zu erzielen, ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit. Wie Jaspers wende ich mich den Themenfeldern der Kollektivschuld (Teil C), der wieder gutmachenden Gerechtigkeit (Jaspers' politische Haftung) (Teil E), sowie der moralischen und strafwürdigen Verantwortung (Teil D) zu. Ausklammern werde ich dagegen weitgehend die bei ihm so wichtige metaphysische Schuld.

Die folgenden Überlegungen sind in fünf Teile gegliedert. In Teil A wende ich mich dem Problem zu, was unter ‚historischem Unrecht‘ zu verstehen ist. Hier ist zum einen die Frage des ‚Tatbestands‘ berührt, zum anderen die der subjektiven Voraussetzungen. Mit Blick auf den ersten Punkt spreche ich von historischem Unrecht, wenn natürliche Rechte in (nach Art und Ausmaß) gravierender Weise verletzt werden und wenn diese Verletzungen politischen Charakter haben. Beides, das Gravierende und die politische Natur, geben dem Unrecht historisches Gewicht.

Im Anschluss lege ich dar, warum es notwendig ist, zwischen historischem Unrecht und historischen Übeln zu unterscheiden. Der Grundgedanke lautet, dass die Angehörigen moralisch inkompetenter Kulturen kein Unrecht begehen, wenn sie naturrechtlich geschützte Güter verletzen; vielmehr verursachen sie – als „dangerous and noxious Creatures“ (Locke) – gravierende Übel. Sie müssen unschädlich gemacht und erzogen werden, doch verdienen sie keine Strafe. Der Löwenanteil des Kapitels untersucht, wie Urteile über die moralische Kompetenz einer Kultur gewonnen und begründet werden können, doch erörtere ich auch den hegelschen Vorwurf, die Klage über historisches Unrecht sei Ausfluss einer sentimental-moralisierenden, unhistorischen Weltsicht.

Das folgende Kapitel vertieft die Überlegungen zur moralischen Kompetenz und gibt eine – wie immer vorläufige – Antwort auf die Frage, wie die Verantwortlichkeit historischer Akteure zu beurteilen ist. Damit ist einiges geschehen zur Klärung der Bedeutung ‚historischen Unrechts‘ – doch was ist mit dem anderen Titelbegriff ‚Verantwortung‘ gemeint? Diese Aufgabe nimmt Teil B in Angriff, der eine Reihe von Möglichkeiten vorführt, zwischen Typen von Verantwortung zu unterscheiden. Ich erläutere vier Arten der Verantwortung für historisches Unrecht, die für den weiteren Gang der Untersuchung maßgeblich sind: kausale und moralische Verantwortung, sowie Aufgaben- und Folgenverantwortung. Nach der allgemeinen Darstellung der Verantwortungstypen wende ich mich in der zweiten Hälfte von Teil B Jaspers' Einteilung von Schuldarten zu. Neben einer Erörterung der einschlägigen Distinktionen und ihrer Grundlagen geht es hier insbesondere um eine Vergegenwärtigung seiner Reflexion über den Sinn der Auseinandersetzung mit historischem Unrecht. Sie zielt bei ihm nicht auf Abrechnung oder Selbstlegitimation, sondern ist Voraussetzung und Ausdruck jener politischen Tugenden, die eine freie Gesellschaft erst ermöglichen. Die Beschäftigung mit Jaspers' vielschichtigen Anschauungen zur Frage der Kollektivschuld bereitet die ausführlichere Betrachtung von Kollektivschuldbegriffen in Teil C vor.

Teil C stellt zunächst die Frage nach der Verantwortung für historisches Unrecht auf eine individualistische Basis, wobei ich einen gemäßigten Verantwortungsindividualismus favorisiere. Dieser schließt nicht aus, dass Kollektive oder Körperschaften moralisch verantwortlich sein können; allerdings müssen solche Urteile auf Handlungsweisen der angesprochenen Mitglieder des Kollektivs oder der Körperschaft in geeigneter Weise bezogen sein.

Es folgt eine ausführliche Kritik an Margaret Gilbert. Gilbert verteidigt einen nicht-distributiven Begriff von Kollektivschuld – ein Kollektiv kann moralisch für etwas schuldig sein, ohne dass auch nur ein einziges Mitglied des Kollektivs individuell schuldig ist. Ich lege dar, dass der gilbertsche Begriff nicht-distributiver Kollektivschuld auf einer unhaltbaren Distinktion von moralischen und kollektiven *sui generis* Pflichten beruht. Ihre Argumente gegen das Aggregationsmodell von Kollektivschuld sind nicht überzeugend. Gilbert präsentiert als Alternative das Mitgliedschaftsmodell und das Modell pluraler Subjektivität. Ich werde zeigen, warum beide Modelle nicht tragfähig sind. Teil C untersucht zudem (angebliche) Kollektivschuldvorwürfe gegen die Deutschen in den Arbeiten von Daniel Goldhagen und Götz Aly und

macht einen Vorschlag zum Verständnis der performativen Funktion des Kollektivschuldvorwurf-Vorwurfs. Das abschließende Unterkapitel ‚Eine Irrtumstheorie moralischer Kollektivschuld‘ ergänzt das Aggregationsmodell von Kollektivschuld: Wenn Personen Schuldgefühle für kollektives Handeln zu empfinden meinen, hinsichtlich dessen sie keine Pflichten verletzt haben, so empfinden sie – der Irrtumstheorie zufolge – eigentlich (i) Trauer oder Entsetzen über Ereignisse und Personen, (ii) verbunden mit dem Bewusstsein oder der Befürchtung, dass jenes kollektive Handeln die Art prägt, in der sie von anderen wahrgenommen und behandelt werden.

Teil D ist der persönlichen Verantwortung für historisches Unrecht gewidmet, die in strafwürdiger oder (bloß) moralischer Verantwortung bestehen kann. Ausgangspunkt der Überlegungen ist der Befund, dass an der Entstehung historischen Unrechts viele Personen und Organisationen in unterschiedlichster Weise mitwirken. Ich untersuche Bedingungen, unter denen das Handeln einer Person als strafwürdiger Beitrag zu natürlichen Verbrechen gewertet werden sollte. Hauptpunkt ist die Erläuterung und Begründung des *Grundsatzes strafwürdiger Verantwortung*. Da der Grundsatz sowohl auf eine kausale, als auch auf eine organisationale Verbindung des Handelns zum Unrecht abhebt, erläutere ich ausführlich, worin diese Verbindungen jeweils bestehen und illustriere die Überlegungen an historischen Beispielen. In diesem Zusammenhang werde ich darlegen, warum die ‚Logik der Repräsentation‘ nicht verhindert, dass die Inhaber des Gewaltmonopols und deren Organe Verbrechen begehen und für solche belangt werden können. Zudem beschäftigt mich die Frage, wann eine Person, die unter Befehl agiert, eine verbrecherische Handlung ‚als eigene will‘ und wie entsprechend ihr Status als Akteur zu bestimmen ist.

Mein übergeordnetes Ziel in Teil D besteht darin, plausibel zu machen, dass der Grundsatz einerseits hilft, das Problem der Verantwortungsdiffusion zu bewältigen, ohne dabei andererseits die Zurechnung zu überdehnen.

Zudem frage ich, wann es moralisch erlaubt oder sogar geboten ist, mit ‚dem Bösen zu kooperieren‘, um Schlimmeres zu verhindern. Ich werde eine Reihe restriktiver Bedingungen formulieren, unter denen die Beteiligung an natürlichen Verbrechen gerechtfertigt ist.

Neben der strafwürdigen behandelt Teil D die (bloß) moralische Verantwortung für historisches Unrecht. In diesem Zusammenhang führe ich den Begriff der politischen Kumulationsübel ein. Darunter verstehe ich Übel, die aus rechtlich erlaubten, für sich genommen un-

schädlichen, nicht abgestimmten Entscheidungen vieler Personen hervorgehen. Bestimmte Ereignisse, die zu natürlichen Verbrechen führen, sind Kumulationsübel, wie der Erfolg der NSDAP in der letzten freien Wahl im November 1932. Das Kapitel wird zeigen, warum Personen, die zu Kumulationsübeln beitragen, moralisch falsch handeln und Missbilligung verdienen. Dabei werde ich den Begriff des ‚informellen Repräsentanten‘ einer Kultur einführen und Bedingungen nennen, unter denen Angehörige einer Kultur für deren Handeln moralisch verantwortlich sind. Ergänzend greife ich Larry Mays Idee der Verantwortung für ‚shared agency‘ als Basis der Zuschreibung moralischer Verantwortung für natürliche Verbrechen auf.

