

Esther Gardei / Michael Schulz / Hans-Georg Soeffner (Hg.)

Versöhnung

Theorie und Empirie

Bonn University Press



V&R unipress



unipress

Interdisziplinäre Versöhnungsforschung /
Interdisciplinary Reconciliation Studies

Band 1 / Volume 1

Herausgegeben von / Edited by
Michael Schulz und Hans-Georg Soeffner

Reihe koordiniert von / Series coordinated by
Esther Gardei

Advisory Board:

Prof. Dr. Constantin Goschler (Deutschland)

Prof. Dr. Hisashi Nasu (Japan)

Prof. Dr. Moshe Zimmermann (Israel)

Esther Gardei / Michael Schulz /
Hans-Georg Soeffner (Hg.)

Versöhnung

Theorie und Empirie

Mit einem Geleitwort von Moshe Zimmermann

Mit 2 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen bei V&R unipress.**

© 2023 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress und Wageningen Academic.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Versöhnungstraum / Künstlerin: Larissa Lourie

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2940-6676

ISBN 978-3-8470-1588-8

Inhalt

Reihenvorwort / Preface	7
Moshe Zimmermann Geleitwort	9
Hans-Georg Soeffner Konzept, regulative Idee, Utopie: Der Begriff „Versöhnung“ in kulturvergleichender Perspektive – Überlegungen zum theoretischen Rahmen des Bonner Versöhnungsprojektes	13
Esther Meininghaus Reconciliation as a Pluriversal Concept	31
Esther Gardei <i>Grounded Theory</i> as a Methodology for Reconciliation Studies	49
Winfried Schmitz <i>Aídesis</i> und <i>diállagē</i> . Konzepte einer Aussöhnung in der griechischen Antike	65
Michael Schulz Versöhnung – Das Schicksal eines christlichen Urwortes bei Bartolomé de Las Casas, Gustavo Gutiérrez und in der Post-Konflikt-Gesellschaft Perus	97
Mirjam Erdinc Versöhnt durch Vergebung	125
Mathias Schmoeckel Die Erfindung der Toleranz im Zeitalter der Glaubensspaltung	141

Jürgen Rüttgers Politiken der Versöhnung	161
Peter Geiss / Michael Rohrschneider Transfers und Modelle: Aspekte von Versöhnung in geschichtswissenschaftlicher Perspektive	175
Ishayahu Landa Pest oder Segen: Einige Bemerkungen zum zeitgenössischen Umgang mit tschingisidischer Eroberung und Herrschaft im mongolischen Eurasien des 13.–14 Jh.	207
Takemitsu Morikawa Vergeben und Verzeihen. Sozialtheoretische Bestimmungen und gesellschaftsstrukturelle Bedingungen	239
Francesco Ferrari The Impact of Hannah Arendt’s “Ambiguities of Agency” on Reconciliatory Processes	269
Hüseyin Çiçek Hindernisse auf dem Weg zu einer Versöhnung auf deutschem Boden: die Aleviten	287
Esther Gardei The <i>Unreconciled</i> Center of Berlin – From the Palace of the Republic to the City Palace and back	309

Reihenvorwort / Preface

Covid-19, Klimawandel, Populismus oder Digitalisierung und zuletzt der Ukraine-Krieg machen die Frage nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit von Versöhnung zu einem der relevantesten Themen unserer Zeit. Die Reihe beschäftigt sich mit der herausragenden gesellschaftlichen Bedeutung von Versöhnung aus interdisziplinärer Perspektive und informiert über die aktuellen Forschungsarbeiten an der Universität Bonn zum Thema. Die Forscherinnen und Forscher vergleichen und diskutieren das Verständnis von Versöhnung in Theologie, Philosophie, Rechts- und Sozialwissenschaften, in der Geschichte und Kunstgeschichte. Zudem werden Versöhnungsprozesse und auch die Grenzen von Versöhnung auf der Basis von Fallstudien untersucht. In den Beiträgen der Reihe geht es um die Beantwortung folgender Fragen: Welche Begriffsäquivalente werden in anderen Kulturen und Religionen anstelle des christlichen oder des säkularisierten, politischen, ‚westlichen‘ Versöhnungsbegriffs verwendet? Wie, wann und warum wird in unterschiedlichen Kulturen „Versöhnung“ – nach einem Waffenstillstand oder einem ersten öffentlichen Bekenntnis zum Frieden – erreicht? Worin besteht der ‚Mehrwert‘ von Versöhnung gegenüber einem Friedensvertrag? Kann es am Ende von Konflikttransformationsprozessen zu einer dauerhaften Versöhnung kommen? Die Fragestellungen werden im Rahmen der Reihe vor dem Hintergrund des Spannungsverhältnisses zwischen Versöhnung und Unversöhnlichkeit diskutiert.

Covid-19, climate change, populism or digitalization and most recently the Ukraine war make the question of the possibility and impossibility of reconciliation one of the most relevant topics of our time. The series deals with the outstanding social significance of reconciliation from an interdisciplinary perspective and informs about current research at the University of Bonn on the topic. The researchers compare and discuss the understanding of reconciliation in theology, philosophy, law and social sciences, in history and art history. In addition, reconciliation processes and also the limits of reconciliation are examined on the basis of case studies. The contributions of the series aim at

answering the following questions: Which conceptual equivalents are used in other cultures and religions instead of the Christian or the secularized, political, 'Western' concept of reconciliation? How, when and why is 'reconciliation' – after a ceasefire or a first public commitment to peace – achieved in different cultures? What is the 'added value' of reconciliation over a peace agreement? Can lasting reconciliation occur at the end of conflict transformation processes? These questions will be discussed in the series against the background of the tension between reconciliation and the impossibility thereof.

Geleitwort

Was meint man eigentlich, wenn man das Wort Versöhnung benutzt? Laut Wörterbuch wird damit die Bereitschaft gemeint „miteinander die Zukunft zu gestalten“, statt wie vorher „ablehnend oder feindlich zueinander“ zu stehen. So gesehen steht der Wissenschaftler, der sich mit Versöhnung als Objekt seiner Forschung befasst an der Schnittstelle zwischen Konfliktforschung und Friedensforschung, und sucht nach den Mechanismen, die diese Wende im menschlichen Verhalten hin zur gemeinsamen, auf gegenseitiger Akzeptanz beruhende, Zukunft herbeiführen können.

Der Historiker schaut sodann auf die Vergangenheit, in der er Beispiele zu Haufe findet, von gelungenen oder misslungenen Versuche der Versöhnung, um den Schlüssel für einen möglichst erfolgreichen Ablauf eines solchen Prozesses zu finden. Eine wichtige Vorbedingung ist das Abschütteln der Begrifflichkeit, die die Anhänger der monotheistischen Religionen im Zusammenhang mit ihren Bemühungen um Versöhnung benutzen – Sünde, Sühne, Vergebung, Gnade etc. – und auf jeden Fall von der Präsenz eines Gottes in diesem Zusammenhang abzusehen. Denn bei der Anwendung des Begriffs Versöhnung geht es in allen drei monotheistischen Religionen um die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, die erst dann auch die Beziehung zwischen Menschen beeinflussen mag. Da das Problem, das der Wissenschaftler oder der Politiker lösen will, aus dem menschlichen Verhalten resultiert, ist das Weglassen des lieben oder unlieben Gottes („Gott der Rache“) aus dem „frame“ eine *conditio sine qua non*. Mehr noch – es geht auch um die Übersetzung der relevanten Begriffe in die verschiedenen Sprachen: Ist das englische Wort *reconciliation* die optimale Übersetzung des Begriffs Versöhnung? Wiedergeben die Worte *Salam* und *Sul'h* auf Arabisch die selbe, auch praktische, Bedeutung wie *Shalom* und *Pius* auf Hebräisch?

Im Judentum scheint überraschenderweise der Vorschlag, die Kategorie Gott im Zusammenhang mit Versöhnung zwischen Menschen ruhen lassen, nicht unwillkommen zu sein: Das heiligste, wichtigste Fest im Judentum ist bekanntlich der Versöhnungstag, Jom Kipur. Dass der Begriff Versöhnung nicht die

genaue Übersetzung des Hebräischen Begriffs Kipur ist, bestätigt nur, wie konfus die Behandlung des Themas unsere Begrifflichkeit ist. Relevant ist jedoch die folgende Äußerung des Rabbi Elazar Ben Azaria: „Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden des Menschen gegen seinen Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht eher, als bis man seinen Nächsten besänftigt hat“ (Traktat *Yoma* 8, 9) – in anderen Worten: Die eigentliche Versöhnung gehört zur zwischenmenschlichen Beziehung und hat mit dem auf Deutsch Versöhnungstag genannten Fest wenig zu tun.

Wenn der Gott nicht mehr im Spiel ist, befassen wir uns sub specie Versöhnung im Endeffekt mit der Beziehung zwischen Menschen, zwischen Individuen: A soll sich mit B versöhnen, eine Phase der gegenseitigen Animosität oder Ablehnung überwinden. Handelt es sich um die individuelle Beziehung, so ist es ein Fall für den Psychologen, für den Schlichter oder für das soziale Umfeld der im Streit befindenden Individuen. Der Historiker mag hierzu wenig sagen. Erst wenn es um die Beziehung zwischen Menschengruppen geht, um Kollektive, kann der Historiker, der Soziologe, der Politologe zur Erforschung dieses Gegenstands und zu den Lösungsvorschlägen einen brauchbaren Beitrag leisten.

Kollektive sind aber Konstrukte, *imagined communities*. Sie erfinden sich, indem sie als allererste den „Anderen“ erfinden oder konstruieren, um sich als Gruppe definieren und absetzen zu können. So unterscheiden sich auch das Miteinander oder die Feindschaft auf kollektiver Basis grundsätzlich von den Beziehungen zwischen Individuen. Ein wichtiger Beitrag zur Gruppenbildung und zum Unterschied zwischen Individuen und Kollektiven auf dem Weg zur Auseinandersetzung oder auch zur Versöhnung, leistet der Begriff der Erinnerung. Die kollektive Erinnerung, die zwar Erinnerung heißt, entsteht jenseits dessen, was für den Individuum Erinnerung ausmacht. Die kollektive Erinnerung beruht auf Entscheidungen und intendierten Präferenzen, die die Sozialisationsagenturen vermitteln und verbreiten, während andere „Erinnerungen“ absichtlich vergessen oder ausgeradiert werden. Aus der so konstruierten kollektiven Erinnerung resultieren das Wir-Gefühl wie auch die Gegenüberstellung von „Wir“ und „den Anderen“, die den Weg zur Versöhnung blockiert. So werden im kollektiven Bewusstsein nicht bloß Feinde, sondern auch Erzfeinde oder Erbfeinde geschaffen, die jede Annäherung oder Versöhnung verhindern sollen.

Die Vorstellung vom Erz- und Erbfeind ist uns bereits aus biblischer Zeit bekannt. „Gedenke was dir die Amalekiter taten auf dem Wege, da ihr aus Ägypten zoget, wie sie dich angriffen auf dem Wege und schlugen die letzten deines Heeres, als die Schwachen, die dir hinten nachzogen, da du müde und matt warst. Wenn nun dein Gott dich zu Ruhe bringt von allen deinen Feinden umher im Lande, das dir dein Gott gibt zum Erbe einzunehmen, so sollst du das Gedächtnis der Amalekiter austilgen unter dem Himmel. Das vergiß nicht“ (Deuteronomium 25, 17–19). Der parteiische Gott spielt hier nur eine Nebenrolle;

entscheidend ist die kollektive Erinnerung, die das kollektive „Wir“ schafft, und die Konfrontation mit den anderen, mit Amalekiter, zu verewigen versucht. Wohlgemerkt: Verlangt wird ein *contradictio in adjecto*: Das (Amalekiter) aus dem Gedächtnis tilgen nicht zu vergessen! Ein historisches Ereignis – egal ob Tatsache oder Mythos – wird zum Aufhänger für eine Konfrontation, die von Generation zu Generation weiter zu geben ist und die Versöhnung unmöglich machen soll.

Was aber, wenn tatsächlich die Amalekiter als Volk verschwinden? Hierzu gibt die jüdische Tradition eine überraschende Antwort, die *mutatis mutandis* sich auch andere Kollektive und Völker angeeignet haben: Amalekiter wird zum generischen Begriff. Von Generation zu Generation werden neue Amalekiter markiert: Der Erzfeind ist austauschbar, und obwohl er einen anderen Namen trägt, gehört er zur generischen Kategorie Amalekiter und bleibt so lange der Erzfeind, bis sich ein neuer Feind als Amalekiter anbietet. Die Amalekiter des 20. Jahrhundert waren für Juden eben, aus verständlichen Gründen, die Deutschen. Nach der Shoah war die Versöhnung mit den Deutschen theoretisch deshalb unmöglich, weil eben die Versöhnung mit Amalekitem nicht stattfinden darf. Aber es ist eben das Prinzip der Austauschbarkeit, das die Umgehung dieser Sackgasse ermöglichte. Der Nahostkonflikt zwischen Israel und der arabischen Welt, bzw. zwischen Israel und den Palästinensern, bot den israelischen Juden die Möglichkeit, sich gegen neue Amalekiter zu positionieren, d. h.: alte Amalekiter gegen neue auszutauschen – die Deutschen gegen die Palästinenser. Quasi Annäherung durch Austausch. So erklärt sich die Zustimmung der jüdischen Bevölkerung Israels zum Wiedergutmachungsabkommen 1952 mit der Bundesrepublik wie auch der Versuch, die Palästinenser als Anhänger der Nazi ideologie einst und jetzt darzustellen.

Die Erfahrung des Nahöstlichen Dreiecks – Juden, Deutsche, Palästinenser – demonstriert nicht nur, wie komplex der Übergang von der „Erbfeindschaft“ zur Versöhnung sein kann, sondern auch, dass Versöhnung nicht zwangsläufig als Ziel betrachtet werden muss, sondern eher als Mittel zum Zweck, zur Führung eines alternativen Konflikts bzw. um den Rücken für eine alternative Feindschaft frei zu bekommen. Die globale Versöhnung scheint also genauso unrealistisch zu sein wie das Versprechen vom „Ende der Geschichte“. Das wiederum garantiert einem Zentrum für Versöhnungsforschung ein ewiges leben.

Konzept, regulative Idee, Utopie: Der Begriff „Versöhnung“ in kulturvergleichender Perspektive – Überlegungen zum theoretischen Rahmen des Bonner Versöhnungsprojektes

I Anthropologisches Präludium

Dass Menschen in Eintracht und Harmonie mit sich und der Natur leben, ist beides: äußerst wünschenswert und höchst unwahrscheinlich. Denn, so Kant, wenn man sich „ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne“ ansehe, finde man bei ihnen trotz „hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles in großer aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt.“¹ Die Ursache für dieses unselige Gewebe sieht Kant in dem von der Natur vorgegebenen „Antagonism“ der „ungeselligen Geselligkeit des Menschen“²: Einerseits habe „der Mensch [...] eine Neigung, sich zu vergesellschaften, weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch [...] fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen.“ Dies führe dazu, dass er, „getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht“, versuche, „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.“³

Die anthropologisch vorgegebene, widersprüchliche und damit tendenziell krisenhafte Einheit von ‚ungeselliger Geselligkeit‘ bringt auf allen Ebenen menschlicher Interaktion – von ‚privaten‘ Lebensformen über soziale Lebenswelten, Gemeinschaften und Gesellschaften bis hin zu internationalen ökonomischen und staatlichen Beziehungen – immer *Konflikte* hervor, die bewältigt werden müssen: sei es friedlich oder kriegerisch. Dabei kann die kriegerische ‚Konfliktbewältigung‘ bis zur Vernichtung des Gegners führen, vor allem dann, wenn sie sich an dem von Carl Schmitt formulierten ‚absoluten‘ Postulat des ‚Freund/Feind‘-Gegensatzes orientiert. Aus dieser Perspektive braucht der

1 Kant 1971, hier: S. 34.

2 Ebd., S. 37.

3 Ebd., S. 37f.

„politische Feind [...] nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein [...]. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist.“⁴

Aus der ‚existenziellen‘ Andersartigkeit und Fremdheit des Feindes folgt, dass in der Auseinandersetzung mit ihm die zentrale Bedingung für ein mögliches wechselseitiges Verständnis der Interaktionspartner außer Kraft gesetzt wird: die Bereitschaft und Fähigkeit beider Seiten, die Perspektive des jeweiligen Gegenübers einzunehmen und damit der Maxime einer prinzipiellen Bereitschaft zur ‚Reziprozität der Perspektiven‘ zu folgen. In Carl Schmitts dichotom gestalteter politischer Welt dagegen, gibt es nur einen Ordnungsfaktor: den kollektiv organisierten staatlichen Willen, die überwältigende Mechanik des überpersönlich agierenden, nur einen Willen folgenden, „modernen Staates [...]“. „Denn die wunderbare Armatur einer modernen staatlichen Organisation erfordert einen einheitlichen Willen und einen einheitlichen Geist.“⁵ – Mit Hilfe dieser Armatur macht der Schmittsche Staat sein Volk zu einem Kollektivsubjekt, das, wenn es um seinen Existenzkampf geht, von sich aus darüber entscheidet, wann ein „Ausnahmestand“, jener „extremste Fall“, vorliegt, in dem die „Unterscheidung von Freund und Feind“ den Kampf gegen den fremden, gesichtslosen Feind prägt.⁶

Beim Kampf gegen diesen Feind liegt jener extreme Konfliktfall vor, der keine Versöhnung kennt. Er steht für einen Konflikttypus im Zeichen der Unversöhnlichkeit und bildet den Gegenpol zu dem anderen, extremen und seltenen Fall: der Konfliktlösung durch ‚Versöhnung‘ und wechselseitige Anerkennung der Konfliktparteien. Zwischen diesen beiden Polen finden sich unterschiedliche Formen von ‚Konfliktfigurationen innerhalb dynamischer Interdependenzgeflechte‘ (Elias)⁷. Auf solche Konfliktfigurationen antworten Strategien der Konfliktbewältigung und konkrete Konfliktlösungen, die sich empirisch beschreiben und analysieren lassen.

Folgt man der bisherigen Argumentation, so lässt sich daraus für die Versöhnungsforschung ein Drei-Ebenen-Modell ableiten. Dessen Basis bildet (1) die anthropologische Prädisposition der „ungeselligen Geselligkeit“ (s. o.); diese bringt einerseits Konflikte hervor, fordert aber andererseits auch die Menschen zur Kooperation auf. (2) Individuen und Gruppen sind Elemente von Beziehungs- und Interdependenzgeflechten, innerhalb derer sich Konflikt- und Kooperationsfigurationen bilden, die (3) ihrerseits auf individueller und kollektiver

4 Schmitt 1996, S. 27.

5 Schmitt 1995, S. 118.

6 Alle Zitate: Schmitt 1996b, S. 50.

7 Vgl. Elias/Scotson 2002. Und Elias 2006.

sowie auf historischer, kultureller und politischer Ebene jeweils fallspezifische Konfliktlösungen und Kooperationsweisen oder auch Formen von Kooperationsverweigerungen und Unversöhnlichkeit erzeugen.

Mit diesem Drei-Ebenen-Modell lassen sich die wechselseitigen Abhängigkeiten von (1) allgemeinen, kulturübergreifenden Dispositionen, (2) möglicherweise exemplarischen und transferfähigen Konflikt- und Kooperationsfigurationen und (3) historisch-kulturell und/oder gruppenspezifische Erscheinungsweisen der Konfliktbewältigung oder der Unversöhnlichkeit – einschließlich der damit jeweils verbundenen „historisch politischen Semantiken“ –⁸ kulturvergleichend darstellen und analysieren. Dabei ist zu überprüfen, ob sich Formen der Konfliktbewältigung identifizieren lassen, die – wie etwa Tausch- und Ausgleichshandlungen⁹, Harmonisierungs-, Verständigungs- und Aussöhnungsprozesse – der Idee der ‚Versöhnung‘ nahe kommen und in ihren fallspezifischen, kulturell unterschiedlichen Ausdrucksformen als Äquivalente der Versöhnungsidee aufgefasst werden können.

Dem Kulturvergleich liegt systematisch ein von Max Weber formulierter, anthropologisch fundierter Kulturbegriff zugrunde. In diesem wird ‚Kultur‘ verstanden als der Versuch des Menschen, dem eigenen Dasein angesichts der Zufälligkeit und Kontingenz des menschlichen Lebens einen Sinn zu verleihen: „Kultur“, so Max Weber, sei „ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“. Dementsprechend sei die „transzendente Voraussetzung jeder *Kulturwissenschaft* [...], daß wir *Kulturmenschen* sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen“¹⁰ (Hervorhebungen im Original).

II Historische Rahmungen

Dass die Diskussion der Versöhnungsproblematik in der gegenwärtigen historischen Situation großes öffentliches Interesse erfährt¹¹, ist folgerichtig. Kriege – exemplarisch die Kriege in Syrien und der Ukraine, begleitet von weltweiten Krisen, Kämpfen um Rohstoffe, Nahrungsmittel und Energieversorgung, religiösem und/oder ideologischem Fundamentalismus – prägen die Gegenwartsgesellschaften: So unterschiedlich diese im einzelnen auch sind, sie alle weisen, wenn auch fallspezifisch variierend, komplexe, multikulturelle Strukturen auf.

8 Vgl. Koselleck 1979.

9 Vgl. Mauss, Marcel 2019.

10 Zitate und Hervorhebungen in Weber 1973, S. 180.

11 Vgl. dazu auch die Arbeit des Jena Center's for Reconciliation Studies (JCRC), Leitung: Martin Leiner, Theologische Fakultät der Universität Jena.

Sie alle können sich zudem – trotz aller Abschottungsbemühungen – fortschreitenden Globalisierungsprozessen¹² nicht entziehen.

Der weltumspannende Zusammenschluss von Medien und Verkehrsmitteln, Massentourismus, internationale Produktion und Konsumtion von Massengütern, globale Arbeits-, Flucht- und Elendsmigration sowie schließlich die weltweite Standardisierung der Fertigungs- und Verwaltungstechniken haben die universellen Kontakt*möglichkeiten*, und das ist historisch neu, in einen universellen Kontakt*zwang* zwischen Völkern und Kulturen überführt. Es ist ein Kontaktzwang, in dem Nähe nicht durch reziproke Bekanntheit und Tradition, sondern durch wechselseitige Fremdheit geprägt ist und als „Generalisierung der Fremdheit“¹³ erfahren wird.

In den modernen, strukturell ‚offenen‘ Industriegesellschaften bringt die Globalisierung des ökonomischen und kulturellen Austauschs Menschen mit mehrfacher Staats-, Kultur- und selbst Religionszugehörigkeit hervor¹⁴, verschränkt Fremdheit der Nähe mit Bekanntheit der Ferne und verweist damit darauf, dass der Versuch, an den Grenzen solcher Gesellschaften kulturelle Schlagbäume zu errichten, notwendig scheitern muss. Andererseits wecken die Globalisierungstendenzen bei vielen Menschen die Angst, ihre (Einbettung in eine imaginierte kollektive) ‚Identität‘ zu verlieren. *Eine* der Folgen dieser Angst ist ein wiedererwecker, oft instrumentalisiert Nationalismus, eine andere der religiöse Fundamentalismus.¹⁵ Beide, sowohl die Globalisierung als auch die darauf antwortende nationale und lokale Gegenbewegung, die „Glokalisierung“¹⁶, steigern das Konfliktpotenzial heterogener, pluraler Gegenwartsgesellschaften.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen (1) dem immanenten Konfliktpotenzial einer konkreten Gesellschaft und (2) den globalen Konfliktstrukturen. – So bringen Globalisierungs- und Glokalisierungsprozesse zwar einerseits allgemeine Konfliktlinien zwischen Religionen, Kulturen, ethnischen Zuschreibungen und sozioökonomischer Ungleichheit zum Vorschein, andererseits aber finden diese Konfliktlinien in den unterschiedlichen Einzelgesellschaften jeweils *fallspezifisch different geprägte* Ausdrucksformen.¹⁷

Die in den Gegenwartsgesellschaften angelegte strukturelle Tendenz zur Multikulturalität sowie das Spannungsverhältnis zwischen Globalisierung und

12 Vgl. Berger/Huntington 2002; darin auch: Kellner/Soeffner 2002.

13 Hahn 1994, S. 162.

14 Vgl. die in großen Teilen Südostasiens und auch in Europa und den USA immer häufiger anzutreffende ‚Lebensgemeinschaft‘ zwischen Buddhismus, Konfuzianismus einerseits und anderen adaptierbaren ‚Weltreligionen‘ andererseits.

15 Vgl. hierzu auch Soeffner 2000a.

16 Robertson 1998.

17 Vgl. Moebius/Quadflieg 2006.

Glokalisierung erzwingen zudem eine erneute, vertiefte Auseinandersetzung mit den Problemen des Kulturvergleichs¹⁸. Es war zwar schon immer prekär, ‚einzelne‘ Kulturen idealtypisch zu entwerfen oder sie gar als ‚wesenhaft‘ verschieden einander gegenüber zu stellen. Aber heute wird dieser Irrweg besonders deutlich. Dabei bewegt sich das Spektrum von globaler Kopräsenz sowohl kultureller Vielfalt als auch kultureller Differenzen in vielen Abstufungen wiederum zwischen zwei Polen: (1) der Verschränkung¹⁹ kultureller Varietäten zu Kulturhybriden. Hier kommt es zur Organisation interreligiöser/interkultureller ‚Dialoge‘, zum Entwurf von Weltreligionen (Küng) oder zur Gründung des „House of One“ (Berlin), das dem einen, gemeinsamen Gott der drei monotheistischen Religionen gewidmet ist. Den Gegensatz zur ‚Verschränkung‘ bildet (2) das konfliktäre Nebeneinander bzw. der Entwurf und die Betonung kultureller Andersartigkeit geschlossener Gemeinschaften, verbunden mit wechselseitiger Abgrenzung. Hierfür stehen u. a. religiöser Fundamentalismus, Identitätspolitik und sektenartige Reservatsstrukturen.

Am Grad der Verschränkung miteinander oder der Abgrenzung kultureller Varietäten gegeneinander lassen sich sowohl die Chancen für eine Versöhnung, als auch das Maß an Unversöhnlichkeit ablesen. Die in dem geplanten Graduiertenkolleg²⁰ vorgesehenen Fallstudien sollen dementsprechend kulturübergreifend in unterschiedlichen Weltreligionen das Konflikt- oder Versöhnungspotenzial zwischen den genannten Polen eruieren und – dies ist entscheidend – in der damit jeweils verbundenen spezifischen Semantik darstellen. *Dabei ist (1) zu fragen, ob sich überhaupt Äquivalente zum christlichen/säkularisierten ‚westlichen‘ Versöhnungskonzept finden. Sollte dies der Fall sein, so müssen (2) sowohl die spezifischen Semantiken, durch die sie ausgedrückt werden, erhoben und beschrieben werden. Zugleich sind (3) die Weltbilder zu charakterisieren, die von diesen Semantiken repräsentiert werden.*

Das Versöhnungsprojekt beruht insgesamt auf der Überzeugung, dass der Versöhnung und den ihr äquivalenten Vorstellungen eine größere, oft durch symbolische Überhöhung zum Ausdruck gebrachte Bedeutung zugeschrieben wird als vertraglich geregelten Friedensschlüssen. Denn während Friedensverträge oft aus kriegerisch nicht mehr lösbaren Pattsituationen resultieren oder sogar von der überlegenden Seite der unterlegenen aufgezwungen werden und somit oft Anlass für neue Kriege sein können, zielt Versöhnung auf einen freiwilligen Ausgleich der Interessen und auf wechselsteige Anerkennung der ehemaligen Gegner: Nicht lediglich formale Regeln und Vertragsrecht, sondern die

18 Vgl. hierzu Matthes 1992a.

19 Der Begriff „Verschränkung“ übernehme ich von Klaus E. Müller, der ihn seinerseits der schrödingerschen Quantenphysik entliehen hat. Vgl. Müller 2010. Vgl. hierzu auch den – eher problematischen – Begriff „Interkultur“, Terkessidis 2010.

20 Sprecher: Michael Schulz, Philosophische Fakultät der Universität Bonn.

„Idee der Gerechtigkeit“²¹ soll zur Versöhnung führen: aus Dissens Konsens (einschließlich „Konsensfiktionen“²²) und aus Gegnern Freunde machen. Die besondere Wertschätzung, die der Versöhnung zugeschrieben wird, lässt sich erkennen an dem hohen symbolischen und rituellen Aufwand, in den Versöhnungshandlungen eingebettet sind: Handlung, Ort und Zeit werden durch die Schaffung einer rituell aufgeladenen, außeralltäglichen Atmosphäre auratisch überhöht.

Versöhnung, dies ist ein zentraler Aspekt unseres Versöhnungskonzepts, lässt sich nicht befehlen. Sie setzt Vergebung von „Schuld“²³ voraus, eine Vergebung, die Menschen einander frei gewähren: „eine Versöhnung ist keine, die das Herz nicht ganz befreit.“²⁴ Weil Versöhnung und Vergebung auf menschlicher Freiheit beruhen, lassen sie sich nicht institutionell operationalisieren: Weder die im christlichen Weltbild verankerte Vorstellung einer frei gewährten göttlichen Vergebung noch die mit dem Opfertod Christi gestiftete Versöhnung Gottes mit den Menschen haben Vertragscharakter. Dies gilt ebenso für einen säkularisierten Versöhnungsbegriff: Auch wenn die Jenseitsfrömmigkeit von einer „Weltfrömmigkeit“²⁵ abgelöst wird, in deren Sinnsphäre Menschen einander aus freiem Willen vergeben und sich miteinander aussöhnen, geht es nicht um einen Vertragsabschluss. Und auch ‚säkulares‘ Versöhnungshandeln schafft sich einen rituell gerahmten, außeralltäglichen Freiheitsraum. Dieser verdankt sich allerdings nicht mehr einer göttlichen Macht, sondern erhält seine Ausdrucksgestalt durch Menschen, die sich als ‚Kulturmenschen‘ begegnen. Deren Kultur manifestiert sich in einer gelebten „Diesseitsreligion“²⁶ der Humanität.

III Gedächtnis, Erinnerungen, Erwartungen. Die konfliktäre Vorgeschichte von Versöhnungsprozessen

Alle Versöhnungsprozesse werden begleitet von Erinnerungen an vorausgegangene Konflikte. Das Zusammenspiel von Erinnerung und Versöhnung vollzieht sich dementsprechend im Horizont dreier aufeinander bezogenen Zeitdimensionen²⁷: (1) in einer fortschreitenden Gegenwart, die sich als solche in der *An-*

21 Vgl. u. a. Radbruch 1954/1973; Kelsen 1953; Rawls, John 1971; Sen 2010.

22 Hahn 1983.

23 Zur Schuldproblematik vgl. u. a. Müller 2012 sowie Bachhiesl/Bachhiesl/Köchel 2020.

24 Schiller, Friedrich 1966, S. 189.

25 Vgl. Plessner 1982, S. 377f.

26 Vgl. Soeffner 2000b, hier: S. 110f.

27 Bei der Charakterisierung dieser Zeitdimensionen greife ich bewusst zurück auf das dynamische Zeit- und Gedächtniskonzept des Augustinus. Vgl. Augustinus (379–401/1960): „Confessiones“. Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Elfte Buch. Zwanzigstes Kapitel.

schauung wahrnimmt; (2) in einer Gegenwart, die sich auf unterschiedliche Weise der Vergangenheit *erinnert* und sich ihr mit unterschiedlichen Interessen zuwendet; (3) in einer Gegenwart, die sich der Zukunft im Modus der *Erwartung* zuwendet und sich an diesen Erwartungen orientiert. In allen Dimensionen verbinden sich dabei aktuelle Wahrnehmungen und Zwänge mit – in Erzählungen gekleideten – guten oder schlechten Erinnerungen und Fiktionen utopischer oder dystopischer Erwartungen. Als Träger und ‚Autoren‘ solcher Erzählungen arbeiten die an den Versöhnungsprozessen beteiligten Akteure fortwährend an ihren ‚Werken‘: variieren, erweitern oder kürzen sie, malen sie aus oder sortieren sie neu. Diese unentwegte Arbeit zielt auf den Entwurf eines kollektiv akzeptierten sinnstiftenden Mythos²⁸, führt aber aufgrund der unterschiedlichen Autorenschaften oft zu Mythenkonkurrenzen. Dementsprechend präsentiert sich die ‚historische Wahrheit‘ solcher Erinnerungs- und Versöhnungsmythen oft als ein Tableau unterschiedlicher – im Extremfall einander bekämpfender – Wahrheiten: Auch hier gibt es ‚historische Wahrheit‘ nur im Plural. Und auch hier können die unterschiedlichen Erinnerungen sowohl in Versöhnungsprozessen münden als auch zu Unversöhnlichkeit führen.

Großerzählungen und Kollektivmythen nehmen für die Entstehung und Aufrechterhaltung eines ‚Gemeinschaftsglaubens‘, des ‚Glaubens an eine Gemeinschaft‘ oder einer ‚geglaubten Gemeinschaft‘ eine zentrale Funktion ein.²⁹ Sie sind wesentliche Elemente bei ‚der gesellschaftlichen Konstruktion‘³⁰ einer als gemeinschaftlich erfahrenen Wirklichkeit: So viele geglaubte Gemeinschaften – so viele Wirklichkeiten.

Dass jede geglaubte Gemeinschaft ihren Zusammenhalt und ihre Kontinuität sowohl durch Traditionsbildung als auch durch gezielte Erinnerungspolitik zu sichern sucht, zählt zu den basalen Erkenntnissen der Analyse von Nationalgeschichtsschreibungen und Geschichtsschreibungen überhaupt.³¹ Dass dagegen Erinnerungspolitiken in den Dienst einer Versöhnungspolitik gestellt werden, ist alles andere als selbstverständlich, tendieren doch Nationalgeschichten fast immer dazu, das Eigene vom Fremden abzugrenzen und dabei nach Freund-/Feindkategorien (s. o.) zu verfahren. Die Analyse der Überwindung solcher Ka-

Passau, S. 202f.: „Eigentlich kann man gar nichts sagen: Es gibt drei Zeiten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, genau würde man vielleicht sagen müssen: Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Gegenwart, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Vergangenheit und eine Gegenwart in Hinsicht auf die Zukunft. [...] Gegenwärtig ist hinsichtlich der Vergangenheit die Erinnerung, gegenwärtig hinsichtlich der Gegenwart die Anschauung und gegenwärtig hinsichtlich der Zukunft die Erwartung.“

28 Vgl. Blumenberg 1979.

29 Zum Zusammenhang dieser Begriffe vgl. Weber 1972, darin u. a. Kapitel IV „Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen“, S. 234–244 und Plessner 1981.

30 Vgl. Berger/Luckmann 1966/1970.

31 Vgl. dazu u. a. – immer noch – Nietzsche 1980.

tegorisierungen im Zusammenleben der Völker stellt insofern eine besondere Herausforderung dar, als es dabei – jenseits der Versuchung, das moralisch Gewünschte als Forschungsanreiz zu wählen – darum geht zu verstehen, wann, warum und wie Erinnerungspolitik in Versöhnungspolitik transformiert werden kann, welche Zwischenstufen sich in solchen Transformationsprozessen erkennen lassen und welche für ein wechselseitiges Verständnis erforderlichen Fähigkeiten die Akteure mitbringen müssen.

Wenn ein Streit – jenseits von Sieg und Niederlage – beendet werden soll, so kommt vor allem der Bereitschaft und Fähigkeit zum Kompromiss eine entscheidende Bedeutung zu. Daher sei, so Simmel, „das Kompromiß [...] so sehr es für uns zu der alltäglichen und selbstverständlichen Lebenstechnik gehört, eine der größten Erfindungen der Menschheit.“³² „Das Kompromiß“ habe, weil die an ihm beteiligten Akteure ein Interesse daran haben, „den Kampf zu vermeiden oder ihm ein Ende zu setzen, bevor die *bloße Kraft der Subjekte* ihn entschieden hat“, (Hervorhebung H-G.S.) einen „objektiven Charakter“.³³ Von diesem objektiven Charakter des Kompromisses hebe sich „die Versöhnung als ein rein subjektiver Modus“ ab, denn ihr liege „eine primäre Stimmung“ zugrunde, die „ganz jenseits objektiver Gründe [...] eine ganz elementare und irrationale Versöhnlichkeitstendenz“ aufweise.³⁴ Diese Irrationalität und die Bindung an eine „formale Stimmung“ teile sie mit „ihrem negativen Extrem, der Unversöhnlichkeit.“³⁵

Mit dem Hinweis auf den „subjektiven Modus“ der Versöhnung und auf dessen Bindung an „eine primäre Stimmung“ spricht Simmel eine der zentralen Fragen sowohl der Versöhnungs- als auch der Unversöhnlichkeitsproblematik an: Sind Versöhnung und auch Unversöhnlichkeit wegen ihrer Verankerung im Subjekt und als Ausdruck subjektiver Haltungen ausschließlich durch *Individuen* realisierbar oder lassen sie sich auch auf *Kollektive* übertragen?