Der letzte Teil der Arbeit, Teil E, steht unter dem Titel ‚Wiedergutmachende Gerechtigkeit‘. In ihm geht es um die Folgenverantwortung für historisches Unrecht. Opfer haben Anspruch auf die Wiederherstellung der durch das Unrecht gestörten moralischen Ordnung. Dies bedeutet zum einen, dass der Aggressor verpflichtet ist, seinen moralischen Fehler anzuerkennen, zum anderen, dass er einen signifikanten Beitrag zur Bewältigung des materiellen Schadens zu leisten hat. Der *Grundintuition* wiedergutmachender Gerechtigkeit folgend, ist die Korrektur der Unrechtsfolgen eine Pflicht der persönlich Verantwortlichen und der politisch Haftenden. Formen und Voraussetzungen persönlicher Verantwortung waren Thema in Teil D. In Teil E ergänze ich Überlegungen zu den strukturellen Bedingungen und zeitlichen Grenzen politischer Haftung. Ich unterscheide zunächst vier Bedingungen, die hinreichend sind, um von der Haftung der Bevölkerung für das Handeln des Staates auszugehen: Kontroll-, Gleichgesinntheits-, Vorteils- und Autorisierungsbedingung. Anschließend betrachte ich zwei Grundlagen intergenerationeller Haftung (Gleichgesinntheit und Autorisierung) und entwickle ein Modell, das zeigt, warum die Autorisierung der Staatsorgane durch die politische Gemeinschaft die Bevölkerung nicht für alle Zeit bindet.

Im Anschluss beschäftige ich mich mit den aus historischem Unrecht resultierenden Rechten auf Wiedergutmachung. Ich unterscheide in diesem Zusammenhang echte von unechten Begründungen für Reparationen. In unechten Begründungen basiert die Reparationsforderung auf Prinzipien distributiver Gerechtigkeit; der Verweis auf historisches Unrecht hat lediglich erläuternde Funktion, trägt aber nicht die normative Begründungslast. Bei den echten Begründungen differenziere ich zwischen Normwert- und Anrechtsansätzen. Gegenstand des Transfers ist in Anrechtskonzepten die Wiederherstellung des durch

das Unrecht gestörten Status quo ante, in Normwertkonzepten die Erfüllung gewisser sozialer und wirtschaftlicher Schwellenwerte.

Alle betrachteten echten Begründungen für Reparationen beruhen auf der *Grundintuition* wiedergutmachender Gerechtigkeit, der zufolge Wiedergutmachung eine Pro-tanto-Pflicht der persönlich Verantwortlichen und der politisch Haftenden ist; sie geben aber Ansprüchen korrektiver Gerechtigkeit unterschiedliches Gewicht und bestimmen deren Status in abweichender Art.

Die temporale Interpretation der Grundintuition bildet, darauf aufbauend, eine Zwei-Stufen-Konzeption materieller Wiedergutmachung. Ich werde argumentieren, dass das absolute Gewicht der Ansprüche von unmittelbaren Opfern historischen Unrechts im Zeitverlauf nicht abnimmt und einer gemäßigt konservativen Anrechtskonzeption entsprechend beurteilt werden sollte (temporale Interpretation I). Die Ansprüche von Nachfahren und anderen Betroffenen sind hingegen gemäß einer prioritären Normwertkonzeption zu beurteilen (temporale Interpretation II); in Bezug auf spezifische Gegenstände, die eine herausragende symbolische und emotionale Bedeutung für Nachkommen haben, kommt die gemäßigt konservative Anrechtskonzeption zum Zuge.

Nachdem ich die temporale Interpretation I gegen Überlegungen von Jeremy Waldron verteidigt habe, unterscheide ich unterschiedliche Möglichkeiten, den Status von Betroffenen zu bestimmen. Unter Betroffenen verstehe ich Personen, die das Unrecht nicht erlitten haben, aber durch es in Mitleidenschaft gezogen wurden. Dem *Schädigungsansatz* zufolge gilt als betroffen, wer durch das Unrecht indirekt geschädigt wurde. Die *kontrafaktische Variante* dieses Ansatzes lehnt Reparationsansprüche der Nachkommen von Unrechtsopfern ab, wenn sie ohne das Unrecht nicht existieren würden. Die *Vererbungsvariante* vermeidet diese, von vielen als kontraintuitiv angesehene Konsequenz, indem sie die Schädigung als Unterschlagung eines ererbten Anspruchs konstruiert. Ein solcher ererbter Anspruch kann auch bestehen, wenn das Unrecht notwendige Bedingung der Existenz des Unrechts ist. Der Vererbungsansatz stößt seinerseits einerseits auf Anwendungsprobleme, andererseits baut er auf ein zu starkes Konzept von Eigentumsrechten.

Als Alternative zum Schädigungsansatz bietet sich der *Beziehungsansatz* an, der den Betroffenenstatus nicht an einem erlittenen Schaden, sondern an einer moralischen Beziehung zwischen Opfer und betroffener Person festmacht. Im Anschluss an Überlegungen von Michael Ridge und anderen, werde ich ausführen, dass Betroffene abgeleitete

Ansprüche auf Reparationen haben. Die primären Reparationspflichten bestehen gegenüber Verstorbenen und orientieren sich in erster Linie an der (prioritären) Normwertkonzeption.

Teil A: Was ist historisches Unrecht?

Die einschlägige philosophische Literatur hat bislang bemerkenswert wenig Energie in die Klärung der Frage investiert, aufgrund welcher Eigenschaften historische Ereignisse oder Ereigniskomplexe als historisches Unrecht zählen sollen. Dies liegt möglicherweise daran, dass die meisten Beiträge durch politische Auseinandersetzungen über Ereignisse der nationalen oder bilateralen Geschichte inspiriert sind, deren Unrechtscharakter von keiner der streitenden Parteien offen in Zweifel gezogen wird. Es geht dabei hauptsächlich um Fälle, bei denen die unmittelbaren Täter und Opfer verstorben sind. Das Problem historischen Unrechts wird entsprechend als das Problem der Rechte und Pflichten von Nachgeborenen verhandelt, also als ein Teilaspekt des Problemkomplexes intergenerationeller Gerechtigkeit. So konzentriert sich die philosophische Diskussion auf Meinungsverschiedenheiten über das, was aus gegebenen Fällen historischen Unrechts an Ansprüchen und Pflichten für die Nachgeborenen folgt. Unbearbeitet blieb bislang indes die allgemeine Frage, worin historisches Unrecht besteht.

Ziel der Ausführungen dieses Teils ist keine erschöpfende Klärung der bei dieser Frage involvierten philosophischen Probleme. Es handelt sich vielmehr um Vorarbeiten in einem noch weitgehend unbestellten Feld.

Ich werde versuchen, plausibel zu machen, dass wir zwischen *historischem Unrecht* und *historischem Übel* unterscheiden sollten, um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass wir zuweilen vergangene Praktiken und Verhältnisse zwar moralisch ablehnen, aber den Angehörigen der betreffenden Kulturen keine Vorwürfe machen. In Fällen, in denen wir die Angehörigen einer vergangenen Kultur als moralisch inkompetent betrachten, sollten wir nicht von historischem Unrecht, sondern von historischen Übeln sprechen.

In Kapitel 1 werde ich einen Definitionsvorschlag unterbreiten und den normativen Maßstab konkretisieren, den ich zu benutzen vorschlage. Kapitel 2 erläutert die Unterscheidung zwischen historischem Übel und historischem Unrecht. In Kapitel 3 wende ich mich dann der Fra-

ge zu, wie sich Aussagen über die moralische Kompetenz einer Kultur gewinnen lassen.

1 Ein Definitionsvorschlag

Wenn wir geschichtliche Vorgänge als historisches Unrecht bezeichnen, etwa die Eroberungszüge Alexanders von Makedonien, die Lynchjustiz in den Südstaaten der USA oder die Hexenverfolgungen in der europäischen Frühneuzeit, so unterziehen wir soziale Praktiken anderer Gesellschaften einer normativen Beurteilung. Dieser Beurteilung können normative Maßstäbe zugrunde liegen, die den historischen Akteuren völlig unbekannt waren oder die zumindest nicht ihr Handeln leiteten. Zuweilen gehen die gegenwärtig Urteilenden aber auch davon aus, dass die historisch Beurteilten in relevanten Hinsichten dieselben oder zumindest ähnliche moralische Überzeugungen hatten wie sie selbst. Die Aussage „Die verbreitete Lynchjustiz war ein großes Unrecht, und das wussten die Beteiligten auch!“ scheint nicht ungewöhnlich.

Von historischem Unrecht zu sprechen, heißt zunächst einmal nur, dass Vorgänge oder Verhältnisse, die in der mehr oder weniger entfernten Vergangenheit liegen, von einem gegenwärtig Urteilenden als Verletzung normativer Maßstäbe angesehen werden, die er oder sie selbst als gültig anerkennt. Meines Erachtens wäre es ein Missbrauch des Begriffs, wenn man etwas als historisches Unrecht bezeichnete, ohne der Meinung zu sein, dass es sich tatsächlich um Unrecht handelte.

Der Urteilende legt sich entsprechend auf eine moralische Einschätzung bezüglich früherer Vorkommnisse oder Verhältnisse fest. Ob er dabei unterstellt, dass die historischen Akteure ähnliche moralische Maßstäbe benutzten wie er selbst, ist zunächst noch offen. Der Begriff historischen Unrechts ist mit einer Vielzahl normativer und metaethischer Theorien vereinbar.

Es ist noch nicht einmal undenkbar, dass Kulturrelativisten Ereignisse als historisches Unrecht bezeichnen. Eine Variante dieser Theorie vergleicht moralische Regeln mit kulturspezifischen Koordinationsnormen, wie dem Links- oder Rechtsverkehr.¹ Rechts zu fahren, sei auf dem europäischen Kontinent richtig, auf den britischen Inseln falsch. Die Frage, welches die – absolut gesehen – richtige Regel wäre, sei unsinnig. Analoges ließe sich von moralischen Regeln sagen. Sie gelten immer nur in einem gegebenen kulturellen Kontext. Die Frage, welche Regeln absolut richtig wären, ergebe keinen Sinn.

Für eine derartige kulturrelativistische Position wären entsprechend viele, aber durchaus nicht alle moralischen Urteile über die Praktiken vergangener Gesellschaften verfehlt. Sie wären unsinnig, wenn die beurteilten historischen Akteure andere moralische Standards anerkannt hätten als die gegenwärtig Urteilenden. Stimmen die Standards von Urteilenden und Beurteilten jedoch überein, so ist es auch aus kulturrelativistischer Sicht möglich, Verhältnisse und Praktiken in vergangenen Gesellschaften als Unrecht zu beurteilen.

Obwohl es grundsätzlich denkbar ist, von historischem Unrecht innerhalb eines kulturrelativistischen Bezugsrahmens zu sprechen, wird der Begriff üblicherweise auch dann auf vergangene Ereignisse und Verhältnisse angewendet, wenn die historischen Akteure ihrem Handeln andere moralische Maßstäbe zugrunde gelegt haben als die gegenwärtig Urteilenden. Wer von dem Unrecht der Hexenverfolgung oder der Lynchjustiz spricht, unterstellt dabei, dass diese Praktiken einem verschiedene Kulturen übergreifenden moralischen Maßstab gemäß falsch waren. Ich gehe daher davon aus, dass jede plausible Konzeption historischen Unrechts auf nicht-relativistischen Voraussetzungen fußt.

1.1 Nach Art und Ausmaß gravierend

Wenn von historischem Unrecht die Rede ist, sind damit nicht beliebige, in der Vergangenheit liegende Unrechtsergebnisse gemeint. Mit Grund wird nicht jedes vergangene Verbrechen als historisches Unrecht bezeichnet. Es geht vielmehr um Ereignisse von einer gewissen Bedeutsamkeit und Größenordnung. Das Wort ‚historisch‘ in der Wendung ‚historisches Unrecht‘ wird insofern ähnlich verwendet wie ‚historisch‘ in ‚historisches Ereignis‘. Es meint soviel wie ‚im Gesamtzusammenhang der Geschichte wichtig und überlieferungswürdig‘. Das Unrecht ist nicht geringfügig, sondern gravierend; im Extremfall löst es selbst im distanzierten Beobachter tiefes Entsetzen aus. Was Unrecht so gravierend macht, dass die Rede von historischem Unrecht angemessen ist, lässt sich nicht mit mathematischer Genauigkeit angeben. Doch scheint offensichtlich, dass es nach *Art und Ausmaß* schwerwiegend sein muss. Es handelt sich bei historischem Unrecht um die Verletzung elementarer moralischer Rechte, um die Störung oder Zerstörung der Bedingungen, unter denen ein menschliches Leben möglich ist. Diese elementaren Rechte können von politisch-rechtlichen Gewalten nicht außer Geltung gesetzt werden. Sie hängen nicht davon ab, was natio-

nale oder internationale Rechtsnormen bestimmen. Vielmehr verfügen alle Menschen kraft ihres Menschseins über sie.

Dies legt nahe, historisches Unrecht als Form der Verletzung von Menschenrechten zu verstehen. Menschenrechte sind Rechte, die Menschen als Menschen haben. Nach üblicher Auffassung handelt es sich um besonders wichtige, elementare moralische Rechte, die kulturübergreifende Geltung beanspruchen. Damit schлosse eine Deutung historischen Unrechts als Menschenrechtsverletzung den Kulturrelativismus in gewünschter Weise aus.

Ein weiterer Vorteil einer Anknüpfung an die Menschenrechte könnte sein, dass man auf bestehende rechtliche Kataloge zurückgreifen könnte. Hier liegt allerdings auch ein Problem. Die *Allgemeine Erklärung* enthält ein Recht auf regelmäßigen, bezahlten Urlaub; wie James Griffin mit Grund anmerkt, ist jedoch ziemlich unklar, warum es sich dabei um ein Menschenrecht handeln sollte.² Nicht alles, was als Menschenrecht behauptet wird und in einschlägigen rechtlichen Dokumenten als solches niedergelegt ist, dient dem Schutz der elementaren Bedingungen menschlichen Lebens. Wenn man auf den Menschenrechtsbegriff mit Blick auf unser Thema aufbauen wollte, wäre er philosophisch zuzuschneiden. An entsprechenden Versuchen mangelt es nicht. Ein besonders interessanter Entwurf stammt von Joseph Raz. Raz möchte, anders als Autoren wie Alan Gewirth oder James Griffin, Menschenrechte nicht durch eine Theorie über die Grundbedingungen menschlichen Lebens begründen. Vielmehr schlägt er vor, sie mit Blick auf ihre völkerrechtliche Rolle einzugrenzen. Im modernen Völkerrecht wird die Achtung von Menschenrechten zunehmend als eine konstitutive Bedingung staatlicher Souveränität angesehen.³ Damit ist unter anderem gemeint, dass ein Staat, der bestimmte Menschenrechte verletzt, sich nicht auf seine Souveränität berufen kann, um Einmischungen anderer Staaten rechtlich abzuwehren. Nun stellt nicht alles, was in einschlägigen Dokumenten als Menschenrecht apostrophiert wird, einen Einmischungsgrund – bis hin zur militärischen Intervention – für andere Staaten dar. An diesem Punkt setzt Raz an. Wir sollten nur das als Menschenrecht im eingegrenzten, philosophischen Sinne verstehen, was einen völkerrechtlichen Einmischungsgrund in die Verhältnisse eines anderen Staates bildet.⁴ Dass ein fehlender gesetzlicher Anspruch auf bezahlten, regelmäßigen Urlaub keinen solchen Grund im internationalen Recht darstellt, liefert das gewünschte Ergebnis, dass er der razschen Konzeption zufolge nicht als Menschenrecht zählen kann.

Es lässt sich aber bezweifeln, dass ein rasches Verständnis von Menschenrechten sinnvollerweise dem Begriff historischen Unrechts zugrunde gelegt werden kann. Raz orientiert sich in seinen Überlegungen an der gegenwärtigen rechtlichen und politischen Praxis. Eine Übertragung auf andere historische und gesellschaftliche Kontexte ist nicht beabsichtigt. Wenn man wissen möchte, ob es historisches Unrecht war, dass Alexander von Makedonien aus Zorn über die langwierige und verlustreiche Belagerung von Tyros zweitausend Männer kreuzigen ließ,⁵ hilft es nicht weiter, zu fragen, ob dies einen völkerrechtlichen Interventionsgrund darstellen würde. James Nickel, John Tasioulas und Charles Beitz betonen entsprechend, dass Menschenrechte positiv-rechtliche Konstrukte der modernen Welt sind. Sie kommen nicht allen Menschen zu allen Zeiten zu.⁶ Daraus ist nicht der Schluss zu ziehen, Menschen hätten nicht zu allen Zeiten elementare moralische Rechte. Es folgt lediglich, dass das Menschenrechtskonzept keine geeignete normative Grundlage für den Begriff historischen Unrechts bildet.