Die (Wieder-)Versöhnung zerstrittener Liebender oder die Versöhnung des Vaters und des ‚verlorenen Sohnes‘ (Lukas 15, 11–32) vollziehen sich auf der Basis einer unmittelbaren Beziehung zwischen zwei Individuen: im rein ‚subjektiven Modus‘. Auch deren ‚Konsensfiktionen‘ werden *individuell* ausgetauscht und abgesichert. Dagegen ist es mehr als fraglich, ob sich jenseits eines Gemeinschaftsglaubens und imaginerter Gemeinschaften ein ‚Kollektivsubjekt‘ beobachten lässt, das als ‚kollektiver Akteur‘ tätig wird und als Träger von Versöhnungsprozessen oder von kollektiver Unversöhnlichkeit gelten könnte. Wie sehr selbst – historisch ‚kollektiv‘ – als ‚gelungen‘ bewertete Versöhnungspro-

32 Simmel 1995, S. 338.

33 Ebd., S. 339.

34 Ebd., S. 339f.

35 Ebd., S. 342.

zesse auf eine ‚subjektive‘ Verankerung durch persönlich glaubwürdige Repräsentanten angewiesen sind, die als Stellvertreter ihrer jeweiligen Kollektive auftreten können, zeigt exemplarisch der Beginn des rituell aufgeladenen, durch eine Umarmung veranschaulichte Versöhnungsprozess zwischen Frankreich und Deutschland (Élysée-Vertrag, Januar 1963) *personifiziert* durch Charles de Gaulle und Konrad Adenauer. Die von ihnen repräsentierten Kollektive tragen als plurale und heterogene Gesellschaften im Gegensatz zu dieser bis heute beschworenen Versöhnungsgeste nur bedingt – in Teilen engagiert in anderen Gruppierungen gar nicht – zum deutsch-französischen Versöhnungsprozess bei. Die Vorstellung, dass Kollektivsubjekte *als solche* sich die Hände reichen, sich massenhaft umarmen oder brüderlich küssen, könnte Albträume auslösen, zumal dann, wenn man sich an ‚den Bruderkuß‘ Leonid Breschnews und Erich Honeckers (Oktober 1979) erinnert. Gegenüber der politischen Inszenierung solcher kollektiven Emotionalisierungskampagnen sticht ‚das‘ von Simmel beschriebene ‚Kompromiß‘ nicht nur wegen seines ‚objektiven Charakters‘ hervor, sondern auch wegen seiner Vertragsfähigkeit.

Hier setzt Hans Kelsen als Verfassungstheoretiker an. Analog zu Simmels Betonung der besonderen Bedeutung des Kompromisses als ‚alltäglicher selbstverständlicher Lebenstechnik‘ und ‚eine der größten Erfindungen der Menschheit‘ arbeitet Hans Kelsen aus verfassungs- und politiktheoretischer Perspektive die zentrale Funktion des Kompromisses für eine demokratische Staatsform heraus. Dabei greift er Rousseaus These auf, dass es eine Demokratie im strengen Sinne des Wortes noch nie gegeben habe und auch nie geben werde, da es ‚gegen die natürliche Ordnung verstoße, dass die größere Zahl regiere und die kleinere Zahl regiert werde‘³⁶. Für Kelsen kann dieses herrschaftstheoretische Problem nur in einer parlamentarischen Demokratie gelöst werden. Und dies vor allem darum, weil „das ganze parlamentarische Verfahren mit seiner dialektisch-kontradiktatorischen, auf Rede und Gegenrede, Argument und Gegenargument abgestellten Technik [...] auf die Erzielung eines *Kompromisses*“ gerichtet ist (hervorh. H.K.).³⁷ Dabei verlagert das „Majoritäts-Minoritätsprinzip“ den Zwang, den Menschen und Gruppen sonst aufeinander ausüben müssten auf einen Zwang durch Verfahren: Die „*Möglichkeit* des Kompromisses“ wird durch den hintergründigen „*Zwang* zum Kompromiss“ vorbereitet. Und „Kompromiss bedeutet: Zurückstellen dessen, was die zu Verbindenden trennt, zugunsten dessen, was sie verbindet. Jeder Tausch, jeder *Vertrag* ist ein Kompromiss, denn jeder Kompromiss bedeutet: sich *vertragen*“.³⁸

36 Kelsen 2018, S. 40; Rousseau 1977, III Buch, 4. Kapitel.

37 Kelsen 2018, a. a. O., S. 80.

38 Alle Zitate ebd., Hervorhebungen: H. Kelsen.

Wie die parlamentarische Demokratie so kann auch Versöhnung nur prozesshaft realisiert werden. Aber auch für Versöhnungsprozesse scheint zu gelten, dass es kaum zu einer ‚ganz elementaren und irrationalen Versöhnlichkeitstendenz‘ in ‚rein subjektivem Modus‘ (s.o.) kommen kann, wenn ihr nicht die Bereitschaft – und womöglich ein *Zwang* – zum Kompromiss mit ‚objektivem‘ oder objektivierendem ‚Charakter‘ vorangegangen wäre.³⁹ So ist etwa bei Bemühungen, Versöhnungsprozesse möglichst störungsfrei zu gestalten, die Suche nach Vorbildern, Modellen oder Techniken mit ‚objektivem Charakter‘ gut zu erkennen. Diese zielen, analog zu Kelsens Kompromissbegriff, drauf ab, einen ‚Konsens durch *Verfahren*‘ (Luhmann) vorzubereiten und abzusichern.

In der Suche nach objektivierbaren, erfolgreichen und institutionell absicherbaren Routinen der Konfliktbewältigung artikuliert sich nicht nur das Vertrauen auf eine „instrumentelle Vernunft“ (Habermas), sondern auch der Konsens darüber, dass Verfahren *als solche* wirksam seien: Es besteht nicht nur ein Konsens darüber, dass Konflikte *durch* Verfahren eingegrenzt oder gezähmt werden können, sondern auch ein Konsens *über* den Einsatz bestimmter Verfahren zur Konfliktlösung – von der Mediation, über Schiedsgerichte und Kommunikationsroutinen bis hin zum gezielten Einsatz von Ritualen (Handschlag, Umarmung, Bruderkuss, Abendmahl, Friedenspfeife etc.), Symbolen (Friedenstaube, Regenbogenfarben, Ölzweig) und dem Zitieren von Versöhnungsmythen (der ‚verlorene Sohn‘, Märtyrererzählungen, Opfertod, die Sintflut und ihr Ende). Der gesamte technische, oft symbolisierte Maßnahmenkatalog gilt der Durchsetzung *eines* Ziels: der Erziehung zur Versöhnlichkeit. Es geht um ein Programm präventiver gesellschaftlicher Versöhnung, wie es schon Rousseau als „Citoyen de Genève“ entworfen hatte.

Das in Verfahren objektivierbare Präludium zur Vorbereitung von Versöhnungsprozessen lässt sich im Umgang mit dem Verhältnis zwischen Amnestie und Anamnese, zwischen Vergessen und Erinnern, Verdrängung und gezielter Aufarbeitung besonders gut erkennen: Dem (vorläufigen) Ausklammern strittiger Themen, Ereignisse und Zeiten steht das bewusste ‚Auf-Dauer-Stellen‘, das Sich-Erinnern durch Symbolisierung, Ritualisierung, Literarisierung, Musealisierung (Denkmäler, Jahrestage, Kriegsgräberfürsorge etc.) gegenüber. Beide Praktiken schließen zunächst einander aus. Einen Ausweg aus dieser Konfrontation bietet die Wiederentdeckung alter oder die Schaffung ‚neuer‘ politischer Einheiten, verbunden mit einer ‚Überarbeitung‘ der Erinnerungspolitik – einschließlich der Umdeutung alter oder der Erfindung neuer Kollektivsymbole.

Wie sich an der durch Putin initiierten ‚Neufassung‘, bzw. Wiederentdeckung der ‚wahren Geschichte Russlands‘ zeigt, gelingt die Erzeugung eines von einem

39 Zur allgemeinen Diskussion über die Bereitschaft zum Kompromiss und zur Bewertung des Kompromisses, vgl. Zanetti 2022.

politischen Vormund überwachen, kollektiven Einheitswillens besonders gut, wenn man dem ‚Volk‘ innere und äußere Feinde präsentiert, die es zu vernichten gelte, wolle man nicht die eigene Existenz aufs Spiel setzen: Versöhnung im Inneren gelingt so entweder durch den Krieg nach außen, oder aber ehemalige Gegner (Russland/China, Israel/Saudi Arabien) versöhnen sich, um einen gemeinsamen Feind (USA/Nato, Iran) – sei er erfunden oder real – zu bekämpfen.

Die systematische Einbeziehung der historischen Dimension in die Arbeit des Versöhnungsprojektes ist dementsprechend so entworfen, dass sie Gegenwartsanalyse und Historiographie(n) in einen übergreifenden, historischen Horizont integrieren kann. Damit werden zwangsläufig auch die „Semantiken des geschichtlichen Erfahrungswandels“ zum Gegenstand der Analysen: Kosellecks kategorialer Unterscheidung zwischen „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ wird daher in der Methodologie des Projektes eine große Bedeutung zukommen. Exemplarisch erkennbar wird dies bei den Transformationen von Erinnerungs- in Versöhnungspolitik: Erstere stellen den gemeinschaftskonstituierenden Vergangenheitsbezug für die gegenwärtige Selbstdefinition eines Kollektivs in den Vordergrund; letztere konzentrieren sich auf altruistisch entworfene, gemeinschaftsstiftende Zukunftsvisionen.

IV Kulturelle Vielfalt und Menschheitskultur

An dem Versuch, eine kulturübergreifende Beschreibung von „Semantiken des geschichtlichen Erfahrungswandels“ (s. o.) zu erarbeiten, lässt sich besonders deutlich erkennen, welche – beinahe unlösbaren – Probleme mit „dem“ Kulturvergleich verbunden sind. Zwar gehörte es schon früh zu den Einsichten von Kulturanthropologen, Ethnologen, Völkerkundlern und Soziologen, dass man letztlich nicht *nicht* kulturvergleichend arbeiten könne. Und man war sich auch durchaus einiger der damit verbundenen Probleme bewusst (vgl. III). Dennoch dauerte es erstaunlich lange, bis man sich einer systematischen Aufarbeitung dieser Probleme zuwandte.

Ein entscheidender Anstoß zu einer umfassenden, neuen Debatte kam zu Beginn der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts von Friedrich Tenbruck. Denn mit seiner Frage „Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?“⁴⁰, verwies er eindringlich darauf, dass ohne eine Charakterisierung der mit einer immer schon vorfindbaren, alltäglichen Komparatistik verbundenen, zentralen Probleme ein wissenschaftliches, d.h. kontrolliertes kulturvergleichendes Arbeiten nicht möglich ist. Weder ist bisher hinreichend

40 Tenbruck 1992.

geklärt, was „Vergleichen“ bedeutet⁴¹, noch wie eine systematische Arbeitsteilung zwischen den einzelnen in die Kulturkomparatistik einbezogenen Disziplinen aussehen könnte. Vor allem aber ist zu fragen, ob überhaupt eine „Übersetzbarkeit von Kultur“ möglich ist.⁴²

Zunächst verweist Tenbruck darauf, dass, bevor die Wissenschaften sich um ein analytisches Konzept des Kulturvergleichs bemühten, die Einnahme einer kulturvergleichenden Perspektive „eine stets unvermeidliche und lebensnötige Praxis (Hervh. H-G.S.) aller Gesellschaften“⁴³ war, weil Gesellschaften nie für sich allein existierten, sondern in ihren „Außenlagen“⁴⁴ immer von anderen Gesellschaften umgeben sind. Aus den daraus resultierenden Begegnungen und wechselseitigen Wahrnehmungen der Gesellschaftsmitglieder ergebe sich darüber hinaus der wesentliche Anlass zu gesellschaftlicher Entwicklung: „alle gesellschaftlichen Entwicklungen (sind) letztlich nicht das Ergebnis innergesellschaftlicher, sondern zwischengesellschaftlicher Vorgänge [...], die aus der Begegnung der Kulturen entstehen und unvermeidlich zu einer universalen Praxis des Kulturvergleichs führen“. Denn wer Handel treiben, (erfolgreich) Kriege führen, Verträge schließen wolle, sei gezwungen, (tendenziell) die Perspektive des Gegenübers einzunehmen.

Dass dennoch in allen Gesellschaften immer eine Art ‚bodenständiger‘ Ethnozentrismus existiert, hatte schon Herodot von Halikarnass (490/480–430/420 v. Chr.) gesehen. Zur Begründung, dass der persische Herrscher Kambyses „wahnsinnig“ sein müsse, spielt Herodot die jeweiligen Ethnozentrismen gegeneinander aus:

„Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, dass seine Lebensformen die besten sind. Wie kann daher ein Mensch mit gesunden Sinnen über solche Dinge spotten?“⁴⁵

Herodots Pointe besteht darin, dass er zunächst die überall beobachtbare Ethnozentrizität – die ‚Grundunterscheidung‘ zwischen einem ‚Wir‘ und ‚den Anderen‘ – herausstellt, um sich dann in der abschließenden Frage die Kraft der ebenso grundlegenden Unterstellung einer möglichen ‚Reziprozität der Perspektiven‘ nutzbar zu machen, die von einer *prinzipiellen* Sinnhaftigkeit nicht nur des eigenen, sondern auch des Handelns anderer ausgeht.⁴⁶

41 Matthes 1992b.

42 Aoki 1992 und Shimada 1992.

43 Tenbruck 1992, S. 14.

44 Ebd.

45 Herodot Historien, S. 198.

46 Vgl. Soeffner 2014, S. 213.

Dennoch können sich in dem von Tenbruck beschriebenen ‚praktischen Kulturvergleich‘ die Interaktionspartner nicht sicher sein, dass sie einander vollständig und grundlegend verstehen. Sie verlassen sich letztlich auf erfolgreiche Kommunikations- und Interaktionsroutinen: Für die Alltagspraxis genügt es, dass erfolgreich kooperiert wird. Ob und wie weit dieser Erfolg auf *Konsensfiktionen* beruht, muss daher nicht geprüft werden. Sobald jedoch Fragen nach Handlungsmotiven oder weltanschaulichen Hintergründen der Handelnden auftreten, wird deutlich, wie wenig man im Alltag übereinander wissen muss, um dennoch effektiv zu kooperieren: Unterschiedliche Sprachen werden situations- und zweckorientiert so ‚gedolmetscht‘, dass semantische Differenzen gezielt ausgespart werden.

Würde man dagegen nach dem Ursprung dieser Differenzen und der Verbindung von (Einzel-)Sprache und Weltbild fragen, so hätte man sich im wissenschaftlichen Kulturvergleich mit der – im Anschluss an Wilhelm von Humboldts Sprachtheorie formulierten – „Sapir-Whorf-Hypothese“ auseinanderzusetzen, wonach jede der heute auf der Welt verwendeten 4000 Sprachen eine spezifische, letztlich nicht restlos erschließbare Weltsicht und deren Wirklichkeit artikuliert.⁴⁷ Folgte man dieser Hypothese, so wäre zu fragen, ob nicht „selbst die beste Übersetzung nur eine Annäherung ist und eine Übertragung von Kultur eine Illusion bleiben muss.“⁴⁸ Mein japanischer Kollege Tamotsu Aoki geht – u. a. in der Auseinandersetzung mit Walter Benjamin – dieser Frage nach, indem er am Beispiel kulturspezifischer, religiöser Semantiken zeigt, dass eine vollständige, mit dem zu übersetzenden, religiösen Sprachgebrauch ‚deckungsgleiche‘ Übersetzung nicht möglich ist und dass daher für ihn „Kulturübersetzung [...] im wesentlichen Bastelei (bricolage)“ ist.⁴⁹

Er steht damit in einer – auch in Deutschland – langen Tradition. Friedrich Schleiermacher, Platon-Übersetzer und Mitbegründer einer philosophischen Hermeneutik, positioniert in seiner Rede „über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“ (Preußisch-Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1813)⁵⁰ die Übersetzungsproblematik zwischen zwei Polen: Entweder betone der Übersetzer die Fremdheit des Autors für den Leser, indem er die Zielsprache verfremde, oder er bringe die Fremdheit des Textes zum Verschwinden, indem er Autor und Leser in die gleiche Sphäre versetze. Für Schleiermacher bleiben „Urschrift“ und Übersetzung systematisch voneinander geschieden. Allerdings, so Schleiermacher, gebe es ein *künstlerisches* Verstehen des fremden Textes, durch das die Übersetzung selbst zum Kunstwerk werden könne.