Aus diesem Grund scheint es vorteilhafter, historisches Unrecht nicht als Menschenrechtsverletzung, sondern als Verletzung von natürlichen Rechten zu bestimmen. Ideengeschichtlich betrachtet, stellt der Menschenrechtsbegriff eine Säkularisierung des Naturrechtsbegriffs dar.⁷ Dies könnte Anlass zu der Sorge geben, dass eine Wiederaufnahme der Rede von natürlichen Rechten einen intellektuellen Rückschritt darstellen müsste. Mir schwebt jedoch keine Anknüpfung an die theologischen Voraussetzungen des klassischen Naturrechtsdenkens vor. Es geht vielmehr um den Gedanken, dass es zum einen Rechte gibt, die allen Menschen zu allen Zeiten aufgrund ihres Menschseins zukommen; zum anderen, dass diese Rechte einen basalen Charakter haben. Beide Aspekte werden durch das ‚natürlich‘ in ‚natürliche Rechte‘ gut zum Ausdruck gebracht. Zu unterstreichen ist hier, dass Menschen natürliche Rechte *aufgrund* ihres Menschseins zukommen, aber nicht nur das spezifisch Menschliche schützen. Möglicherweise ist es etwas spezifisch Menschliches, das Handeln an moralischen Gründen orientieren zu können. Doch Menschenrechte dienen nicht nur und vielleicht noch nicht einmal in erster Linie dem Schutz dieser spezifisch menschlichen Fähigkeit. Sie schützen alle Mitglieder der Gattung in ihren elementaren Interessen, und zwar auch dann, wenn sie nicht über gattungstypische Kompetenzen verfügen sollten. Man könnte insofern sagen, dass

natürliche Rechte natürlich sind, insofern sie ‚angeborene‘ Rechte aller Gattungsmitglieder darstellen.

Sie schützen Grundbedingungen des menschlichen Lebens gegen die bloße Gewalt anderer Menschen. Paradigmatische Fälle von bloßer Gewalt gegen Grundbedingungen menschlichen Lebens sind Mord, Folter, Verstümmelung, Versklavung, Vertreibung und Raub. Soviel für den Moment zu dem, was Unrecht der *Art* nach so gravierend macht, dass die Rede von historischem Unrecht angebracht ist. Was das *Ausmaß* angeht, so richtet sich historisches Unrecht gegen eine kritische Menge von Individuen als Angehörigen spezifischer Gruppen. Bestimmte natürliche Verbrechen werden eben deshalb als historisches Unrecht geschichtlich wichtig und überlieferungswürdig, weil sie die Mitglieder von Gruppen betreffen, die über viele Generationen bestehen.

1.2 Politischer Charakter

Es ist ein weiteres Kennzeichen historischen Unrechts, dass die begangenen *natürlichen Verbrechen politischen Charakter* haben. Dies unterscheidet das Massaker von Srebrenica, bei dem mehr als 7000 bosnische Männer und Jugendliche von einer Allianz serbischer bewaffneter Kräfte ermordet wurden, von den Massakern der Drogenmafia in der mexikanischen Stadt Ciudad Juárez, die 2009 weit mehr als 1000 Opfer gefordert haben sollen. Politischen Charakter haben natürliche Verbrechen entweder, weil sie im Rahmen eines militärischen Ringens um politische Macht und Kontrolle begangen werden – dies ist der Fall in Kriegs- und Bürgerkriegssituationen; oder sie haben politischen Charakter, weil sie von den Instanzen der herrschenden politisch-rechtlichen Gewalt initiiert oder zumindest geduldet werden. Paradigmatische Fälle von historischem Unrecht sind dadurch gekennzeichnet, dass die in Frage stehenden Handlungen und Verhältnisse von dem herrschenden Rechtssystem nicht als Unrecht bestimmt wurden. Weder die ‚chattel slavery‘ in den Vereinigten Staaten, bei der die Sklaven uneingeschränktes Eigentum des Sklavenhalters waren, noch der nationalsozialistische Völkermord wurden zu ihrer Zeit von den politisch-rechtlichen Gewalten als Verbrechen behandelt und verfolgt. Im Gegenteil, sie waren wichtiger Bestandteil der damaligen politisch-rechtlichen Ordnung. Zwar bestanden eine Rechtsordnung und eine handlungsfähige politische Gewalt, aber sie war entweder nicht willens, die betreffenden Verbrechen zu verhindern, oder sie beging diese selbst.

Vor dem Hintergrund des Gesagten möchte ich *historisches Unrecht* definieren als (a) natürliche Verbrechen, die (b) politischen Charakter haben (c) und nach Art und Ausmaß gravierend sind.

Mir scheint, man wird diesem Begriff historischen Unrechts am besten gerecht, wenn man ihn im Sinne eines *nicht-relativistischen* (*objektivistischen*) *moralischen Realismus* interpretiert.⁸ Spricht man Verhältnisse oder Ereignisse als historisches Unrecht an, bringt man nach meiner Auffassung zum Ausdruck, dass unverlierbare moralische („natürliche“) Rechte *in vorwerfbarer Weise* verletzt wurden. Ob der normative Gehalt eines solchen Urteils wahr ist, hängt nicht von subjektiven oder intersubjektiven moralischen Standards ab. Es beansprucht Wahrheit und Objektivität. Ich möchte meine These nicht mit der allgemeinen Behauptung verbinden, dass die alltägliche moralische Urteilspraxis objektivistische Unterstellungen mache. Gegen diese verbreitete Behauptung gibt es Bedenken seitens der experimentellen Philosophie.⁹ Teile unseres moralischen Vokabulars scheinen mir jedoch objektivistische Festlegungen zu enthalten, und der Begriff historischen Unrechts ist solch ein Fall.

Ich gehe davon aus, dass es elementare moralische Rechte gibt, die in dem Sinne natürlich sind, dass sie durch Gesellschaften nicht außer Kraft gesetzt werden können. Ihre *Geltung* ist unabhängig von gesellschaftlichen Setzungen, Konventionen oder Verabredungen. Baut man auf ein solches Konzept natürlicher Rechte auf, so ist eine kulturellrelativistische Auslegung des Begriffs historischen Unrechts ausgeschlossen.

1.3 Einwände

Historisches Unrecht als gravierende natürliche Verbrechen mit politischem Charakter zu definieren, ist nicht ‚zwingend‘. Alternativen wären denkbar. So könnte man beispielsweise auf das Merkmal des politischen Charakters verzichten wollen und jede historisch bedeutsame Verletzung natürlicher Rechte als historisches Unrecht bezeichnen. Häufig werden äußerste Grausamkeiten in staats- und rechtsfreien Räumen begangen. Die Täter streben zwar Kontrolle über bestimmte Ressourcen an, aber keine politische Form von Herrschaft. Zu denken wäre an bewaffnete Gruppierungen, die in schwachen oder gescheiterten Staaten operieren und nach Art und Ausmaß gravierende natürliche Verbrechen begehen. Die Frage ist berechtigt, warum diese nicht als Akte historischen Unrechts zählen sollten. Meine Antwort lautet *nicht*, dass unter Bedingungen der allgemeinen Rechtlosigkeit alle der Selbsterhaltung dienenden Handlungen erlaubt wären und von natür-

lichen Verbrechen keine Rede sein könnte. Hobbes war der Meinung, dass erst nach Überwindung des allgemeinen Kriegszustands Bedingungen vorliegen, unter denen die Achtung nachgeordneter moralischer Normen gegenüber dem natürlichen Gebot der Selbsterhaltung *in foro externo* bindend ist.¹⁰ Demgegenüber möchte ich annehmen, dass Individuen auch in einem Zustand des Krieges aller gegen alle über natürliche Rechte verfügen.