47 Vgl. Whorf 2008.

48 Aoki 1992, S. 52.

49 Ebd., S. 67.

50 Schleiermacher 2022.

Im Hinblick auf das künstlerische Verstehen argumentiert Walter Benjamin ähnlich, aber erheblich hoffnungsvoller. Zugleich spielt er im Vorwort zu seiner Übersetzung der Gedichtsammlung „Tableaux Parisiens“ von Charles Baudelaire mit der doppelten Bedeutung des Ausdrucks ‚Aufgabe‘: Denn ‚Aufgabe‘ kann sowohl ‚Auftrag/Verpflichtung‘ als auch ‚Kapitulation‘ bedeuten. Indem Benjamin seinem Vorwort den Titel „Die Aufgabe des Übersetzers“⁵¹ gibt, entsteht also eine hintergründige, produktive Ambivalenz. Insgesamt aber formuliert Benjamins Essay eine Art messianisch eingefärbter Metaphysik des Übersetzens. Ausgangspunkt ist die These, dass alle einzelnen Sprachen – „überhistorisch“ in der „Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen“ – aufgehen in einer sie alle verbindenden „reinen Sprache“.⁵² Zwar scheine es so, als sei die „Aufgabe: in der Übersetzung den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen [...] niemals lösbar“⁵³, aber dennoch lasse sich die (positive) „Aufgabe des Übersetzers“ bestimmen. Sie bestehe darin, „jene reine Sprache, die in die fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien.“⁵⁴ Diese Aufgabe lasse sich, so Benjamins Fazit, am besten erfüllen bei der Übersetzung von großen, heiligen Schriften: „Denn in irgendeinem Grade enthalten alle großen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung“.⁵⁵

Aoki („Bricolage“), Schleiermacher (Orientierung an einer nicht erreichbaren „Urschrift“) und Benjamin (Befreiung und Erlösung der „reinen Sprache [...] in der Umdichtung“) unterscheiden sich im Wesentlichen dadurch, dass ersterer *explizit* den *Kulturvergleich* problematisiert, während Schleiermacher und Benjamin die Übersetzung ‚großer Schriften‘: die Ausdrucksform einer alle Kulturen übergreifenden ‚humanitas‘, im Blick haben. Darüber hinaus verdeutlicht Aokis Argumentation, dass für ihn in der Übersetzung gegenüber der zu übersetzenden Sprache – im Hinblick auf die Differenzen zwischen den jeweiligen *kulturspezifischen* Semantiken – ein unübersetzbarer Rest bestehen bleibt.⁵⁶

Eine Möglichkeit, diesen Rest soweit wie möglich aufzulösen, sieht Nur Yalman, ein türkischer Kollege, der in Harvard lehrte, im Dialog.⁵⁷ Am Beispiel der Analyse zweier ‚interkultureller Kontaktzonen‘ (Bosporus/Seidenstraße) diskutiert er mit Daisaku Ikeda, einem in Japan prominenten ‚buddhistischen Meister‘,

51 Vgl. Benjamin 1972.

52 Ebd., S. 13.

53 Ebd., S. 17.

54 Ebd., S. 19.

55 Ebd., S. 21.

56 Zur Problematik der „Unübersetzbarkeit“ vgl. Renn 2014 und Straub/Shimada 1999.

57 Yalman 2008.

wie sich aus einem Kulturen übergreifenden Kontaktzwang und den daraus resultierenden Handelsbeziehungen, Konflikten und wechselseitigen Übersetzungen (Mehrsprachigkeit) Chancen für ein wachsendes reziprokes Verständnis ergeben. Yalman setzt bei seinem Projekt auf ein raffiniertes Design: den doppelten Dialog. Dieser besteht aus dem mit dem japanischen Partner (1) dialogisch durchgeführten Problemdiskurs und (2) der Interpretation historisch dokumentierter, interkultureller Dialoge in den ausgewählten Kontaktzonen. Es ist ein wissenschaftlicher Dialog über vergangene alltagspraktische Dialoge. Dieser doppelte Dialog setzt systematisch einen – tendenziell unbegrenzten – Prozess in Gang, mit dessen Hilfe der „unübersetzbare Rest“ im wechselseitigen Austausch zwar nicht ‚restlos‘ beseitigt wird, aber immer weiter schrumpft.

V Schluss

Das historisch-kulturvergleichend konzipierte Bonner Versöhnungsprojekt verfährt ähnlich wie Nur Yalmans doppelter Dialog: Es versteht sich als ein *systematisch prozesshaft organisierter Dialog der Kulturen*, in dem die unterschiedlichen Konfliktlösungs-, ‚Versöhnungs-‘ und Unversöhnlichkeitssemantiken erhoben und – annäherungsweise – füreinander übersetzbar gemacht werden. Dabei bildet (1) die empirische Nachzeichnung des global/glokal bereits stattfindenden ‚praktischen Kulturvergleichs‘ (Tenbruck) und der dabei praktizierten ‚interkulturellen Dialoge‘ (Yalman) die Basis für (2) die kontrastiv-komparativ entworfenen Fallstudien und die theorievergleichenden Analysen: für den prozesshaft organisierten, im Projekt selbst arrangierten und im Anschluss daran analytisch beobachteten Dialog der Kulturen zur Konfliktlösungs-, Versöhnungs- und Unversöhnlichkeitsproblematik.

Der dialogischen Konzeption entsprechen die Auslegungs- und Interpretationsverfahren bei der Durchführung des Projektes: Griechisch ‚dialegein‘ bedeutet: auslegen, aussuchen, sich nachdenkend mit einem Problem auseinandersetzen. Zudem verweist der Ausdruck ‚dialogos‘ auf unterschiedliche, möglicherweise konkurrierende Logiken. Da das Versöhnungsprojekt dezidiert interdisziplinär entworfen und auf ein methodisches ‚Gespräch‘ (griechisch: *synomilia*) zwischen den Disziplinen angewiesen ist, wird faktisch aus dem Dialog ein Polylog mehrerer Partner. Kurz: Wissenschaften und ihr Gespräch sind grundsätzlich polylogisch und multiperspektivisch verfasst.

Dieser Verfasstheit entsprechen die Methodologie und die Methoden der wissenschaftlichen Hermeneutik. Sie ist ebenfalls multiperspektivisch angelegt und damit hervorragend geeignet, den in heterogenen Gesellschaften und im

Kulturvergleich zu beobachtenden „absoluten Polytheismus“ der Wertsphären⁵⁸ analytisch aufzuschlüsseln. Dabei wird ein Grundzug der wissenschaftlichen Hermeneutik erkennbar: das Denken im „kategorischen Konjunktiv“.⁵⁹ Es ist ein Denken, in dem Möglichkeitsszenarien entworfen, nebeneinandergehalten und systematisch verglichen werden. Es begleitet – methodisch kontrolliert – sowohl das Beobachten und Deuten von Selbstdeutungen und Selbstdeutungskonkurrenzen im interkulturellen Austausch als auch die im interdisziplinären ‚Gespräch‘ entstehenden Interpretationen.

Durch diese Multiperspektivik der Hermeneutik lässt sich zwar nicht die Welt versöhnen, wohl aber lassen sich konkurrierende Deutungen aushalten und produktiv nutzen.

Literatur

- Aoki, Tamotsu: ‚Zur Übersetzbarkeit von Kultur‘, in: Matthes, Joachim (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen 1992, S. 49–67.
- Augustinus: ‚Confessiones‘. Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Elfte Buch. Zwanzigstes Kapitel. Passau 1960 [379–401].
- Bachhiesl, Christian / Bachhiesl, Sonja Maria / Köchel, Stefan: Schuld. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein Konstitutivum des Menschseins. Weilerswist 2020.
- Benjamin, Walter: ‚Die Aufgabe des Übersetzers‘, in: derselbe: *Gesammelte Schriften Bd. IV/1*. Frankfurt/M. 1972, S. 9–21.
- Berger, Peter L. / Huntington, Samuel (Hg.): *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. New York 2002.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/M. 1966/1970.
- Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M. 1979.
- Elias, Norbert: *Was ist Soziologie?* Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt/M. 2006 [1970].
- Elias, Norbert / Scotson, John L.: *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/M. 2002.
- Hahn, Alois: ‚Konsensfiktionen in Kleingruppen, dargestellt am Beispiel junger Ehen‘, in: Neidhardt, Friedhelm (Hg.): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*. Opladen 1983, S. 212–232.
- Hahn, Alois: ‚Die soziale Konstruktion des Fremden‘, in: Sprondel, Walter (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann*. Frankfurt/M. 1994, S. 140–166.
- Herodot: *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe, übersetzt von A. Horneffer, Stuttgart 1955.
- Kant, Immanuel: ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘, in: derselbe: *Werke in zehn Bänden, Bd. 9*, hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1971, S. 31–50.

58 Vgl. Weber 1973b, S. 271 ff.

59 Plessner 1983.

- Kellner, Hansfried / Soeffner, Hans-Georg: ‚Cultural Globalization in Germany‘, in: Berger, Peter L. / Huntington, Samuel (Hg.): *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. New York 2002, S. 119–145.
- Kelsen, Hans: Was ist Gerechtigkeit? Wien 1953.
- Kelsen, Hans: Vom Wesen und Wert der Demokratie. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19534, Ditzingen 2018 [1929].
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 1979.
- Matthes, Joachim (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Soziale Welt, Sonderband 8*, Göttingen 1992.
- Matthes, Joachim: ‚The Operation called „Vergleichen“‘, in: Matthes, Joachim (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Soziale Welt, Sonderband 8*. Göttingen 1992, S. 75–99.
- Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/M. 2019 [1925].
- Moebius, Stephan / Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden 2006.
- Müller, Klaus E.: *Die Siedlungsgemeinschaft*, Göttingen 2010.
- Müller, Klaus E.: *Schuld und Sühne. Die Vorgeschichte des Erlösungsglaubens*, Berlin 2012.
- Nietzsche, Friedrich: ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘, in: derselbe: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Karl Schlechta. München 1980, Erster Band, S. 209–285.
- Plessner, Helmuth: ‚Grenzen der Gemeinschaft‘, in: derselbe: *Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften, Bd. V*. Frankfurt/M. 1981 [1924], S. 7–133.
- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation, Gesammelte Schriften, Bd. VI*, Frankfurt/M. 1982.
- Plessner, Helmuth: ‚Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft‘, in: derselbe: *Conditio humana. Gesammelte Schriften, Bd. VIII*. Frankfurt/M. 1983 [1968], S. 338–352.
- Radbruch, Gustav: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1954/1973.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge 1971.
- Renn, Joachim: ‚Vertiefte Differenz und die Erfahrung der Unübersetzbarkeit‘, in: derselbe: *Performative Kultur und multiple Differenzierung. Soziologische Übersetzungen I*. Bielefeld 2014, Kap. 2, III, S. 60–63.
- Robertson, Roland: ‚Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit‘, in: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M. 1998, S. 192–220.
- Rousseau, Jean-Jacques: ‚Du contrat social/vom Gesellschaftsvertrag‘, frz./dt., in: derselbe: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, hg. und übers. v. Hans Brockard, Stuttgart 1977.
- Schiller, Friedrich: ‚Die Jungfrau von Orleans‘, in: derselbe: *Werke. 2, Dramen II*. Frankfurt/M. 1966, Dritter Aufzug, vierter Auftritt.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, hg. v. Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, Berlin 2022.
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart ²1995 [1932].
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1996 [1932].

- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1996 [1932].
- Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, München 2010.
- Shimada, Shingo: ‚Kommentar des Übersetzers zu „Zur Übersetzbarkeit von Kultur“‘, in: Matthes, Joachim (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen 1992, S. 69–73.
- Simmel, Georg: ‚Das Ende des Streits‘, in: Rammstedt, Ottheim (Hg.): *Gesamtausgabe, Bd. 7, Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd. I*. Frankfurt/M. 1995, S. 333–343.
- Soeffner, Hans-Georg: ‚„Auf dem Rücken eines Tigers“‘. Über die Hoffnung, Kollektivrituale als Ordnungsmächte in interkulturellen Gesellschaften kultivieren zu können‘, in: derselbe: *Gesellschaft ohne Baldachin*. Weilerswist 2000, S. 256f.
- Soeffner, Hans-Georg: ‚Das ‚Ebenbild‘ in der Bilderwelt. Religiosität und die Religionen‘, in: derselbe: *Gesellschaft ohne Baldachin*. Weilerswist 2000, S. 97–123.
- Soeffner, Hans-Georg: ‚Fragiler Pluralismus‘, in: derselbe / Boldt, Thea (Hg.): *Fragiler Pluralismus*. Wiesbaden 2014, S. 207–224.
- Straub, Jürgen / Shimada, Shingo: ‚Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens‘, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 47, 1999/3, S. 449–477.
- Tenbruck, Friedrich: ‚Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?‘, in: Matthes, Joachim (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen 1992, S. 13–35.
- Terkessidis, Mark: Interkultur. Berlin 2010.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen ⁵1972.
- Weber, Max: ‚Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis‘, in: derselbe: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ⁴1973, S. 146–214.
- Weber, Max: ‚Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften‘, in: derselbe: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ⁴1973, S. 489–540.
- Whorf, Benjamin Lee: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Hamburg 2008.
- Yalman, Nur: A passage to Peace. Global Solutions from East and West. A Dialogue with Daisaku Ikeda, London 2008.
- Zanetti, Veronique: Spielarten des Kompromisses. Frankfurt/M. 2022.

Reconciliation as a Pluriversal Concept

Introduction

This chapter argues that reconciliation represents what I call a pluriversal concept. Based on Mignolo, pluriversality refers to the co-existence of parallel, entangled units of thought¹. In contrast to a universal understanding of concepts – and that of reconciliation in particular – I consider a concept as pluriversal if it reflects differing associated understandings, semantic fields, and behaviours that can vary depending on locality and time. Accordingly, what we could consider to constitute reconciliation can differ not only between nation-states or world regions, but also between two localities within the same country/region. Furthermore, the meaning of reconciliation in the same locality may have remained comparatively constant over long periods of time, or it may have changed significantly throughout history. In this sense, this chapter argues for a decolonial approach to researching reconciliation as a pluriversal concept which requires us to take into account the ways in which colonialism, military conquest and war, political oppression, economic exploitation and patriarchal domination have shaped its historical and present evolution.

This chapter presents my argument in three major parts. Firstly, it outlines the state of research on reconciliation with particular emphasis on the genesis of its understanding and use in war, conflict and peace studies. In so doing, it emerges that while it has long been recognized that reconciliation practices vary significantly across the world, such differentiations are yet to be understood and acknowledged conceptually. To speak to this gap, the second part of this chapter juxtaposes universal and pluriversal approaches to what constitutes a concept. It draws on the historical evolution of decolonial, i. e. global Southern epistemologies

1 For Mignolo, pluriversality refers to the parallel co-existence and often entanglement of differing cosmologies. As such, it “rejects universality understood as abstract universal grounded in mono-logic. A universal principle grounded in the idea of the diversal (or pluriversal) is not a contradiction in terms, but rather a displacement of *conceptual structures* [...] a world composed of multiple worlds.” Mignolo, 2011b, p. 234.

to explain how pluriversal concepts constitute a category in their own right. Thirdly, I will then illustrate how understanding reconciliation as a pluriversal concept can shape analysis by drawing on the example of Iraq. Tying these three parts together, the conclusion argues how reconciliation as a pluriversal concept does not represent a break with universalism that could not be bridged. Instead, researching reconciliation as a pluriversal concept invites us to acknowledge that our understanding of a concept reflects the ways in which, as researchers, we form part of differing epistemic communities whose dialogue, I suggest, can prove deeply fruitful for future research.

State of research: Reconciliation as a Global Phenomenon?

In societies which have lived through war and violent conflict, reconciliation in the broadest sense is often defined as a goal or a process whereby a perpetrator is expected to acknowledge their guilt and to ask survivors or the families of victims of violence for forgiveness. Reconciliation thus perceived is considered as achieved when forgiveness is granted in response.² As this section will show, however, while such an approach to defining reconciliation may hold true for some individuals and communities across the world, it is normative in that it ties reconciliation to a specific aim in a manner that may not be accepted or shared in other parts of the world.

As for its origins, we can distinguish three major strands of research on reconciliation: (1) practice-oriented research on reconciliation mainly stemming from peace and conflict research and peacemaking policy; (2) reconciliation research from the perspective of critical theory; and (3) empirical, often anthropological case studies of how reconciliation occurs mostly in societies and communities in the global South (i. e. without external involvement).

Historically, reconciliation in contexts of war and violent conflict represented a niche topic for research until the 1990s. In fact, reconciliation was neither practiced nor expected, for example, as a policy in Germany after the end of the Second World War between Holocaust survivors or their families and members of the Nazi-regime, or among its supporters and opponents among the wider population. Nor was reconciliation a matter of research or policy practice after other major wars – whether internationalized or intra-state wars, such as the US invasion in Vietnam (1954–1975). This lack of attention to reconciliation was not accidental. Until the end of the Cold War, it mirrored a state-centric understanding of war and violent conflict.³ While most wars were fought not within,

² Meierhenrich, 2008, p. 206ff.

³ Richmond, 2001, p. 318ff.

but between nation-states, most of these wars ended by military victory for one side and defeat of the other.⁴ When a peace agreement was achieved either through direct negotiation or third-party mediation between belligerents, it was concluded by heads of states. Reconciliation, in other words, was not perceived as matter of relevance in inter-state wars – neither at the top diplomatic level of government, nor for the populations concerned. During this period, the dominant concept of how to approach war through mediation and international diplomacy was that *conflict management*, i. e. the conviction that the nation-state order should be upheld by providing security.⁵

Practice-oriented reconciliation research only came to the fore when correlating with the breakdown of the Soviet Union in 1991, warfare changed. While inter-state wars occurred less frequently, the number of intra-state wars now rose significantly. The fact that war and violent conflict tore through societies within state borders challenged the realist order – and primacy – of nation-states. Under these circumstances, how could an end to violence – if not peace – be achieved if not between heads of states, and if peace agreements could be ratified, how could it be secured that these would last? In trying to answer these questions, academics-cum-practitioners such as Johan Galtung and Jean Paul Lederach devised the concepts of *conflict transformation/resolution* as a new approach to war and violent conflict in the 1980s and 1990s.⁶ In contrast to conflict management, conflict resolution is centered on populations in that it seeks to identify the structural causes of violence that underpin war and lead to the mobilization of fighters, as well as e. g. conflicting values between belligerents.

Conflict resolution adopts a constructivist rather than a realist perspective in that it seeks to understand how a given context – say, for example, unequal access to resources such as food, water or land and high value commodities (e. g. diamonds, oil, gold) or experiences of political discrimination – are perceived by different segments of a given society as well as among belligerents. In conflict resolution, the role of mediators becomes one of creating a space for dialogue with the eventual aim of negotiations and concessions that is ideally based on enhanced mutual understanding.⁷ To this end, conflict resolution does not only seek to engage belligerents, but also to bring together civil society representatives, leading political and religious personalities and selected population groups (e. g. women, youth) on all sides to voice their concerns and take part in different

4 Kreutz, 2010.

5 Richmond, 2001.

6 Conceptually, conflict transformation goes beyond conflict resolution in that it seeks to transcend previously imagined solutions. In situations of war and violent conflict, this can translate to seeking fundamental changes in political, social and economic systems to resolve root causes of inequality and violence and to initiate peaceful social change. Galtung, 1996.