Gegen den Vorschlag, jegliches (nach Art und Ausmaß hinreichend gravierendes) natürliches Verbrechen als historisches Unrecht zu bezeichnen, spricht meines Erachtens, dass der Begriff in paradigmatischen Verwendungsweisen eine *besondere Art von Gewaltverhältnis* bezeichnet. Ein Aspekt dieser Besonderheit besteht darin, dass er eingesetzt wird, um Situationen zu kennzeichnen, in denen hinreichende moralische Klarheit über Aggressoren und Opfer besteht. Diese Klarheit ist in einem Zustand der Rechtlosigkeit und des allgemeinen Krieges oftmals nicht gegeben. Manche glauben, dass es in der Menschheitsgeschichte niemals eine klare moralische Rollenverteilung gebe. Entsprechend kritisch stehen sie dem Begriff historischen Unrechts gegenüber. Wo sich nicht entscheiden lässt, wer Täter und wer Opfer ist, verliert die moralische Geschichtsbetrachtung bald ihren Halt. Ein Unrecht jagt das nächste, jedes ruft ein anderes hervor. Wo beginnen, wo aufhören? Die Rede von historischem Unrecht erscheint so als naive, moralistische Verkennung der Komplexität und Ambivalenz der Menschheitsgeschichte, die eine unentwirrbare Verkettung von Unrecht und Fortschritt darstellt, an der das moralische Bewusstsein verzweifeln muss.¹¹

Der Begriff historischen Unrechts hat dagegen seinen Ort in einer Geschichtsbetrachtung, die darauf insistiert, dass es Fälle gibt, in denen sich zwischen Aggressoren und Opfern hinreichend klar unterscheiden lässt - in denen kein Zweifel besteht, wer Unrecht getan und wer es erlitten hat. Doch auch dies würde nicht grundsätzlich ausschließen, auf den politischen Charakter als Definitionsmerkmal historischen Unrechts zu verzichten.

Der ausschlaggebende Punkt scheint mir in einer zweiten Besonderheit zu liegen, die zugleich hilft, die erste Besonderheit zu verstehen. Natürliche Verbrechen haben politischen Charakter, sofern sie im Namen einer politisch-rechtlichen Ordnung oder mit Blick auf deren Etablierung begangen werden. Solche Ordnungen beanspruchen Rechtssetzungsmacht und das Monopol legitimer Gewaltmittel. Sie fordern Gehorsam und sind in der Lage, ihn zu erzwingen. Zentrale Aufgabe jeder

legitimen politisch-rechtlichen Ordnung ist der Schutz der elementaren Bedingungen menschlichen Lebens. Wenn nun natürliche Verbrechen von den Organen dieser Ordnung begangen werden, so handelt es sich um mehr als eine Form bloßer naturrechtswidriger Gewalt. Die Gewalt verbindet sich vielmehr mit dem Anspruch auf Rechlichkeit und Richtigkeit. Und mir scheint, dass es dieser zur faktisch geltenden Ordnung erhobene normative Anspruch ist, der bestimmten natürlichen Verbrechen ihre historische Bedeutsamkeit verleiht und ihren spezifischen Schrecken ausmacht.

Mein Vorschlag lautet entsprechend, den Begriff historischen Unrechts für die Kennzeichnung dieser besonderen Gewaltverhältnisse zu reservieren, in denen natürliche Verbrechen explizit oder implizit durch Instanzen der politischen und rechtlichen Gewalt zu etwas Rechlichem und Richtigem erklärt werden.

Oben habe ich vorgeschlagen, historisches Unrecht als gravierende natürliche Verbrechen mit politischem Charakter zu verstehen. In paradigmatischen Fällen historischen Unrechts, wie der Sklaverei in den Vereinigten Staaten oder dem nationalsozialistischen Völkermord an den europäischen Juden, waren natürliche Verbrechen legalisiert. Mit Legalisierung kann zum einen gemeint sein, dass eine politische Körperschaft rechtliche Regeln erlässt, die natürliche Verbrechen erlauben oder gebieten. Von Legalisierung möchte ich aber auch sprechen, wenn politische Machthaber – entgegen dem geschriebenen Gesetz – Verbrechen befehlen, ohne dass die Justiz oder eine andere staatliche oder gesellschaftliche Kraft dagegen vorgehen würde.¹² Die dritte und schwächste Form der Legalisierung besteht in der Duldung von natürlichen Verbrechen. Duldung liegt vor, wenn der Staat fähig, aber nicht willens ist, Teile der eigenen Bevölkerung zu schützen und damit das Handeln der Aggressoren faktisch erlaubt. Als Beispiel wäre an die Lynchjustiz im Süden der Vereinigten Staaten zu denken.

1.4 Natürliches Recht und Strafpflicht

Worin bestehen natürliche Verbrechen? Die abstrakte Antwort lautet, ein natürliches Verbrechen sei die gravierende Verletzung einer Pflicht, die aus einem natürlichen Recht folgt.

Natürliche Rechte schützen elementare Bedingungen des Menschseins, indem sie Pflichten auferlegen und Befugnisse verleihen.¹³ Sie enthalten Gebote und Verbote für andere Personen und verleihen der Inhaberin des natürlichen Rechts die Befugnis, die geschützten Grund-

güter zu verteidigen. Dieses Befugnis zur Verteidigung der Grundbedingungen des eigenen Lebens besteht unabhängig davon, ob Individuen erkennen, dass sie über sie verfügen. Dass Menschen natürliche Rechte zu allen Zeiten und an allen Orten zukommen, bedeutet nach meiner Auslegung, dass sie – unabhängig von ihren eigenen Überzeugungen – zu allen Zeiten und an allen Orten berechtigt sind und waren, Grundbedingungen ihres Lebens gegen Angriffe zu verteidigen. Im Kern ist ein natürliches Recht eine Berechtigung zur Gegenaggression.¹⁴

Die aus natürlichen Rechten folgenden Pflichten sind sowohl negativ,¹⁵ als auch positiv.¹⁶ Natürliche Pflichten fordern zum einen, andere nicht zu schädigen, also die Grundbedingungen menschlichen Lebens nicht zu verletzen; zum anderen gebieten sie aber auch, für das Vorhandensein gewisser Bedingungen zu sorgen. John Locke geht in der „Second Treatise of Government“ davon aus, dass Individuen unter der natürlichen *negativen Pflicht* stehen, das Leben, die Gesundheit, die Freiheit oder das natürliche Eigentum anderer Personen nicht zu beeinträchtigen. Sie haben aber auch die natürliche *positive Pflicht*, für die eigene Erhaltung und die der Menschheit insgesamt zu sorgen.¹⁷ Aus letzterer scheint bei Locke die *natürliche Pflicht* zu folgen, Übertretungen des natürlichen Rechts zu bestrafen.¹⁸ Das Innehaben eines natürlichen Rechts impliziert nach Locke die Pflicht, (a) die rechtlich geschützten Güter einerseits und (b) das Recht selbst andererseits gegen Verletzungen zu verteidigen und Aggressoren zu bestrafen. Dies bedeutet, dass eine Person im Naturzustand nicht nur *das Recht* hat, sich gegen Angriffe zu wehren und den Aggressor im Extremfall zu töten; sie ist vielmehr *verpflichtet*, ihr Recht als solches wiederherzustellen, indem sie den Naturrechtsbrecher zur Rechenschaft zieht und Wiedergutmachung erzwingt.

Dagegen gehe ich in dieser Arbeit davon aus, dass die *natürliche Strafpflicht* keinen integralen Bestandteil des Habens eines solchen Rechtes darstellt, nichts, was vorausgesetzt wäre, damit ein Recht überhaupt vorliegen kann. Natürliche Rechte verleihen vielmehr eine *natürliche Strafbefugnis*,¹⁹ die unabhängig davon besteht, ob ein historischer Akteur in der Lage ist, sich als befugt zu erkennen oder nicht. In Kapitel 2 wird deutlich werden, warum ich diese Differenzierung für erforderlich halte.

Wenn historische Akteure aber in der Lage sind, zu erkennen, dass Menschen natürliche Rechte haben, so möchte ich Locke in der Annahme

folgen, dass sie nicht nur befugt, sondern zum Schutz der Menschheit *pro tanto* verpflichtet sind, Verletzungen natürlicher Rechte ihrer selbst oder anderer einzudämmen und zu bestrafen. Insofern kann man sagen, die Strafpflicht sei integraler Bestandteil des *erkannten* und *anerkannten* natürlichen Rechts. Die Übertragung des Strafrechts an die politische Gemeinschaft ist aus individueller Sicht überhaupt nur dann vernünftig, wenn die Gemeinschaft die Pflicht hat, Verletzungen natürlicher Rechte zu bestrafen. Mit anderen Worten: Es ist den Mitgliedern der politischen Gemeinschaft nicht allein verboten, Leben, Gesundheit und natürliches Eigentum anderer Personen anzutasten; sie sind vielmehr auch verpflichtet, Verletzungen dieser Güter abzuwehren und zu bestrafen.