7 Galtung 1996; Lederach, 1995.

formats for exchange, such as community dialogues.⁸ In this manner, conflict resolution hopes to achieve that negotiations and peace agreements are perceived to carry greater legitimacy among the wider population and to render the risks of relapse into violence less likely. In practice, peace negotiations remain biased towards Western agenda-setting and selection of participants while silencing the voices of process participants who come from a country at war – i. e. mostly from the global South.⁹

Nonetheless, this shift towards a more population-centered approach to conflict resolution helped reconciliation to rise to unprecedented prominence. Oftentimes, conflict resolution regards reconciliation as a necessity for individuals and communities to cope with extreme experiences of violence in war, such as mass killings, rape and sexual violence, torture, maiming, abductions or the forced recruitment of child soldiers.¹⁰ The Truth and Reconciliation Commission for South Africa, which was established from 1995 onwards to enable reconciliation among South Africans who had lived through apartheid, emerged as a model for formally institutionalized reconciliation.¹¹ In court proceedings organized at the national level and implemented locally, perpetrators confessed their guilt in hearings that were often held outside and open for every community member to attend. In return for confessing their involvement in atrocities and crime and accepting their guilt, perpetrators would obtain amnesties. In this process, it was assumed that involving the public could bring about socio-psychological healing not only among those survivors who were directly affected, but also among society as a whole. While the actual truth-finding in truth commissions takes place prior to hearings through investigations, it was widely assumed that the public character of confessions and survivor testimonies triggers a catharsis, which can make reconciliation possible.¹² Although this ‘model’ of reconciliation initially originated from Uganda (1994), the seeming success of the South African experience led to the creation of over 40 truth commissions in various parts of South America, Africa, Asia and the Pacific in the following two decades.¹³

Conversely, critical research on reconciliation has mostly focused on the adverse and/or unintended effects of reconciliation thus understood. Etymologically, the English term “re-”conciliation is fundamentally criticized for implying a *return* to a pre-war ideal, peaceful state of society. In reality, pre-war societal relations were often already characterized by political and military oppression,

8 Paffenholz 2014, p. 13ff.

9 Meininghaus 2021.

10 Fischer 2011; Keyes 2019.

11 Renner 2013.

12 Bar-Tal 2000; Hayner 1999; Kriesberg 2007.

13 Renner 2013.

stark inequality, racism, ethnic, religious or gender-based discrimination, or structural violence inherited from colonial rule and slavery with lasting effects on the present.¹⁴ Yet the dominance of international actors such as the OHCHR or international non-governmental organisations has led to a standardization of truth commissions and international tribunals that often regard grave human rights violations as the main – if not sole – criteria for crimes committed. This is problematic when, as a result of such standardized approaches, perpetrator and survivor narratives begin to appear similar across different contexts, thus no longer allowing for space to acknowledge and cope with the political reality of war, armed conflict and their root causes.¹⁵ This raises the question whether top-down reconciliation processes which fail to take these elements into account can in fact achieve reconciliation.

Standardized approaches have further been challenged by research showing that the supposed juxtaposition of “perpetrators” versus “victims/survivors” – thus the respective “other” – at times are not as clear cut. This can be the case when perpetrators also identify as victims, for example because they were themselves abducted as children and forced to commit violence against local populations. As shown for Sierra Leone, in recent wars, fighters also do not necessarily identify with only one specific armed group. Instead, their group affiliation and associated group identities can change due to a sheer struggle for survival, profiteering or opportunism. As a result, survivors at times still speak of perpetrators as “our brothers” if both used to live in the same communities, so that standardized approaches to reconciliation would not work.¹⁶ In addition, the actual impact of truth commissions has been subject to controversy and varies greatly depending on assessment criteria. Research on specific truth commissions has, however, shown severe risks such as the re-traumatisation of survivors, their fear of revenge, a lack of guarantees for the safety of participants, or a turning away from public processes due to boredom or lack of time.¹⁷ As demonstrated for Northern Ireland, conversations about possible reconciliation processes may in themselves represent a risk in that these can trigger or intensify renewed conflict.¹⁸

Pursuing a critical theory approach, agonistic and narrative approaches represent two major forms of theorizing reconciliation so far. Both seek to analyze the ways in which reconciliation processes are steeped in relations of power. Agonistic approaches, partly with reference to Chantal Mouffe, assume that antagonistic social relations, i. e. those characterized by open violence, can be

14 Little/Maddison 2017, p. 147f.; Verdeja 2017.

15 Chapman/Ball 2001; Renner 2013.

16 Millar 2012.

17 Buckley-Zistel 2005; Meierhenrich 2008; Millar 2012; Ross 2004; Vora/Vora 2004.

18 Little 2012.

transformed in such a way that non-violent conflict resolution becomes possible. The result are agonistic societal relationships which still reflect ongoing polarization and disagreement, but where these can be coped with in a constructive manner.¹⁹ In contrast, narrative approaches assume that suffering violence and trauma can have an isolating effect on victims (as well as perpetrators) so that individual and collective narratives of violence become a prerequisite for narratives of reconciliation.²⁰ Narrative research on reconciliation has demonstrated how often, states attempt to monopolise the right to delineate ‘legitimate’ from supposedly ‘illegitimate’ narratives of how individuals and communities have experienced war and violent conflict. In these cases, narrative reconciliation research analyses the ways in which official, state- or elite-led narratives have been forged:²¹ Who attempts to determine which social discourses and historical narratives are ‘permitted’, or at what point in the reconciliation process individuals ‘must’ grant reconciliation – and why and how do they do so?

Indeed, the phenomenon that reconciliation is sometimes deliberately rejected by political elites or among society at large has received significantly less attention. On the one hand, the governments of Mozambique and Cambodia refused introducing reconciliation measures on the grounds that these could allegedly enhance the risks of resurging violence – and thus also jeopardise the power of the new elites.²² In El Salvador, on the other hand, warring parties agreed on so-called reconciliation through the establishment of a truth commission. In this case, large parts of the population rejected the truth commission because it was seen as a pretext for granting perpetrators immunity. As pointed out by Estrada, El Salvador represents an insightful case as former combatants and survivors described how they had found an arrangement of “coexistence” – including offering neighbourly support to each other – whereas they associated reconciliation with negative connotations. For them, reconciliation represented not only a top-down government initiative which sought to enforce a “forgive and forget” approach, but also, they remained acutely aware of a lack of trust and open discussion of the past in local communities and society at large.²³

Looking beyond standardized processes of reconciliation, a third strand of reconciliation research focuses on local, endogenous understandings and practices of reconciliation, which reveal strongly heterogeneous approaches and concepts of reconciliation.²⁴ Primarily drawing on empirical, often anthropological research, this form of reconciliation research has remained com-

19 Little 2012; Maddison 2017; Verdeja 2017.

20 Humphrey 2002; Little 2012; Moon 2008.

21 Schaap 2005.

22 Hayner 1999.

23 Velásquez Estrada, 2015, p. 70ff.

24 Little 2012; Shaw et al. 2010.

paratively rare, although its origins date back to several decades before practice-oriented reconciliation research emerged. In contrast to Western(-imposed) jurisprudence, endogenous approaches to reconciliation have been found to focus less on the punishment of perpetrators (punitive justice) than on re-establishing social relations within communities concerned (restorative justice). Even though endogenous reconciliation processes may encompass punitive elements, they are primarily aimed at (re)establishing social “harmony,” as for example in the case of *kastom* as a form of local reconciliation in Bougainville.²⁵ Here, conflicting parties first need to agree to seek reconciliation, which is followed by a public exchange of gifts. The confession on the part of perpetrators is often repeated several times before perpetrators and survivors or their relatives can meet face to face and perpetrators admit their guilt, express remorse and receive forgiveness.²⁶ Endogenous forms of reconciliation often involve third parties as mediators, such as elders or priests. At times, holding joint ceremonies among the larger community, including rituals such as eating together, dancing, sharing stories about past conflicts and their resolution, or the symbolic breaking of spears represents a central part of such processes. Unlike truth commissions, endogenous reconciliation practices are usually also characterized by a spiritual aspect, such as appeals to spirits, ancestors or God.²⁷

Strikingly, the communal character of endogenous reconciliation processes shows strong similarities with research findings on local peacemaking in the Middle East, parts of Africa, and also former Soviet Union states. These include, with local variations, the telling of proverbs and jokes, singing, the forced adoption or suckling of babies by women of (formerly) hostile families, or the forced marriage of women.²⁸ However, although the rituals, public and communal character of these approaches strongly resemble reconciliation processes such as *kastom*, this research does not explicitly speak of “reconciliation”. Nevertheless, endogenous reconciliation and peacemaking processes have equally been criticized for their lack of impartiality and possible abuses of power by mediators, which can perpetuate social inequality depending on the status of perpetrators and victims/survivors alike (e.g. age, gender, ethnicity). These are further seen to violate human rights not only, but especially for girls and women.²⁹

Notably, this state of research leads to three main observations. Firstly, reconciliation in the shape of nation-wide, top-down and standardized processes originates from the Global North, and it was introduced to be applied in the

25 Boege 2019.

26 Howley 2002.

27 Boege 2019; Denison 2017; Howley 2002.

28 Abu-Nimer 1996; Garb 1966; Osamba 2001.

29 Boege 2019; Branch 2014.

Global South only in the 1990s. In other words, Global Northern societies and states have by and large not been subjected to reconciliation processes. Historically, this holds true for how e.g. by Spain, the United Kingdom, France, the Netherlands, Germany and Italy waged colonial wars, introduced slavery and sought to oppress independence movements between the conquest of the Americas in 1492 and well into the 20th century. It also applies to both World Wars, as well as later internationalized wars in which Global Northern states have participated as belligerents, such as the US invasion in Iraq in 2003. Secondly, the fact that awareness for reconciliation in global Northern practice-oriented research only emerged in the 1990s raises the question of how research can explain that reconciliation thus conceptualised does not appear to have been practiced as such in situations of war and violent conflict *within* the Global North. Thirdly, although we are yet to understand empirical case studies of reconciliation in global Southern societies in a more systematic and comprehensive manner, existing anthropological research indicates that local, endogenous reconciliation has often played a key role in local community relations in these regions for centuries. Thus, may reconciliation in contexts of war and violent conflict not be a global phenomenon after all? How can we conceptualise reconciliation while taking into account that its origins, understandings and practices may differ widely across different parts of the world? In so doing, how can we step back from a normative approach that prescribes what reconciliation *ought* to be – which, as we have seen, lies in the eye of the beholder – to acknowledge and understand the depth of epistemological and behavioural difference, past and present?

Universal Concepts and Western Epistemology

To answer these questions, I will first outline how we can approach understanding what constitutes a concept as such by contrasting how universalist and decolonial scholarship approach concepts and epistemology. Based on this discussion, I introduce the category of pluriversal concepts, which, as I propose, can encompass aspects of both. In so doing, I argue that researching reconciliation as a pluriversal concept enables us to overcome aforementioned normative constraints, to historicise its evolution and to account for epistemological and behavioural varieties of reconciliation also at the local level.

In the social sciences, concepts are regarded as mental constructs which, according to Mouton and Marais, comprise of connotations and denotations.³⁰ Connotations, according to them, refer to a mutually shared understanding of the meaning of a concept, which they assume to have a universal character:

30 Mouton & Marais 1996, p. 58ff.

although individual life experiences may shape different nuances, they argue, concepts – e. g. such as culture, or in our case reconciliation – are characterized by a shared essence of understanding. Denotations are “a set of phenomena, entities, events, characteristics, behaviours or processes which exist in reality,” which can be broken down into indicators.³¹ Concepts thus understood have long been regarded as necessary for academic elaboration and analysis, while “clear and inter-subjective definitions of concepts must be accepted by the whole scientific community.”³²

As such, concepts are a foundational category of epistemology as the theory of knowledge, which represents the most abstract form of seeking to grasp fundamental principles in human thought.³³ Concepts thus form a building block of academic theorizing, which describes how different concepts are functionally related. If concepts are widely considered to require being ‘universally’ recognized to qualify as ‘true’ concepts, Western-origin epistemology has similarly claimed that only knowledge deemed as such by the standards of Western epistemology qualifies as ‘true’ knowledge. Among the major strands of Western epistemology, rationalism (or: “traditional” epistemology) is dedicated to understanding the criteria through which true beliefs or types, sources and limitations of knowledge can be identified *a priori*.³⁴ For Plato, Descartes or Leibniz, it is based on thought experiments to determine through logical reasoning what qualifies as knowledge (as opposed to e. g. mere belief), which is the case when a proposition is known to be true and justified.³⁵ Since rationalist epistemology is not based on empirical observation, rationalists would consider the theory of knowledge it produces as universal.

In contrast, social epistemology has contested rationalist claims to universal epistemology since the 1960s. Social epistemology forms a sub-branch of a second major strand of Western epistemology, i. e. empirical/naturalist epistemology, which relies not only on reasoning, but which does draw on empirical evidence.³⁶ It analyses how societal influences (e. g. education) play a role in what beliefs we consider to be “valid” – hence as knowledge – or not. In response to social constructivism, which has rejected rationalist claims to the existence of universal “truths”³⁷, social epistemology argues that our perceptions of “truth” are shaped e. g. by the testimony of others.³⁸ As emphasised in Michel Foucault’s

31 Op. cit.

32 Sartori 1984.

33 Prinz 2002, p. 1 ff.

34 Markie 2017; Wrenn 2019.

35 Foley 1987; Steup 2020.

36 Rysiew 2020.

37 Berger/Luckmann 1966.

38 Collin 2019; Fuller 2012; Goldman 1986, 1999; Latour/Woolgar 1979; Turner 2019.

Archaeology of Knowledge, all knowledge – including that of scholars – is constituted by power and embedded in the social relations of which we all form part.³⁹ Knowledge hence cannot be ‘neutral’ in either the social or the natural sciences. Yet, the scope of social epistemology in the classical sense remains narrow: As emphasized by Goldman, ‘real’ social epistemology may or may not reject rationalist claims to universal truth, but it remains limited to how knowledge is passed on among individuals and under which conditions it can be considered as valid.⁴⁰ Social epistemology in this sense did not, however, question whether *concepts* in human thought are universal – unlike decolonial or Southern epistemologies.

Decolonial Approaches: Southern Epistemologies and Concepts without Equivalents

In the past two decades in particular, empirical evidence from different world regions has challenged the idea of a universality of both concepts and epistemology. While rationalist and social epistemology have long been mainly developed by scholars of the Global North, decolonial scholarship has criticized both strands as Eurocentric. Rejecting universalism, it has instead called for research into a pluriversality of epistemologies to identify and rectify the historical marginalization of epistemologies from the Global South, which it sees rooted in several centuries of colonialisation.⁴¹ Although Western thought pictured the world and the hermeneutics it used to understand it as a *universe*, it did so from the point of view of its own (i. e. mainly Christian) cosmology – thus ignoring that other civilisations have done the same. While claims to universality aim to eliminate difference, Mignolo speaks of pluriversality when such multiple cosmologies co-exist side by side, often interwoven with each other.⁴² Pluriversal epistemologies, then, refer to parallel epistemologies that are distinct in their genesis, albeit often entangled not least through colonial legacy.

Indeed, decolonial scholarship has highlighted how Western imperial expansionism was not limited to the military, political, and economic control of local populations and material resources in the colonies, but it extended into the human mind.⁴³ As A. Quijano showed for Latin America, Western epistemology achieved global hegemony through “coloniality”, which refers to those colonial structures of

39 Foucault 1980.

40 Goldman 2010.

41 Chakrabarty 2008; Guha 1997; Mignolo 2011a; Sousa Santos 2018; Spivak 1988.

42 Mignolo 2011b.

43 Fanon 2008.

power and knowledge production – past and present – which have reenforced the dominance of European and local elites as their allies (*seigniors*) that continue to persist long after the end of colonial rule.⁴⁴ For example, colonialism carried the hegemony of Northern epistemologies into the region by producing the ‘theory’ of alleged superior and inferior ‘races’ (‘White’, ‘Indian’, ‘Black’) to legitimise colonial rule, newly emerging hierarchies and social classes. In these new hierarchies, white colonialists saw themselves in positions of control, while indigenous Indian and Black populations were seen as inferior. As decreed in the Spanish Catholic church dispute of Valladolid in 1552, indigenous Indians who held religious beliefs – even if these were deemed ‘false’ by the Church, i. e. if they were not Christian – were considered to possess a soul and were thus regarded as human.⁴⁵ In contrast, for those for whom no religious beliefs were identified, as among Black populations in many regions of Africa, the dominant Church position until the 19th century was that these persons lacked a soul and were hence not considered as human – thus ‘justifying’ why they could be enslaved.⁴⁶

In line with this thinking, knowledge originating from outside of the Western realm and its alleged origins, i. e. Greek and Roman antiquity, was either considered as unworthy and inferior or systematically marginalized and eradicated. At its most extreme, the oppression of endogenous epistemologies occurred through epistemicides, i. e. the violent, targeted eradication of local knowledges through the destruction of libraries and the killing of whole population groups, e. g. of indigenous people in the ‘conquest’ of the Americas or women denounced as ‘witches’ in Europe.⁴⁷ Equally, coloniality has reproduced Global Northern gender norms and patriarchy across the Global South, which has silenced knowledges and experiences of global Southern women, such as Black women, in particular.⁴⁸ At the same time, not only colonial, but also internal oppression in the form of dictatorships has shaped what is formally recognized as valid and permissible knowledge in and of the global South.⁴⁹ It is this silencing of endogenous epistemologies, concepts, and practices of knowledge which research on Southern epistemologies seeks to overcome.⁵⁰

From a decolonial perspective, it further becomes clear that Western epistemology is implicitly underpinned by certain principles of thought that are *assumed* to constitute universal basics in concept formation and human thinking, such as the Cartesian dichotomies of the “body” vs. the “mind”, or “ratio” vs.

44 Quijano 2000.

45 Grosfoguel 2013, p. 83f.

46 Op. cit., p. 84.

47 Op. cit.

48 Harding 2017; Lugones 2007.

49 Sousa Santos 2018.

50 Mignolo 2012; Sousa Santos 2018.

“emotion”.⁵¹ In contrast, decolonial scholarship has further found that for a given concept in one community/society, no corresponding concept may exist in another. Alternatively, concepts labelled under the same term may have differing meanings in different parts of the world.

For example, de Sousa Santos highlights the concept of *corazonar*, i. e. *thinkingfeeling* or ‘the warming up of reason,’ as which indigenous peoples in the Andean region of Latin America understand specific forms of reason and emotion that they regard as inseparably linked.⁵² Western thought, in comparison, knows no equivalent to *corazonar*. Conversely, medical research on psychological trauma e. g. in Nepal has shown that the distinction between bodily symptoms and emotion, which Western-devised diagnostic questionnaires would suggest, proved of little meaning for survivors of war, who would distinguish between their heart-mind (*man*), brain-mind (*dimaag*), body and soul.⁵³ In a different field, the Ecuadorian *pacha mama* – a concept of seeing nature as a living being whose rights are actually anchored in the country’s constitution – is only known by a small minority of other peoples and communities in the world.⁵⁴ In contrast, concepts such as reconciliation are widely spread but, as we have seen, its origins, understandings and practices vary significantly across the world – and at times also even within one country.

***Ṣulḥ/muṣālaḥa* as a Middle Eastern Concept of Conflict Resolution and Reconciliation**

To illustrate this point, I draw on the example of conflict resolution and reconciliation (*ṣulḥ/muṣālaḥa*) in Iraq. On the one hand, *ṣulḥ/muṣālaḥa* as a concept combines both aspects – conflict resolution and reconciliation – and it is not a specifically Iraqi concept, but it is widely understood and practiced across the Middle East.⁵⁵ *Ṣulḥ/muṣālaḥa* represent societal processes to resolve conflict and facilitate reconciliation in which usually respected elders, e. g. heads of families, doctors, or tribal leaders act as mediators who gather evidence, negotiate, lead rituals that occur across different stages, and pronounce rulings. In complex cases, a group of mediators is formed.⁵⁶ While *ṣulḥ/muṣālaḥa* have emerged from pre-Islamic custom (*‘urf*) and Islamic law, it dates back to far before 700 A.C. The exact relationship between tribal and Islamic law varies between different

51 Grosfoguel 2013.

52 Sousa Santos 2018, p. 99ff.

53 Kohrt/Hruschka 2010.

54 Espinosa 2019.

55 Diab 2016.

56 Abu-Nimer 1996.

countries or localities to the present day.⁵⁷ Persons of religious authority trained in Islamic law may be but are not necessarily part of *ṣulḥ/muṣālaḥa* processes. *Ṣulḥ* in Islamic law courts often exists in parallel to customary/tribal *ṣulḥ* that is negotiated informally within local communities.⁵⁸

Scholarship on *ṣulḥ/muṣālaḥa* mostly focuses on different types of *ṣulḥ*, rituals surrounding its practice, and the question of how *ṣulḥ* differs from conflict resolution in a Western sense.⁵⁹ This is the case in several regards: in *ṣulḥ/muṣālaḥa*, conflict is not seen to occur between individuals as such, but between individuals who are part of their respective families or local communities. Both conflict resolution and reconciliation are hence a communal matter. *Ṣulḥ/muṣālaḥa* can take different shapes: Funk and Irani distinguish private and public *ṣulḥ*, which can entail dispute resolution between families or neighbourhoods (e. g. on questions of murder), but also peace processes to end larger-scale violent conflict.⁶⁰ *Ṣulḥ* is used by persons of different religions, such as Sunni and Shi'i Muslims, Christians, Druze and Jews, and of different ethnicities, such as Arab, Kurd and Berber communities.⁶¹ *Ṣulḥ* can lead to full reconciliation, or it can be declared to serve only temporary reconciliation.

While in Iraq as elsewhere in the Middle East, the state's judicial system is often regarded as weak or corrupt, *ṣulḥ/muṣālaḥa* processes are usually preferred⁶² – unlike in the West, where no comparable institutionalized social processes of conflict resolution and reconciliation appears to exist. Instead, such cases would be referred to courts in which, however, reconciliation plays no role. Unlike Western courts, *ṣulḥ/muṣālaḥa* processes follow no set dates, pre-determined or limited timeline, although they evolve through certain stages, which can last between days and several years. While the aim of Western jurisdiction is to pass a judgement that may or may not entail the punishment of one side and perhaps compensation of another, *ṣulḥ/muṣālaḥa* processes seek to avoid that any party involved would lose face. Instead, these aim to restore community relations through complex negotiations, invocations of honour, status and often the payment of compensations, which end on public gestures of reconciliation.⁶³ This said, mediators thus occupy powerful positions in their respective communities, which they can abuse to the detriment of one of the parties involved, although this is not always the case.⁶⁴

57 Diab 2016.

58 Al-Humaidhi 2015; Othman 2007.

59 Abu-Nimer 1996.

60 Irani/Funk 1998.

61 Abu-Nimer 1996.

62 Watkins/Hasan 2021.

63 Abu-Nimer 1996.

64 Watkins/Hasan 2021.

Interestingly, on the other hand, we find differences in the prevalence and preferences regarding *şulh/muşālaḥa* processes in different areas in Iraq: for example, Iraqis in Baghdad appear more willing to consult state courts over *şulh/muşālaḥa*. Although local conflict resolution and reconciliation processes are practiced in many parts of the wider governorate of Nineva in North-Western Iraq, these are less prevalent in Yazidi-dominated areas such as Sinjar – whose population suffered a genocide by Islamic State fighters in 2014. In comparison, *şulh/muşālaḥa* processes play a pivotal role in Sunni Arab tribal areas. In other words, both reconciliation as a concept and its present meaning differs significantly between different localities in Iraq. In cases such these, when also the state of research for other countries suggested significant heterogeneity, how can we still think of reconciliation as an overarching concept while also taking the insights of decolonial approaches into account?

Reconciliation as a Pluriversal Concept

As the state of research has shown, reconciliation as a concept does not lend itself to a single, standardized definition that could apply globally. Interestingly, not only decolonial scholarship, but also recent research in cognition, psychology and philosophy is rejecting the idea that concepts can be defined on the basis of clearly delineated indicators. Instead, concepts in the human mind can be described as what Prinz calls proxytypes.⁶⁵ Individuals experience certain phenomena through their minds or senses (i. e. perception), and over time, the mind stores representations of these phenomena, which it clusters around categories that are identified as similar. Since also social concepts are thus created through imagined or real experience, they cannot be abstract, but are anchored in the concrete context(s) in which we grow up, live and interact with others.⁶⁶

In this sense, I argue that reconciliation represents a pluriversal concept that is associated with differing understandings, semantic fields, and behaviours that can be regarded as a form of conflict transformation, but without prescribing a pre-defined process or outcome. As decolonial scholarship suggests, the ways in which reconciliation has been conceptualized will vary not only between different places, but also historically between different time periods – including under the influence of colonialism. Regarding reconciliation as a pluriversal concept allows research to avoid normative essentialization and to adopt a primarily emic, i. e. inside-out perspective on what constitutes reconciliation as a concept from the point of view of a given epistemic community. Pluriversality of reconciliation

65 Prinz 2002.

66 Op. cit., p. 149f.

does not, however, equal relativism – or the parallel existence of manifold independent, isolated concepts of reconciliation – but it assumes their entanglement; individuals from differing epistemic communities could still recognize that they engage with the same concept in their minds.

Western-centric approaches to reconciliation as we saw these reflected in practice-oriented reconciliation research are thus not invalid, but neither are they universal. Instead, they capture reconciliation as a concept for a specific epistemic community. This epistemic community does not coincide with certain countries or nation-state borders as it includes every individual anywhere who, through their lived experience or reading/abstract learning, has internalized this specific variant of the concept of reconciliation. This applies equally to reconciliation as a concept as it has emerged in different parts of the global South. Further, belonging to a certain epistemic community is not exclusive in that any individual can have internalized more than one concept of reconciliation, allowing them to switch between different epistemic communities and practices.

Building onto decolonial scholarship on Southern epistemologies, future research on reconciliation as a pluriversal concept could explore in depth in what ways colonialism, military conquest and war, political oppression, economic exploitation and patriarchal domination have shaped historical shifts in how reconciliation has been understood as a concept and practiced over time. As the state of research suggests, the comparative dearth of empirical case studies could further prove of great interest for research on reconciliation for the global North, the global South, and the interactions between both.

Bibliography

- Abu-Nimer, Mohammed: “Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities”, in: *The American Journal of Economics and Sociology* 1996/55(1): 35–52.
- Al-Humaidhi, Hamad: “Ṣulḥ: Arbitration in the Arab-Islamic World”, in: *Arab Law Quarterly* 2015/29(1), 92–99.
- Audi, Robert: Perception: “Sensory, Conceptual, and Cognitive Dimensions”, in: *Moral Perception*. Princeton 2013, 7–29.
- Bar-Tal, Daniel: “From Intractable Conflict through Conflict Resolution to Reconciliation: Psychological Analysis”, in: *Psychology* 2000/21(2): 351–65.
- Berger, Peter L, and Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*. London 1966.
- Boege, Volker: “Between Kastom, Church and Commercialisation: Reconciliations on Bougainville as a Form of ‘Transitional Justice’?”, in: Kent, Lia / Wallis, Joanne / Cronin, Claire (eds.): *Civil Society and Transitional Justice in Asia and the Pacific*. Acton 2019, 183–202.

- Branch, Adam: "The Violence of Peace: Ethnojustice in Northern Uganda", in: *Development and Change* 2014/45(3): 608–30.
- Buckley-Zistel, Susanne: "The Truth Heals? Gacaca Jurisdictions and the Consolidation of Peace in Rwanda", in: *Die Friedens-Warte* 2005/80(1): 113–29.
- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe*. Princeton 2008.
- Chapman, Audrey and Peter Ball: "The Truth of Truth Commissions: Comparative Lessons from Haiti, South Africa, and Guatemala", in: *Human Rights Quarterly* 2001/23(1): 1–43.
- Collin, Finn. 2019. "The Twin Roots and Branches of Social Epistemology", in: Fricker, Miranda / Henderson, David / Pedersen, Nikolaj J.L.L. (eds.): *The Routledge Handbook of Social Epistemology*. New York 2019, 21–30.
- Denison, Brandi: *The Limits of Reconciliation: Ute Land Religion, Hunting Rights, and the Smoking River Powwow*. Nebraska 2017.
- Diab, Rasha: *Shades of Şulḥ: The Rhetorics of Arab-Islamic Reconciliation*. Pittsburgh 2016.
- Espinosa, Cristina: "Interpretive Affinities: The Constitutionalization of Rights of Nature, Pacha Mama, in Ecuador", in: *Journal of Environmental Policy & Planning* 2019/21(5): 608–22.
- Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*. New York 2008.
- Fischer, Martina: "Transitional Justice and Reconciliation: Theory and Practice", in: Austin, Beatrix / Fischer, Martina / Giessmann, Hans J. (eds.): *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*. Opladen 2011, 405–30.
- Foley, Richard: *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, MA, 1987.
- Foucault, Michel: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972–1977* Michel Foucault. New York 1980.
- Fuller, Steve: "Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary", in: *Social Epistemology* 2012/26(3–4): 267–83.
- Galtung, Johan: *Peace by Peaceful Means*. London 1996.
- Garb, Paula: "Mediation in the Caucasus", in: Wolfe, Alvin W. / Yang, Honggan (eds.): *Anthropological Contributions to Conflict Resolution*. Athens, Georgia, 1966, 31–46.
- Genat, Mélisande: "Tribal Justice and State Law in Iraq", in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 2021/53: 215–60.
- Goldman, Alvin I.: "Why Social Epistemology Is Real Epistemology", in: Haddock, Adrian / Millar, Alan / Pritchard, Duncan (eds.): *Social Epistemology*. Oxford 2010, 1–15.
- Goldman, Alvin I.: "The Cognitive and Social Sides of Epistemology", in: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1986/2: 295–311.
- Goldman, Alvin I.: "Social Epistemology", in: *critica* 1999/ 31(93): 3–19.
- Grosfoguel, Ramón: "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century", in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 2013/11(1): 73–90.
- Guha, Ranajit: *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA, 1997.
- Harding, Sandra: "Latin American Decolonial Studies: Feminist Issues", in: *Feminist Studies* 2017/43(3): 624–36.
- Hayner, Priscilla B.: "In Pursuit of Justice and Reconciliation: Truth Telling", in: *Comparative Peace Processes in Latin America*, Washington D.C., Stanford 1999, 363–84.
- Howley, Pat: *Breaking Spears and Mending Hearts: Peacemakers and Restorative Justice in Bougainville*. London 2002.

- Humphrey, Michael: *The Politics of Atrocity and Reconciliation: From Terror to Trauma*. London, New York 2002.
- Keyes, Simon: *Mapping on Approaches to Reconciliation The Network for Religious and Traditional Peacemakers 2 Mapping on Approaches to Reconciliation*, 2019 <https://www.peacemakersnetwork.org/wp-content/uploads/2019/08/Mapping-on-Approaches-to-Reconciliation.pdf> (April 23, 2022).
- Kohrt, Brandon A. /Hruschka, Daniel J.: “Nepali Concepts of Psychological Trauma: The Role of Idioms of Distress, Ethnopsychology, and Ethnophysiology in Alleviating Suffering and Preventing Stigma”, in: *Culture, Medicine and Psychiatry* 2010/34(2): 1–28.
- Kreutz, Joakim: “How and When Armed Conflicts End: Introducing the UCDP Conflict Termination Dataset”, in: *Journal of Peace Research* 2010/47(2): 243–50.
- Kriesberg, Louis: “Reconciliation: Aspects, Growth, and Sequences”, in: *International Journal of Peace Studies* 2007/12(1): 1–21.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar: *Laboratory Life*. Princeton 1979.
- Lederach, John Paul: *Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse 1995.
- Little, Adrian: “Disjunctured Narratives: Rethinking Reconciliation and Conflict Transformation”, in: *International Political Science Review* 2012/33(1): 82–98.
- Little, Adrian / Maddison, Sarah: “Reconciliation, Transformation, Struggle”, in: *International Political Science Review* 2017/38(2): 145–54.
- Lugones, María: “Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System”, in: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 2007/22(1): 186–209.
- Maddison, Sarah: “Can We Reconcile? Understanding the Multi-Level Challenges of Conflict Transformation”, in: *International Political Science Review* 2017/38(2): 155–68.
- Markie, Peter J.: “Rationalism vs. Empiricism”, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017 <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/> (July 8, 2021).
- Meierhenrich, Jens: “Varieties of Reconciliation”, in: *Law & Social Inquiry* 2008/33(1): 195–231.
- Meininghaus, Esther: “In Theory. A New Local Turn for Track One Peace Process Research: Anthropological Approaches”, in: *Journal of Negotiation* 2021/37(3): 325–59.
- Mignolo, Walter: “Decolonizing Western Epistemology / Building Decolonial Epistemologies”, in: Isasi-Diaz, Ada Maria / Mendieta, Eduardo (eds.): *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy: Latina/o Theology and Philosophy*. New York 2011a, 17–42.
- Mignolo, Walter: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham 2011b.
- Mignolo, Walter: *Local Histories/Global Designs*. Princeton 2012.
- Millar, Gearoid: “‘Our Brothers Who Went to the Bush’: Post-Identity Conflict and the Experience of Reconciliation in Sierra Leone”, in: *Journal of Peace Research* 2012/49(5): 717–29.
- Moon, Claire: “Narrating the Present: Confessional and Testimonial Truth-Telling”, in: *Narrating Political Reconciliation: South Africa’s Truth and Reconciliation Commission*, Lanham 2008, 91–114.
- Mouton, Johann / Marais, H. C.: *Basic Concepts in the Methodology of the Social Sciences*. Pretoria 1996.

- Osamba, Joshua: "Peace Building and Transformation from Below: Indigenous Approaches to Conflict Resolution and Reconciliation among the Pastoral Societies in the Borderlands of Eastern Africa", in: *African Journal on Conflict Resolution* 2001/2(1): 22–28.
- Othman, Aida: "‘And Amicable Settlement Is Best’: Şulh and Dispute Resolution in Islamic Law", in: *Arab Law Quarterly* 2007/21(1): 64–90.
- Paffenholz, Thania: *Broadening Participation in Peace Processes. Dilemmas and Options for Mediators*, 2014, <http://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/07/MPS4-Broadening-participation-in-peace-processes-july-2014.pdf> (March 23, 2015).
- Prinz, Jesse J.: *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. Cambridge, MA, 2002.
- Quijano, Anibal: "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", in: *Nepantla: Views from South* 2000/1(3): 533–80.
- Renner, Judith: "The Proliferation of Reconciliation Practices and the Rise of a Global Reconciliation Coalition", in: *Discourse, Normative Change and the Quest for Reconciliation in Global Politics*, Manchester 2013.
- Richmond, Oliver P.: "A Genealogy of Peacemaking: The Creation and Re-Creation of Order", in: *Alternatives* 2001/26: 317–48.
- Ross, Amy: "Truth and Consequences in Guatemala", in: *GeoJournal* 2004/60(1): 73–79.
- Rysiew, Patrick: "Naturalism in Epistemology", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/> (July 8, 2021).
- Sartori, Giovanni: *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*. London 1984.
- Shaw, Rosalind / Waldorf, Lars / Hazan, Pierre: *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence*. Stanford 2010.
- Sousa Santos, Boaventura de: *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham 2018.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: "Can the Subaltern Speak?", in: Nelson, Cary / Grossberg, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke, New York, 1988, 66–111.
- Steup, Matthias: "Epistemology", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/> (July 11, 2021).
- Turner, Stephen: "The Philosophical Origins of Classical Sociology of Knowledge", in: Fricker, Miranda / Graham, Peter J. / Henderson, David / Pedersen, Nikola J.L.L. (eds.): *The Routledge Handbook of Social Epistemology*. New York 2019, 31–40.
- Velásquez Estrada / Ruth, Elizabeth: "Grassroots Peacemaking: The Paradox of Reconciliation in El Salvador", in: *Social Justice* 2015/41(3): 69–86.
- Verdeja, Ernesto: "Political Reconciliation in Postcolonial Settler Societies", in: *International Political Science Review* 2017/38(2): 227–41.
- Vora, Jay A. / Vora, Erika: "The Effectiveness of South Africa’s Truth and Reconciliation Commission: Perceptions of Xhosa, Afrikaner, and English South Africans", in: *Journal of Black Studies* 2004/34(3): 301–22.
- Watkins, Jessica / Hasan, Mustafa: "Post-ISIL Reconciliation in Iraq and the Local Anatomy of National Grievances: The Case of Yathrib", in: *Peacebuilding* 2022/10(3): 335–350.
- Wrenn, Chase: "The Naturalized Turn in Epistemology: Engineering for Truth-Seeking", in: Fricker, Miranda / Graham, Peter J. / Henderson, David / Pedersen, Nikola J.L.L. (eds.): *The Routledge Handbook of Social Epistemology*. New York 2019, 49–58.