Was den Gedanken einer Strafverpflichtung als integralen Bestandteil des *erkannten* und *anerkannten* natürlichen Rechts betrifft, sehe ich eine gewisse Analogie zu Hans Kelsens Rechtsanalyse. Nach Kelsen zeichnet sich positives Recht dadurch aus, dass es vorschreibt, was zu geschehen hat, wenn Unrecht geschieht. Unrecht hat, wie Kelsen schreibt, eine konstitutive Rolle für das Recht, weil dieses im Kern ein System von Normen über die Konsequenzen von Normverletzungen darstellt.²⁰

Wer sagt, „X hat ein natürliches Recht“, legt sich damit auf das Urteil fest, dass Verletzungen von X rechtliche Konsequenzen haben müssen. Dies folgt aus dem, was Recht ist.

Dieser Analyse zufolge bedeutet, zu erkennen, dass eine Person ein natürliches Recht hat, nicht allein, emphatisch zum Ausdruck zu bringen, dass niemand ihr bestimmte Dinge antun sollte. Mit dem Erkennen oder Anerkennen eines natürlichen Rechts *R* ist das Erkennen oder Anerkennen zweier Arten von Pflichten verbunden: Der für alle Individuen aus ($I_1 \dots I_n$) bestehenden Pflicht, das Recht *R* nicht zu verletzen, sowie der für mindestens eine Person aus ($I_1 \dots I_n$) bestehenden Pflicht, auf Verletzungen des Rechts rechtliche Konsequenzen folgen zu lassen.

Aus dem Gesagten folgt, dass Entscheidungsträger des politisch-rechtlichen Systems immer eine Mitverantwortung für historisches Unrecht tragen. Denn es ist die zentrale Aufgabe des politisch-rechtlichen Systems, für den Schutz von natürlichen Rechten und die Vermeidung von natürlichen Verbrechen zu sorgen. Die Legalisierung natürlicher Verbrechen stellt entsprechend eine äußerst gravierende Pflichtverletzung seitens der politisch-rechtlichen Entscheidungsträger dar.²¹

2 Die Unterscheidung zwischen historischem Übel und historischem Unrecht

Historisches Unrecht wirft die Frage der Natur und des Erwerbs moralischen Wissens auf. Oben hatte ich postuliert, dass der Begriff historischen Unrechts im Sinne eines *nicht-relativistischen* (*objektivistischen*) *moralischen Realismus* gedeutet werden sollte. Ich gehe davon aus, dass Urteile über Schädigungen naturrechtlich geschützter Grundgüter wahrheitswertfähig und Kulturen übergreifend möglich sind.

Es fragt sich aber, ob jede solche Schädigung vorwerfbar ist und Unrecht darstellt. Die Geschichte bietet zahllose Beispiele für die gravierende Missachtung dessen, was wir heute als elementare moralische Rechte ansehen: Bernard Williams gibt das Beispiel einer Kultur, die rituelle Menschenopfer kennt.¹ Päderastie im antiken Griechenland, millionenfacher Mord an Frauen im Zuge der Hexenverfolgung,² Gladiatorenkämpfe auf Leben und Tod zur Belustigung einer Volksmenge, Ausrottung von fremden Völkern wären weitere Beispiele.³ Viele Menschen neigen dazu, die Verletzung naturrechtlich geschützter Güter in radikal andersartigen Kulturen moralisch anders zu bewerten als in Kulturen, die der eigenen ähnlich sind. Alexander von Makedonien war nach heutigen Standards ein äußerst gefährlicher und grausamer Kriegsverbrecher. Doch Frauen und Kinder unterlegener Feinde in die Sklaverei zu verkaufen war in der Antike üblich. Wer würde ihn heute in einem Atemzug mit Slobodan Milošević nennen? Er ist immer noch Alexander der Große.⁴

Dieser Befund lässt sich unterschiedlich interpretieren. Man könnte ihn zum einen als Ausdruck einer kulturellrelativistischen Sichtweise auffassen. Unsere Vorstellungen von ‚natürlichen Rechten‘ wären aus dieser Warte nur auf Kulturen anwendbar, die der unseren vergleichbar wären. Die europäischen Gesellschaften der Antike waren möglicherweise so radikal andersartig, dass unser moralisches Denken auf sie nicht anwendbar ist. Was *uns* als gravierende Verletzung natürlicher Rechte erscheint, ist Bestandteil gesellschaftlicher Praktiken, die im Horizont der betreffenden Kultur moralisch gerechtfertigt waren.

Angemessener erscheint jedoch, zu sagen, dass Praktiken, die in jenen Kulturen als moralisch gerechtfertigt galten, *zugleich* gravierende Verletzungen natürlicher Rechte darstellten. Die unterschiedliche moralische Bewertung beruht nicht darauf, dass man den Menschen der Antike natürliche Rechte abspricht oder rituelle Menschenopfer nicht

für moralisch falsch halten würde; die unterschiedliche Bewertung erklärt sich vielmehr dadurch, dass man den Angehörigen einer radikal andersartigen Kultur unter bestimmten Bedingungen keinen moralischen Vorwurf macht. Wie Bernard Williams mit Recht anmerkt: Die Frage der moralischen Falschheit und die der moralischen Schuld und Vorwerfbarkeit stehen auf einem anderen Blatt.⁵

Es gibt viele Gründe, aufgrund derer man der Meinung sein kann, es sei unangemessen, den Angehörigen einer anderen Kultur für die Verletzung natürlicher Rechte Vorwürfe zu machen. Einer dieser Gründe liegt in deren mangelhaften moralischen Wissen. Die Angehörigen bestimmter Kulturen glauben womöglich *fälschlicherweise*, ihr Handeln sei gerechtfertigt; oder sie sind unfähig, das moralisch Falsche einer Verletzung naturrechtlich geschützter Güter zu erkennen. Sie befinden sich im Irrtum über wesentliche moralische Tatsachen, wie zum Beispiel die, dass Menschen natürliche Rechte haben. Moderne Zeitgenossen kennen diese Tatsachen, doch sie glauben auch, dass dies für die Angehörigen gewisser Zeiten und Kulturen nicht gilt. Je andersartiger eine Kultur ist und je größer der zeitliche Abstand, desto weniger neigen historische Beobachter dazu, den Angehörigen vergangener Kulturen unzureichende Kenntnisse wesentlicher moralischer Tatsachen vorzuwerfen. Diese Sichtweise ist – nebenbei gesagt – durchaus vereinbar mit der Auffassung, dass wir von andersartigen Kulturen moralische Tatsachen lernen können, die uns weniger offensichtlich sind, so wie man zweifellos aus der Aristoteles-Lektüre moralische Einsichten ziehen kann, obwohl er argumentierte, es sei für bestimmte Menschen natürlich und vorteilhaft, verklavt zu werden.⁶

Unter der Annahme, dass historischen Akteuren die Verkenning natürlicher Rechte nicht in allen Fällen vorzuwerfen ist, fragt sich, ob man überhaupt davon sprechen möchte, dass sie Unrecht begangen haben. Begingen historische Akteure natürliche Verbrechen, wenn sie das Verbrecherische nicht erkennen konnten und in dieser Hinsicht moralisch inkompetent waren? In der Rechtstheorie und -praxis unterscheidet man zwischen dem Unrecht einer Handlung und der Schuld des Handelnden. In Anwendung auf unseren Zusammenhang würde sich daraus ergeben, dass historische Akteure natürliche Verbrechen begehen, wenn sie natürliche Rechte verletzen, aber dass ihnen diese Verbrechen unter Umständen nicht vorgeworfen werden können.

Für die Übernahme der Differenzierung zwischen Schuld und Unrecht spricht zunächst, dass sich natürliche Rechte dadurch auszeich-

nen, dass sie nichts Konstruiertes oder Gesetzes sind. Ihre Geltung beruht nicht auf Vereinbarung, Vertrag oder wechselseitiger Anerkennung. Wird ein natürliches Recht objektiv verletzt, so scheint man entsprechend begrifflich darauf festgelegt, eine solche Verletzung Unrecht zu nennen, ganz gleichgültig, ob die verletzende Person den Unrechtscharakter erkannt hat oder nicht. Letzteres, so die Überlegung, betrifft die ganz anders gelagerte Frage der Schuld.