***Grounded Theory* as a Methodology for Reconciliation Studies**

This paper proposes *grounded theory*, according to Anselm Strauss, as a methodology for researching ‘reconciliation’.¹ Understood as a research style, the approach meets the needs of transcultural and interdisciplinary research that explores issues that affect almost all human domains, including reconciliation. Grounded theory not only enables cultural comparison² of different ‘reconciliation’ cases, but also mitigates one of the basic problems of interdisciplinary collaboration pointed out by critics: when a topic is approached collaboratively, the quality of the research results in the respective disciplines often suffers.³

Since its development in the 1960s, grounded theory has been directed against the idea of science as an individual struggle.⁴ Strauss himself conducted research together with his students, doctoral students, and colleagues on an equal footing on specific topics, for example on the ‘social worlds’ of the hospital.⁵ Through the analysis of individual case studies and by contrasting the categories developed in

1 Hans-Georg Soeffner presented the further development of Strauss’s terminology in an essay, cf. Soeffner 1991, which is cited several times here and in the following. Anselm Strauss referred to this statement in a work that is still less widely received in Germany today, Strauss 1993, p. 1. At this point I would like to thank Bruno Hildenbrand for his comments on the preparation of this contribution and, last but not least, Hans-Georg Soeffner, who accompanied the development of the text with patience.

2 Cf. for a definition of “transculturality” the research of Jürgen Mittelstraß, for example for an overview: Mittelstraß 2005, pp. 18–23.

3 The goal of my paper is not to review in detail the confusing mass of publications on grounded theory, nor to make a strong case for the methodology as the *only* way in which collaborative research on reconciliation can work together. Constellation research, for example, is also a methodology that could hold together collaborative research in this area. (Cf. Muslow 2005 on this methodology). In this paper, I will simply argue, by recourse to my observations of interdisciplinary collaboration in the network at the Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, that this methodology is particularly well suited for collaboration when ‘reconciliation’ is being empirically researched.

4 Following this principle, sociologists continue to develop methods for group interpretation in 2022; they prove particularly productive, for example, in ‘group interpretation sessions’ in the field of video hermeneutics. Cf. Knoblauch 2022; Raab 2022.

5 Cf. Strauss; Fagerhaugh, Suczek, Wiener 1997.

each case, new theories on a social phenomenon are developed.⁶ Theory thus emerges from empiricism and is not intended to verify existing theories, philosophies or belief systems.⁷ Instead, new perspectives are always introduced into the research process. Strauss first wrote down the basics of the approach with his colleague Bernie Glaser in 1967 in *The Discovery of Grounded Theory*⁸, but it was further developed by him and his team members for over 30 years.⁹ The dialogue continues to this day.¹⁰

Strauss regularly invited his team of scholars to his home, and they interpreted their findings together. In addition to doctoral students, Howard Becker and sometimes Erving Goffmann were present.¹¹ One of his former colleagues and co-editor of this anthology, Hans-Georg Soeffner, told me the story of their joint interpretive (and piano) evenings – Strauss: classical, Howard Becker: jazz.¹² The essayistic style of this paper attempts to follow Soeffner’s interpretation of Strauss’ style, in which research practice and program combine to “puncture and ultimately destroy the fiction of what is considered scientifically assured (because scientifically linguistically encoded) through quasi-fictional writing.”¹³ *Grounded theory* is an interdisciplinary research strategy that is as interested in identifying a basic structure of individual, collective, or social processes – comparable to a concise musical ‘gestalt’ in a piece – as it is in the complexities and ambivalences of individual cases. These particularities are, in my opinion, analogous to the incomparable emotions, the nuances, moods and atmospheric elements that can only be heard and seen in *one* ‘piano recital’ and in the moment of specific performance. This is not to say that a researcher who has not observed a reconciliation process up close, i. e., has not been physically present, cannot explore it. What matters is whether the reconciliation process is stored in empirical data, i. e., handed down in observation protocols, video recordings, interviews with participants afterwards, diary entries, or other sources. At first glance, there are synergies here with the methods of historical scholarship due to

6 Young scientists are encouraged to make a new start with research. As an example of a recent theory development in this sense in Verbund, cf. Knoblauch; Löw 2020, p. 277.

7 An excellent overview of the development of grounded theory as a research style is provided by Isabel Steinhardt here: Steinhardt 2015, p. 29.

8 Strauss, Glaser 1967.

9 See, for example, Strauss, Anselm L. 1977; Strauss, Anselm L.; Glaser, Barney 1965, but also Strauss 1993.

10 Cf. as a recent work, in which the potentials of Grounded Theory are discussed, Ohlbrecht, Tiefel, Detka 2021; As a standard work, which discusses almost all conceivable aspects of Grounded Theory in detail: Bryant; Charmaz 2007.

11 He acknowledges over pages at his students who contributed to the creation of the volume. Cf. Strauss 1994, p. 22ff; Cf. Strauss 1993, p. xi.

12 This narrative is based on a conversation with Hans-Georg Soeffner on June 14, 2021.

13 Soeffner 1991, p. 2.

the need for sources that are repeatedly interpreted anew and in other historical contexts.¹⁴

In her systematic analysis,¹⁵ the researcher becomes a part of the ‘performance’, even from a distance. For she attempts to understand what, exactly, has taken place. She seeks out the great leading melody without having heard it beforehand, and in this process becomes herself a ‘co-composer’, as through analysis she becomes part of a *new* case. Finally, each case can only be reconstructed by the researcher. As Bruno Hillenbrand pointedly summarized it in his preface to the work “Basic of Social Research”:

Here two central moments of the artistic as well as the scientific process are expressed, which seem to be contradictory, but which, taken together, constitute the process of creating an artistic work as well as of producing a social scientific theory: on the one hand, the *unprejudiced* gaze (extreme in the case of newborns), on the other hand, the shaping of reality in the scientific or artistic examination of this reality.¹⁶

According to Strauss, a researcher co-creates ‘reality’ through his perspective, and he also contributes his perspective. This can be shaped by a certain conviction of the researcher, by a basic moral stance, as well as by his affiliation to a school of thought that already offers certain perspectives to which one can attach oneself. These affiliations, according to Strauss, can themselves be conceived as ‘data’ because they have in turn been shaped from interaction with other researchers and in particular locations – such as the ‘Chicago School’ in Chicago – and could be explained by certain social constellations that result from the fabric of the ‘social worlds’ in which he moves.¹⁷ According to Strauss, there is no neutral location of a researcher; this location has to be determined and co-reflected before the investigation. This self-reflection already had a longer tradition in the ‘Chicago School’.¹⁸ The demand for self-reflection and determination of one’s own location is especially relevant and topical for research areas such as ‘reconciliation research’ because the term ‘reconciliation’ originates from Christianity and ‘reconciliation’ was also practiced in the past as a missionary activity, as if it could be imposed on others. However, self-reflection in reconciliation research also becomes relevant independently, for example, when white,

14 Bergmann 2002.

15 There is a wealth of literature here on the exact process of coding. A still current text is the following, which also contains a number of definitions of the individual elements, as well as pointing out contradictions found in the original contributions of Strauss and Corbin: Boehm, A. 1994.

16 Hildenbrand 1994, p. 13.

17 Cf. Bryant; Charmaz, 2007, p. 34f.

18 Cf. as an example of an older study that originated in the context of the Chicago School and in which researchers reflected on their own viewpoints: Whyte 1943, p. 298 ff.

Western scholars conduct research in Arab societies, or in current debates about the legitimacy of perspectives of Jewish historiography by non-Jews.¹⁹

The scientific-theoretical approach, according to Anselm Strauss, which I follow here, means transferred to reconciliation research: Whoever understands ‘reconciliation’ as a process cannot gain any conclusive certainties. Nevertheless, the means by which certain certainties, opinions, or definitions of conflict solutions are produced, maintained, or changed in social interactions between people can be analyzed within specific contexts and reconciliation processes. Thus, it is *not a* matter of placing, say, the definition of the term in the old Brockhaus at the beginning²⁰ and examining, on the basis of several case analyses, whether this definition could prove to be suitable – especially since it remains completely unclear how the ‘reconciled’ state is achieved. A theory of reconciliation can only be a ‘theory in motion’ if it is developed at the end of an empirical process of joint interdisciplinary research. That is to say, reconciliation theory is not a theory that must constantly confirm itself in order to exist, it is not uncorrectable and dogmatic, but rather, it aims at openness to results. According to Esther Meininghaus, the question “What is reconciliation?” must be asked again and again.²¹ What is the ‘more’ of peace, compared to the ‘absence of war’ (Johann Galtung)? This is a central question of peace and conflict research in its entirety, as Baumann put it.²² But the historical genesis of terms such as ‘conflict management,’ ‘conflict resolution,’ or ‘conflict transformation’ also testifies to the fact that it is only through the analysis of individual cases that it can become apparent that overcoming conflict is as multifaceted as conflict itself. The institutional conditions for transforming conflict into a peaceful state can be just as crucial as factors at the individual level.²³

In the 20th century, the concept of reconciliation lost its analytical power because reconciliation was taken for a universal category and the use of the term was inflationary.²⁴ The term was used unsystematically and non-specifically for efforts to overcome interstate enmities and intra-societal conflicts²⁵, but also for processes of developing mutual understanding between diverse groups, i.e. genders and religions. Thus, if one understands ‘reconciliation’ as a human phenomenon, there will not be one reconciliation, but rather ‘reconciliations’

19 Cf. Lehmann 2022, also Volkov 20022.

20 “Reconciliation means the sincere and heartfelt establishment of peace and friendship between people who have fallen into discord and pernicious strife, and presupposes the mutual forgiveness of the wrongs that may have been done to each other beforehand” Brockhaus, 1841, p. 597.

21 Cf. Meininghaus 2022.

22 Cf. Baumann 2018, p. 72.

23 Cf. Meininghaus 2022.

24 Cf. Eggenesperger 1991, p. 7.

25 Cf. arrow 2021, pp. 9–10.

that depend on the culturally specific features of each case. Through ever new analyses of case studies, a theory of reconciliation can be expanded and updated. According to Bruno Hildenbrand, a “case” is “an autonomous unit of action that has a history.”²⁶ Grounded theory can be used in reconciliation research to compare cases as diverse as Franco-German reconciliation efforts with, for example, the Peace of Westphalia or the Nicias Peace amid the stalemate in the Peloponnesian War (431–404 BC).²⁷ First, the individual cases are examined inductively. For this, the subject-specific methods do not have to be abandoned in favor of the common methodology. Grounded theory rather acts as a common umbrella. Interviews for data collection are possible in a case analysis, as is archival research. Evaluation can also be done in different ways. Only in a second step and in a network does theory building take place.

Together, in dialogue, and by way of abstraction. For example, can parallel patterns be described through comparison or deep structures (Noam Chomsky)²⁸ be identified? This theoretical model would again be extended or modified accordingly through the inductive investigation of further cases. The goal of the research would then not be to come to an ‘end’, but to constantly develop the theory further.

According to Soeffner, three key terms can help to develop a new theory from the inductive analysis of different case studies via the development of core categories²⁹: *social worlds*, *arena* and *trajectory*.³⁰ These terms are suitable for evaluating the data collected from different reconciliation researchers. In doing so, it would be possible, at the abstract level, to relate, for example, the analysis of monuments erected in the context of post-war reconciliation efforts to other data, such as diaries or transcripts of truth commission negotiations in South Africa or audio recordings of radio reconciliation projects in Colombia.³¹

‘Social worlds’ and their structures of meaning emerge from people’s attempts “to coordinate their respective perspectives and to act collectively.”³² Already in Strauss’ work “Mirrors and Masks” it becomes clear how this is to be understood.

26 Hildenbrand 1994, p. 11.

27 For more in-depth information on the history of Franco-German understanding after 1945, cf. e. g. Colin et al 2015 or Colin et al 2018 and on the Peace of Westphalia process the extensive publications and source materials of the Center for Historical Peace Research (ZhF in Bonn), for example the *Acta Pacis Westphalicae*, available at: <https://apw.digitale-sammlungen.de/>; as well as Rohrschneider 2007; on Nikiasfrieden cf. in depth Unfricht 2021. Cf. on this the contributions in the present volume: Schmitz 2023, pp. 65-96; Geiss / Rohrschneider 2023, pp. 175-206.

28 Cf. On the concept of “deep structure,” Chomsky 1957.

29 Cf. on the procedures in particular Strauss; Corbin 1996, pp. 43–148, but also the further developments of these variants here: Bryant 2019, pp. 32 ff.

30 Soeffner 1991.

31 Cf. Barrera 2017.

32 Soeffner 1991, p. 6.

According to Strauss, people's identities emerge only from their interactions with others. This is where their "mirrors" and "masks" come into being.³³ The interaction, which is the condition for the production of meaning, depends in turn on the social, cultural and political context. According to Adele Clarke, social worlds are: "groups with shared commitments to certain activities, sharing resources of many kinds to achieve their goals, and building shared ideologies about how to go about their business."³⁴

The reconstruction of 'social worlds' also plays a role in reconciliation contexts. As an example: In the GDR, letter writing was used by some groups to express their own political opinions and to voice protest.³⁵ It was a form of protest that was recognized in this specific social world by people who wanted to find ways to communicate with each other even in the situation of political oppression. When the Wall came down, East Germans encountered other forms of participation that had previously been denied to them, and the instrument of letter writing lost its relevance. In this way, for example, Wolfgang Kil-whom I interviewed for a study on the 'Unreconciled Center of Berlin' in relation to the demolition of the Palace of the Republic-had applied a completely different political logic of participation and had written many letters of protest against the demolition of the Palace to members of the Bundestag. Some of these letters were not understood by those centrally responsible. This case illustrates not only how important a common language and symbolic logic is for mutual understanding, but also that certain patterns of action in specific contexts must first be analyzed in order to better understand a case. Of course, an individual belongs to several 'social worlds' and their respective logics. The 'social world' of the hospital, for example, in which a physician moves, is quite different from when he goes to a citizens' office as an applicant, for example. As Strauss put it, "[...] we all have multiple memberships. Since memberships can vary in intensity of commitment from very intense (virtually total absorption) to very peripheral (barely involved), in many social worlds there is a core of highly involved people but also marginal participants."³⁶

With grounded theory, ideal types could be developed from the inductive analysis of the social worlds of the actors involved – also from the analysis of their language – which make these relationships understandable without reducing complexity. The point is to develop categories from the specifics of the case, which in turn can be related to categories of other cases. If, for example, in a

33 Strauss 1968.

34 Clarke 1991, p. 131.

35 I argue this thesis on the basis of several interviews I conducted as part of a research project on the topic at the University of Bonn. See also my article in the present volume, in which I summarize the results.

36 Strauss 1993, p. 213.

reconciliation process the category ‘time’ has been identified as a factor in the success of reconciliation through interviews, it could be examined whether this also emerged from the inductive analysis of other cases. Thus, it could be found that timing is crucial for the start of a reconciliation process.

For the formation of categories, the language of the case must be understood. Winnfried Schmitz’s analysis of the concepts of reconciliation in ancient Greece makes clear how important it is to first understand how certain terms that appear in discourses are concretely utilized and what they say about the ‘social worlds’ of the individuals who use them.³⁷ In his paper, he asks to what extent ancient thinkers reflected on whether peace (*eirénē*) is different from reconciliation (*syn- or diallagē*).³⁸ In doing so, he focuses “reconciliation” in the specific context of ancient blood vengeance, a ritualized practice that existed in the Balkans until the 20th century. It can be considered a “restoration of a personal relationship shattered by guilt through forgiveness.”³⁹ Schmitz explains with reference to ancient sources that the Greek word *aidesis* means ‘forgiveness’, the verb *aidesthai* can be translated as ‘to feel ashamed’ or ‘to be ashamed’, but also ‘to have respect’ and in legal language ‘to reconcile’, ‘to grant forgiveness’.⁴⁰ Based on the meanings within the specific historical context, he demonstrates that concepts such as ‘admission of guilt’ and ‘cultures of memory’ played a role in reconciliation in antiquity. In the second step and after the detailed analysis, Schmitz, following the ‘contrasting’ procedure of grounded theory, attempts to interpret these concepts in a different and comparative context. To do so, he draws on Wüstenberg’s concept of manifestations of political reconciliation and his “options for a transformation.”⁴¹ Schmitz proceeds inductively by analyzing the ‘social realities’ of the Athenians, placing a specific focus on their language and action practices in the context of the “blood feud” in which the respective actors moved.

Rohrschneider’s examination of the negotiation processes for the Peace of Westphalia also shows the importance of the analysis of the ‘social worlds’ of the actors involved. According to Rohrschneider, the very character of this peace treaty, which was geared toward permanence and (Christian) universality, makes it clear that the actors were after all concerned with more than an urgently needed

37 Schmitz 2023, p. 65–96.

38 Schmitz 2023, p. 66.

39 Schmitz does not use the terms ‘Sin’ and ‘repentance’ in the context of his reconciliation studies. These terms are strongly Christian. Within the ancient Greeks, after all, he is dealing with a pre-Christian society. Cf. Schmitz 2023, p. 67.

40 Cf. Schmitz 2023, *ibid.*

41 Schmitz refers to Ralf Karoul’s Wüstenberg’s study on “Traditional Justice” and the volume by Wüstenberg and Michael Bongardt: Bongardt, M. / Wüstenberg, R. K. (eds.): *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. The heavy legacy of states of injustice (Kontexte. New contributions to historical and systematic theology 40)*. Göttingen 2010, pp. 29–53. Cf. Schmitz 2023, p. 66.

short-term respite. After long years of bitter political, military, and confessional conflicts, Europe was not only to be pacified as quickly as possible, but the hope of true and sincere friendship was also expressed (*vera et sincera amicitia*).⁴² They also demonstrate in this context: This close connection between *pax* and *amicitia* was by no means an invention of the Peace of Westphalia. The ideas associated with it go back to ancient and medieval thought and were traditionally closely related to another guiding concept: justice (*iustitia*).⁴³

These processes find their expression in arenas – the second key concept according to Anselm Strauss – in which it becomes apparent what the participants in a conflict consider relevant, worthy of dispute and decision. “Of course, there are smaller and larger arenas, family or group performances, provincial stages and central playhouses, ball fields and central stadiums, local broadcasting stations or national and worldwide stagings,” Soeffner explains in reference to this term:

However, they are all characterized, on the one hand, by cross-sectoral problem situations, struggles for power, position and status, differences of opinion and/or belief, task diffusion, etc., on the other hand, by the ways of fighting ‘permitted’ and ‘tested’ in arenas: by tactics, maneuvering, deceiving, persuading, attacking and defending in the service of an expected, expectable or hoped-for victory, the associated defeat of the opponent(s). Or else an ‘honorable’ draw.⁴⁴

The concept of the arena in Anselm Strauss is thus comparable to that of the “public sphere” as a “space of appearance” in Hannah Arendt⁴⁵: it is about the ‘appearance’ of individuals, but in Strauss’s case explicitly in both public and private space. A process of reconciliation is also a “collective performance” that needs to be examined in all its dimensions: interviews with witnesses of reconciliation processes in South Africa after the end of apartheid, for example, show that perpetrators also colluded to develop narratives that would ultimately bring them forgiveness for their deeds.⁴⁶ With interviews, the respective ‘arenas’ of the perpetrators could be located and further investigated: How did this happen? What really happened here?