Mir scheint aber, dass die Differenzierung zwischen Schuld und Unrecht mit Blick auf moralisch inkompetente historische Akteure nicht alternativlos ist. Zunächst möchte ich annehmen, dass nicht jede Schädigung eines durch Rechte geschützten Gutes ein Unrecht darstellt. Das Gut des Lebens wird zwar durch das Recht auf Leben geschützt, aber natürlich nicht gegen jedes Schädigungsereignis. Eine Person, die von einer Zecke gebissen wird und infolge einer dabei übertragenen Meningitis stirbt, erleidet weder von der Zecke, noch von dem Erreger Unrecht. Wird man von einem wilden Tiger angegriffen und verwundet, stellt dies keine Körperverletzung dar. Und die Tauben, die den Balkon besudeln, begehen nicht das Unrecht der Sachbeschädigung.

Wenn die besagten Tiere ein rechtlich geschütztes Gut schädigen, so wirft man ihnen nicht vor, Unrecht begangen zu haben; und der Verzicht auf einen solchen Vorwurf impliziert nicht, dass man ihnen ein Schädigungsrecht zuspricht. Rechte schützen Güter, indem sie entsprechende Pflichten auferlegen; Zecken, Meningitis-Erreger, wilde Tiger oder Tauben betrachten wir aber nicht als mögliche Subjekte von Pflichten. Sie stehen in diesem Sinne außerhalb des Rechts. Der Gedanke natürlicher Rechte impliziert entsprechend nicht, dass jegliche Schädigung eines naturrechtlich geschützten Gutes Unrecht darstellt.

Meines Erachtens eröffnet dieser Befund die Möglichkeit, zwischen Unrecht und Übel statt zwischen Unrecht und Schuld zu unterscheiden. Damit ist das Folgende gemeint: Die Schädigung eines naturrechtlich geschützten Gutes ist immer ein Übel, aber nicht immer ein Unrecht. Unrecht ist eine solche Schädigung nur, wenn die schädigende Instanz unter der Pflicht stand, die Schädigung zu unterlassen. Für unseren Zusammenhang ist nun die entscheidende Frage, ob historische Akteure, die mit Blick auf natürliche Rechte moralisch inkompetent waren, zu der Achtung dieser Rechte verpflichtet waren oder nicht. Hält man sich an die Formel, dass Sollen Können impliziert, so ist die Frage aus begrifflichen Gründen zu verneinen. Ein moralisch inkompetenter Akteur ist definiert als einer, der (bestimmte) Pflichten als Pflichten nicht

erkennen kann; also ist er, der Formel zufolge, auch nicht verpflichtet, sie zu erkennen. Wenn er die Pflicht nicht erkennen kann und – aufgrund des Nichtkönnens – zu diesem Erkennen auch nicht verpflichtet ist, so ist er auch nicht verpflichtet, ihr Folge zu leisten.

Folgt man dieser Argumentation, so gelangt man zu dem Ergebnis, dass moralisch inkompetente historische Akteure möglicherweise in analoger Weise außerhalb des Rechts stehen wie die oben als Beispiel angeführten wilden Tiere. Sie sind keine Subjekte derjenigen Pflichten, die den natürlichen Rechten korrespondieren (wiewohl sie selbst Träger von natürlichen Rechten sind). Historische Akteure, denen aus kulturellen Gründen die moralische Kompetenz fehlt, um zu erkennen, dass sie naturrechtlich geschützte Güter schädigen, würden demzufolge kein Unrecht begehen, sondern Übel hervorrufen. Entsprechend ließe sich unterscheiden zwischen der Verursachung historischer Übel und der Verursachung historischen Unrechts.

Ich schlage daher vor, Handlungen nur dann natürliche Verbrechen zu nennen, wenn (i) sie naturrechtlich zu schützende Güter schädigen (und insofern moralisch von Übel sind) und wenn (ii) es einen Kreis von Personen gibt, die hinsichtlich dieses Übels moralische Pflichten verletzen (und insofern für es (mit)verantwortlich sind). Sind Art und Ausmaß der natürlichen Verbrechen gravierend und haben sie zudem politischen Charakter, so stellen sie historisches Unrecht dar.

Man könnte hier einwenden wollen, dieser Vorschlag höhle die Bedeutung der Rede von elementaren moralischen (natürlichen) Rechten aus. Oben hatte ich die These vertreten, dass Rechte wichtige Güter schützen, indem sie Akteuren zwei Arten von Pflichten auferlegen. Nun heißt es aber, dass moralisch inkompetente historische Akteure kein Unrecht verüben, wenn sie die betreffenden Güter schädigen. Welche Bedeutung hat die Rede von natürlichen Rechten dann überhaupt? Will man mit ihr nicht gerade darauf hinaus, jegliche Schädigung der betreffenden Güter als Unrecht beklagen zu können? Ist es nicht doch am Ende schlüssiger und klarer, zwischen Unrecht und Schuld zu unterscheiden? Ich glaube nicht. Rechte sind einerseits auf Subjekte der korrespondierenden Pflichten bezogen. Insofern moralisch inkompetente historische Akteure definitionsgemäß keine geeigneten Pflichtsubjekte sind, begehen sie kein Unrecht, indem sie naturrechtlich geschützte Güter schädigen. Die Angegriffenen haben allerdings das Recht, die betroffenen Güter gegen die Aggression durch Gegenmaßnahmen zu schützen. Mit anderen Worten: Diejenigen, die von historischen Übeln

betroffen waren, hatten das natürliche Recht, sich gegen die Aggression moralisch inkompetenter Akteure zu verteidigen und Kompensation von ihnen zu erzwingen.

Meinem Vorschlag folgend, legt man sich mit der Beurteilung eines Ereigniskomplexes als *historisches Unrecht* darauf fest, zu sagen, dass es einen Kreis von strafwürdigen Verantwortlichen gibt. Die Strafwürdigkeit bezieht sich auf die (Mit-)Verantwortung für gravierende natürliche Verbrechen. Spricht man dagegen von historischen Übeln, so bringt man zum Ausdruck, dass naturrechtlich zu schützende Güter geschädigt wurden, ohne dass die Schädiger dafür eine Strafe *verdient* hätten. Personen, die naturrechtlich geschützte Güter angreifen, sind nicht unbedingt natürliche Verbrecher. Fehlt Aggressoren der Status von Subjekten natürlicher Pflichten, so sind sie – um John Lockes Wendung aufzugreifen – wie „dangerous and noxious Creatures“ (§ 16), gegen die man sich verteidigen darf und – wenn man die eigenen natürlichen Rechte erkannt hat – auch muss.

Was ist mit der Unterscheidung zwischen historischem Übel und Unrecht gewonnen? Sie ermöglicht eine differenziertere moralische Bewertung historischer Vorgänge. Etwas kann ein Übel darstellen, ohne dass ein Kreis von Personen für dieses Übel verantwortlich zeichnet. So lässt sich sagen, dass eine gesellschaftliche Ordnung zutiefst schlecht, kritikwürdig, falsch ist, ohne dass man Verantwortung für deren Bestehen zuschreiben müsste. Auch wenn die rhetorische Kraft des Wortes ‚Übel‘ schwächer sein mag als die des Wortes ‚Unrecht‘, bleibt ein solches Urteil nicht unverbindlich. Anders als ein Unrechtsurteil impliziert ein Übelurteil zwar nicht, dass die betreffenden Praktiken als pro tanto strafwürdig bezeichnet werden. Doch legt es darauf fest, die Abschaffung eines Übels gutzuheißen und nicht etwa zu relativieren.

2.1 Kulturell bedingte moralische Inkompetenz

Der Nazi-Marinerichter und spätere Ministerpräsident Baden-Württembergs, Hans Filbinger, hat den notorischen Ausspruch getan, was im Nationalsozialismus Recht war, könne heute nicht Unrecht sein. Mit ähnlicher Stoßrichtung wies der deutsche Völkerrechtler Heintze eine offizielle Entschuldigung seitens der Bundesrepublik Deutschland für den von deutschen Kolonialtruppen an den Herero begangenen Völkermord mit der Begründung zurück, „es würde unserem Rechtsverständnis widersprechen, wenn wir uns für etwas entschuldigen, was

damals legitim war. (...) (A)ls Namibia deutsche Kolonie war, (...) war der Kolonialismus (...) nicht völkerrechtlich verboten.“⁷

Und die britische Regierung antwortete auf ein Begehren Jamaikas, Reparationen für das Unrecht von Sklaverei und Sklavenhandel zu erhalten, beides sei zum betreffenden Zeitpunkt weder illegal gewesen noch als Unrecht betrachtet worden.⁸

Die angeführten Positionen lassen sich in zweierlei Hinsicht verstehen. Sie könnten zum einen auf der relativistischen Überzeugung fußen, dass moralische Geltungsansprüche nicht absolut, sondern auf die je unterschiedlichen Standards einer Kultur zu beziehen seien. Vermutlich wollen die Äußerungen jedoch auf eine vorsichtigeren These hinaus: dass es zwar ‚objektiv betrachtet‘ moralisch falsch war, den Sklavenhandel zu unterstützen oder eine völkermörderische Politik zu betreiben, dass die historischen Akteure dies aber nicht erkannten.

Unter welchen Bedingungen können wir nun von den Angehörigen einer Kultur sagen, dass sie Unrecht begehen? Abstrakt gesprochen, lautet meine Antwort, dass die Verletzung natürlicher Rechte Unrecht darstellt, wenn die Aggressoren *moralisch kompetent* waren. Unter moralischer Kompetenz verstehe ich die Fähigkeit, die moralischen Tatsachen angemessen zu würdigen. Personen können aus zwei Gründen moralisch inkompetent sein: Entweder, weil sie aufgrund ihrer persönlichen Merkmale nicht zu moralischem Nachdenken in der Lage sind, etwa weil sie unter einem Hirnschaden leiden. Personen können aber auch moralisch inkompetent sein, weil sie einer moralisch inkompetenten Kultur angehören. *Moralisch kompetent* nenne ich eine Kultur, die wesentliche moralische Tatsachen, wie natürliche Rechte, kennt oder kennen muss. Ermöglicht oder ermutigt eine moralisch kompetente Kultur die Verletzung natürlicher Rechte, so nenne ich sie *moralisch verdorben*.

Die Schwierigkeit besteht nun darin, genauer zu bestimmen, wann eine Kultur moralisch kompetent zu nennen ist.

John Cook berichtet von dem Fall einer jungen Sizilianerin, Franca Viola, die eine alte soziale Konvention gebrochen hat. Sie weigerte sich, den Sohn eines reichen Sizilianers zu heiraten, der sie entführt und vergewaltigt hatte. Entzieht sich die Frau, so hat sie wenig Aussicht, einen anderen heiratswilligen Mann zu finden. Die Erfolgchancen sind insofern für den Aggressor günstig. Franca Viola ließ es bei der für den Täter unerwarteten Zurückweisung der Heiratszumutung nicht bewen-

den. Sie zeigte ihn überdies wegen Entführung und Vergewaltigung bei den Behörden an, was Morddrohungen gegen sie und ihre Familie nach sich zog, weil sie gegen die alten sizilianischen Sitten verstieße.⁹

Es dürfte unstrittig sein, dass der Aggressor die natürlichen Rechte Franca Violas verletzt hat. Unterstellen wir, dass es sich um einen Mann handelte, der die üblichen Bedingungen moralischer Verantwortung erfüllte. Er war fähig, Gründe abzuwägen und sein Handeln entsprechend zu steuern. Zwar war ihm bewusst, dass die Gesetze Italiens sein Handeln unter Strafe stellen, doch maß er diesem Umstand moralisch keine Bedeutung bei. Er sah sich aufgrund uralter Traditionen als berechtigt an, die begehrte Frau zu entführen und zu entehren, um sie anschließend als Gattin vereinnahmen zu können. Nehmen wir an, der Aggressor erkennt nicht, dass er natürliche Rechte verletzt, weil sein moralisches Nachdenken den normativen Vorgaben seiner unmittelbaren sozialen Umwelt entspricht. Dennoch würde wohl kaum jemand in Abrede stellen, dass ihm das falsche Ergebnis seiner moralischen Überlegungen vorzuwerfen ist und er gravierendes Unrecht begangen hat. Dass Personen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur falsche moralische Überzeugungen haben und systematisch zu irrigen moralischen Schlüssen gelangen, heißt entsprechend nicht unbedingt, dass sie deshalb als moralisch inkompetent zu betrachten sind.

Welche Faktoren könnten dafür sprechen, den Entführer von Franca Viola als Angehörigen einer moralisch verdorbenen Kultur zu betrachten? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass es hier weniger um eine empirische Frage geht als um eine normative Festlegung. Das Problem ist nicht, ob sizilianische Männer faktisch fähig sind, die moralischen Gründe richtig zu würdigen, sondern ob dies billigerweise von ihnen verlangt werden darf. Ob etwas billigerweise von einer Person erwartet werden darf, hängt nicht davon ab, was sie zu einem gegebenen Zeitpunkt faktisch vermag, sondern wozu sie bei gutem Willen und einiger Übung in der Lage wäre. In der Alltagspraxis machen wir Personen nicht nur Schäden zum Vorwurf, die sie willentlich herbeiführen, sondern auch solche, die aus ihren unterdurchschnittlichen Fähigkeiten resultieren.¹⁰ Die Zuschreibung von Verantwortung ist daher auch dann möglich, wenn eine Person unter den gegebenen Bedingungen nicht anders handeln konnte. Wenn eine Person aufgrund ihrer Unfähigkeit andere schädigt, so wirft man ihr in vielen Fällen diese Schädigung vor, auch wenn es ihr in der gegebenen Situation nicht möglich war, die

Schädigung zu verhindern. Ruft ein besonders schlechter Autofahrer einen Unfall hervor, so wird er sich nicht damit rechtfertigen können, dass er – angesichts seiner ungenügenden Fähigkeiten – den Verlauf nicht verhindern konnte. Er hat möglicherweise so gut er konnte gehandelt – aber dies war nicht gut genug. Analoges gilt von der Normierung der moralischen Erkenntnisfähigkeit historischer Akteure. Die entscheidende Frage lautet, unter welchen Bedingungen wir von einer Person sagen wollen, dass aufgrund der vorliegenden kulturellen Bedingungen nicht von ihr erwartet werden konnte, die moralischen Tatsachen angemessen zu erkennen. Ich möchte im Folgenden fünf mögliche Arten von Normierung betrachten.

2.2 Konzessionismus und Intransigentismus

Miranda Fricker unterscheidet in ihrem Aufsatz „The Relativism of Blame and Williams’ Relativism of Distance“ zwischen vorwerfbaren und nicht-vorwerfbaren Formen des moralischen Unwissens. Moralisches Unwissen sei nicht vorwerfbar, wenn es „strukturell verursacht“ sei. Unter struktureller Verursachung versteht sie kulturell vermittelte Denkmuster, die das moralische Nachdenken durchformen. Wenn eine Person moralisch falsch handle, sollten wir ihr dies nicht vorwerfen, wenn die Handlung auf die „strukturell verursachte Unfähigkeit“ des Akteurs zurückgehe, den richtigen moralischen Gedanken zu fassen.¹¹ Fricker erörtert das Beispiel der körperlichen Züchtigung, die offenbar in britischen Schulen bis vor wenigen Jahrzehnten verbreitet war. Obwohl sie keinen Zweifel daran lässt, dass diese Praxis moralisch zu verurteilen ist, sollten wir ihr zufolge den Schlägern keinen moralischen Vorwurf machen, weil ihre Handlungen im Einklang mit dem gestanden hätten, was man damals als gute Erziehung betrachtete. Anders sieht es aus, wenn das moralische Nachdenken durch eine persönliche Unfähigkeit behindert werde, etwa eine Art von ‚moralischer Dummheit‘ („moral stupidity“) oder eine das moralische Empfinden und Denken depravierende Sozialisation („such would be a schoolmaster who had been beaten when he was a child and conditioned to regard it as normal“¹²). Handlungen, die aus persönlicher Unfähigkeit resultieren, sind Fricker zufolge der betreffenden Person als Schuld zuzurechnen. Man kann hier fragen, ob es angemessen sei, einer Person, die als Resultat von Misshandlungen in der Kindheit in ihrem moralischen Denken behindert ist, Vorwürfe zu machen, dem normalen Vertreter einer zeitbedingt-gewaltgeneigten Erziehungsideologie aber nicht. Ich möchte mich im Folgenden nicht der Plausibilität einer solchen Sicht