In Hüseyin Çiçek research on the religion-based reconciliation processes of diaspora societies in Germany, a close analysis of mediation and reconciliation activities of Sunnis and Alevis from Turkey in Germany could help to investigate reconciliation. The meeting places of such reconciliation activities would be the

42 Cf. Geiss / Rohrschneider 2023, in this volume, p. 178.

43 Ibid.

44 Soeffner 1991, p. 9.

45 Cf. Arendt 2016, p. 251.

46 I take this information from my notes from a conversation with Joseph Diescho on 26.07. 2022, a former speechwriter for Nelson Mandela, who is also preparing a project in Namibia as part of the reconciliation project in Bonn.

respective ‘arenas’. Before they can be studied, they would first have to be located: What reconciliation activities take place where? Who initiated them, why, and when? What ‘preconditions’ for reconciliation are expressed? Is there talk of reconciliations rather of mutual recognition?⁴⁷ Through the concept of ‘social worlds’, the conditions for ‘arenas’ are also included. In relation to the study of diaspora cultures, for example, when considering certain formats such as journals, one would also have to ask where the financial resources for the publications come from.

Michael Schulz explores the thinking of the Dominican and bishop Bartolomé de Las Casas in the 16th century from a philosophical perspective. He notes that while Las Casas developed a utopia of reconciliation in the 16th century, he did so deliberately without mentioning the term. Reconciliation becomes an “un-word” according to Schulz. Considering the historical contextual conditions, he examines the emergence of liberation theology in Peru as a theology of liberation from social injustice, but not as a theology of reconciliation. Discussions of Las Casas’ writings become an arena through which the contexts of theology also become visible. This theology also concerns Las Casas’ struggle for the recognition of indigenous peoples by the Spanish in the hope of an Ibero-American commonwealth of reconciled cultural diversity.⁴⁸

The third key term is ‘trajectory’. This term refers to temporal boundedness: the trajectory of a case and the temporal breakdown. A reconciliation process would have to be broken down into a ‘sequential order’, asking: who was involved, *when*, and why? Different ‘arenas,’ i.e. the diaries of those involved in the reconciliation process, record of future joint cooperation that emerged in reconciliation processes, observation of official and unofficial negotiations, can be used to understand the ‘trajectories’. Landa’s contribution, for example, examines whether conceptions of reconciliation ideas on the part of the conquered and the conquerors become visible in the surviving reactions of the different population groups of Eurasia to the *Chinggisid* conquest. Over the course of its rule, the Chinggisid dynasty made such an extreme impression on the conquered cultures that it went from being something completely ‘foreign’ to being a legitimate part of the historical-political horizon of Eurasian history. Only a close look at the points in time and the concrete participants provides insight into why this happened in this way. Landa explains, for example, that in China the transition after conquests was in many cases perceived less as a break than as a transformation of established administrative structures and networks. If one looks at the personalities of subsequent rulers and rulers at a distance in time, one recognizes that they either had a direct connection with the Chinggisid

47 Cf. e.g. the research questions of Cicek 2023, in this volume, pp. 287–308.

48 Cf. Schulz 2023, in this volume, pp. 97–124.

period of rule or subsequently legitimized themselves with the Chinggisid heritage, especially by marrying a Chinggisid woman.⁴⁹ In order to investigate whether “ideas of reconciliation” existed and were reflected here, sources will have to report on the processes that emerged during this period. In particular, the perspective of those affected would have to be considered, as Landa’s contribution makes clear. He explains that the history of the nomadic peoples of the pre-modern period, with few exceptions, was not written down by them, but this task was left to the sedentary neighboring cultures.⁵⁰

In her research, Birgit Ulrike Münch focuses on the engagement of European museums regarding the acquisition and interpretation of exhibits from the colonial past. Museums such as the Amsterdam Museum and the *Mauritshuis* in The Hague confronted their colonial past in 2019. What is interesting, among other things in terms of chronological order, is that the Amsterdam Museum started it all and the *Mauritshuis*, when it learned about it, followed suit.⁵¹ Whether and how the term ‘reconciliation’ played a role here, or other terms related to the field of conflict transformation, would need to be explored. The Amsterdam Museum made the decision in 2019 to condemn the term Golden Age from the museum. The term does not do justice to those who were exploited. Museum spokespeople said the term would be avoided in future exhibitions. Dealing with the Dutch colonial period has become a hotly contested issue there, for example, the question of the relevance of statues embodying ‘Golden Ages’ heroes or renaming streets. According to Münch, the *Mauritshuis* in Den Hague then also decided to take action in this direction and remove a bust of its namesake, Johann Moritz von Nassau-Siegen, from the museum’s foyer. This decision was followed by heated debates and finally a compromise to reconcile the parties: The statue was moved to another room and the context of the discussion was proposed in an exhibition as a means of dialogue or ‘reconciliation’ of the current discussion. This dialogue brought, above all, a broadening of perspective, which, according to Münch, could be a condition for reconciliation, as she deduced from the analysis of the discourses. The story of Maurits, for example, was addressed by replicating the building through sugar cubes. The sugar cubes symbolized the connection between exploitation, sugar trade, and slavery in one object. Münch identified similar artistic representations, which were intended to be more multi-perspective, in Amsterdam. Here, the colonial legacy was artistically revised by portraying well-known contemporary personalities of color dressed in 17th-century clothing in prominent locations in Amsterdam. Thus, group portraits were scrutinized that, like Rembrandt’s *Night*

49 Cf. Landa 2023, in this volume, pp. 207–238, p. 226.

50 Cf. Landa 2023, in this volume, pp. 207–238.

51 Cf. Münch 2021.

Watch, depicted exclusively white and male protagonists. A close analysis of the works could arguably help to first make visible these claims of contemporary reception and be further explored as a ‘trajectory’ in a larger context. Why did it come about in 2019–2020 in particular? What is also the role of contemporary exhibitions such as “The New Masters,” where old paintings such as Rogier van der Weyden’s, *The Lamentation of Christ*, c. 1460–1464, are reinterpreted, like Carla van de Puttelaar’s painting, or even reinterpreted and diversely reconfigured? This will initiate debates about a past that can itself no longer be changed.⁵²

Reconciliation research should also deal with irreconcilability. After all, it would be conceivable that ‘reconciliation’ in reconciliation processes is in itself only a utopian wish or a basic human emotional need that is never fulfilled because new enmities always arise as others are overcome.⁵³ Nevertheless, the belief in reconciliation could be a necessary utopian wish or political force insofar as it influences human behavior. The hope of many reconciliation researchers is that through research, a contribution can be made to reconciliation. A major gap in research is the claim to first examine the self-image of the participants and their language.⁵⁴ At the end of empirical investigation of as many cases as possible – from ancient times to reconciliation processes in Latin America, South Africa to the present in Namibia or Iraq, Mali and South Sudan⁵⁵ a new ‘theory of reconciliation’ could be developed in comparison, which would also help practitioners. Policymakers, for example, could draw on this research. After all, a better understanding of reconciliation processes requires the development of a ‘common language’ that can be used by participants in reconciliation and peace processes. Conversely, how could development aid organizations proceed to mediate in war situations if they do not know the language of the cases at hand? Here, “language” should be understood not only as conceptual language, but should precisely also be understood as an instrument of understanding which depends on distinct social worlds. Thus, at some point, those involved in the war in Ukraine will have to ask themselves how peace can be achieved after the end of the war between Ukraine and Russia, and perhaps some form of reconciled interaction will emerge on an individual level.⁵⁶ Nevertheless, reconciliation research as such should not be conducted in order to initiate practical reconciliation processes or to influence their course. Rather, it is initially a matter of observing and analyzing reconciliation processes from an analytical distance. Anselm Strauss’ approach is also committed to the scientific-

52 Cf. Puttelaar 2021.

53 Zimmermann 2022.

54 Meininghaus 2022.

55 Research on the latter three is conducted by Esther Meininghaus at the Bonn International Center for Conflict Studies.

56 Cf. Hornidge 2022.

theoretical tradition of “objectivity”⁵⁷, which has distinguished ‘philosophy’ and ‘life’ since Hegel, has separated the spheres of meaning of ‘everyday life’ and ‘science’ since Schütz, and is reflected in Karl Marx’s determination of the special position of scientific practice in the overall sphere of social work as well as in Popper’s analysis of the functions of ‘everyday understanding’ and ‘science’.⁵⁸

When research serves political interests – no matter how honorable these appear from the respective perspective – dilemmas arise, as I will outline using the example of Eberhard Hilscher in the GDR. As a young writer, in 1951 and against the background of the Cold War, he turned to none other than Albert Einstein to describe his thoughts on this dilemma: “It is difficult for a young person to arrive at a coherent worldview in these turbulent times, doubly difficult if he lives in the part of our German fatherland that is intellectually, politically, and economically dominated by the Soviets,” and asked Einstein: “In the final analysis, is not science, precisely as science, forced to assume a cause of causes, a transcendent power that created matter and imparted to it the drive to develop? What do you think?”⁵⁹ Albert Einstein answered: “It seems to me that one cannot come to a most reasonable view of things from above down, but only from below up. By ‘below’ [sic] I understand the immediate experience, by ‘above’ all-embracing hypotheses, from which the propositions are won purely deductively” and added: “In other words: the concepts nearest to the experience come first and form the basis to more general and more comprehensive concepts. These latter, however, should nevertheless only be formed if they are suitable for unifying our knowledge. From this point of view, concepts such as God and act of creation seem to me to be empty and useless.”⁶⁰ Thus, empiricism is always right, as opposed to theory.⁶¹

57 Weber 1904, also: Weber 1919.

58 Cf. Soeffner 1989, p. 11.

59 Hilscher 1951.

60 Einstein 1952.

61 As Karl Popper put it with regard to Albert Einstein: “The main difference between Einstein and an amoeba is that Einstein is consciously bent on *eliminating errors*. He is trying to disprove his theories: he is *consciously critical* of them and therefore tries to *formulate* them as sharply as possible, not vaguely. In contrast, the amoeba cannot behave critically towards its experiences and hypotheses, because it cannot *imagine* its hypotheses: They are a part of it (only objective knowledge can be criticized; subjective knowledge only becomes so when it becomes objectified, and it does so when we *express it*, especially when we *write it down* or *print it*.)” Popper 1973, p. 37f.

Bibliography

- Acta Pacis Westphalicae, available at: <https://apw.digitale-sammlungen.de/>, last accessed 09.09.2022.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. Munich 2016.
- Baumann, Michael: *Zwischen Welten: Weder Krieg noch Frieden. Über den konstruktiven Umgang mit Gewaltphänomenen im Prozess der Konflikttransformation*. Berlin 2018.
- Barrera, Susana María Rico: *The House of Memories*, Goethe-Institut Colombia, November 2017, published here: <https://www.goethe.de/ins/co/de/kul/sup/cul/21105562.html>, last accessed 01.07.2022.
- Bergmann, Klaus: "Geschichte als Steinbruch", in: *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 2002/1, pp. 138-150.
- Boehm, Andreas: "Grounded Theory – wie aus Texten Modelle und Theorien gemacht werden", in: Boehm, Andreas / Mengel, Andreas / Muhr, Thomas (eds.): *Texte verstehen: Konzepte, Methoden, Werkzeuge*. Konstanz 1994, pp. 121-140.
- Bongardt, Michael / Wüstenberg, Ralf Karolus (eds.): "Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten", in: *Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie* 40. Göttingen 2010, pp. 29-53.
- Brockhaus, Friedrich Arnold: *Bilder-Conversations-Lexikon für das deutsche Volk. Ein Handbuch zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse und zur Unterhaltung, In vier Bänden, Vierter Band: S-Z, Mit 266 Abbildungen und 7 Landkarten*, Leipzig 1841, p. 597.
- Bryant, Antony / Charmaz, Kathy: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. London 2007.
- Bryant, Antony: *The Varieties of Grounded Theory*. London 2019.
- Chomsky, Noam: *Syntactic Structures*. Paris 1957.
- Cicek, Hüseyin: Çiçek, Hüseyin: *Hindernisse auf dem Weg zu einer Versöhnung auf deutschem Boden: die Aleviten*, in this volume, pp. 287-308.
- Clarke, Adele : "Social Worlds / Arenas Theory as Organizational Theory", in: Maines, David R. (ed.): *Social Organization and Social Process : Essays in Honor of Anselm Strauss*. New York 1991, pp. 119-158.
- Colin, Nicole / Defrance, Corine / Pfeil, Ulrich / Umlauf, Joachim (eds.): *Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945*. Tübingen 2015.
- Colin, Nicole / Umlauf, Joachim: *Im Schatten der Versöhnung. Deutsch-französische Kulturmittler im Kontext der europäischen Integration*. Göttingen 2018.
- Detka, Carsten / Ohlbrecht, Heike / Tiefel, Sandra: *Anselm Strauss – Werk, Aktualität und Potentiale*. Leverkusen 2021.
- Eggensperger, Thomas: "Vorwort", in: Eggensperger, Thomas et. al. (eds.): *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft*. Mainz 1991, 7-8.
- Einstein, Albert: *Letter to Hilscher, Eberhard*, in: Staatsbibliothek, Manuscript Archive, Estate 303, Eberhard Hilscher, Box 12, Folder 264, Princeton Jan. 1, 1952, pp. 1-2.
- Hildenbrand, Bruno: "Vorwort", in: Strauss, Anselm L.: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Munich 1994, pp. 11-19.
- Hilscher, Eberhard, *Letter to Einstein, Albert*, in Staatsbibliothek, Manuscript Archive, Estate. 303, Eberhard Hilscher, Kasten 12, Mappe 264, pp. 1-2, Berlin-Steglitz 7. 12. 1951.

- Hornidge, Katharina: Russlands Krieg wird sich lange hinziehen und vergleichbar mit Afghanistan in der Grenzregion zwischen Zentral- und Südostasien zur Destabilisierung von Europas Beziehungen in der Welt beitragen, Podcast with Prof. Dr. Anna Katharina Hornidge, Hypothesis of the University of Bonn, published 26.07. 2022, <https://www.podcaster.de/simpleplayer/?id=show~2v87c7~hypothese~pod-8f53dde1c8f890d042076948968&v=1655818662>, last accessed 27.07. 2022.
- Geiss, Peter / Rohrschneider, Michael: Versöhnung - eine Leitvorstellung europäischer Friedensstiftung im 17. und 18. Jahrhundert?, in this volume, pp. 175-206.
- Knoblauch, Hubert / Löw, Martina: "The Re-Figuration of Spaces and Refigured Modernity - Concept and Diagnosis", in: *Historical Social Research*, 2020, 45(2), 263-292.
- Knoblauch, Hubert: Reflexive Methodologie und empirische Wissenschaftstheorie, paper presented at the 9th Swiss Method Meeting, St. Gallen, 09.09. 2022.
- Landa, Ishayahu: Pest oder Segen: Einige Bemerkungen zum zeitgenössischen Umgang mit tschingisidischer Eroberung und Herrschaft im mongolischen Eurasien des 13.-14. Jahrhundert, in this volume, pp. 207-238.
- Lehmann, Benet: "Wer darf jüdische Geschichte schreiben? Neue Positionen von Nachwuchswissenschaftler:innen", in: *Medaon* 16 (2022), 30.
- Meininghaus, Esther: Local Concepts: Conflict Resolution and Reconciliation in the Middle East, lecture held in Bonn, 29.04. 2022.
- Mittelstraß, Jürgen: "Methodische Transdisziplinarität", in: *Technikfolgenabschätzung-Theorie und Praxis* No. 2, 14, 06, 2005, pp. 18-23.
- Mulsow, Martin / Stamm, Marcelo: Konstellationsforschung. Frankfurt/M. 2005.
- Münch, Birgit-Ulrike: Vortrag durch Kunst? Lecture given at the interdisciplinary dialogue forum "Reconciliation in Theory and Practise" at the University of Bonn, 22. 12. 2021, online: <https://www.versoehnung.uni-bonn.de/podcast-versoehnung>, last assessed 9. 12. 2022.
- Oschmann, Antje (ed.): Die Friedensverträge mit Frankreich und Schweden. Münster 1998.
- Pfeil, Ulrich: "Reconciliation: A Definitory Approach", in: Colin, Nicole / Demesmay, Claire (eds.): *Franco-German Relations Seen from Abroad: Post-war Reconciliation in International Perspectives*. Cham 2021, 9-23.
- Puttelaar, Carla van de: Lamentation, artwork exhibited at Mauritshuis, The Hague 2021, room 7, viewable online with commentary: <https://www.mauritshuis.nl/en/our-collection/discover-collection/carla-van-de-puttelaar-lamentation/>, last accessed 15.08. 2022.
- Rohrschneider, Michael: The Failed Peace of Münster. Spain's Wrestling with France at the Peace Congress of Westphalia (1643-1649), Münster 2007.
- Popper, Karl: Objektive Erkenntnis - Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1972.
- Schmitz, Winfried: Aídesis und diallagé. Konzepte einer Aussöhnung in der griechischen Antike, in this volume, pp. 65-96.
- Soeffner, Hans-Georg: Auslegung des Alltags - Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt/M. 1989.
- Soeffner, Hans-Gorg: "'Trajectory' oder das geplante Fragment", in: *Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 1991/1, 4, pp. 1-12.
- Strauss, Anselm L.: Spiegel und Masken. Auf der Suche nach Identität. Frankfurt/M. 1968.
- Steinhardt, Isabel.: Grounded Theory als Forschungsstil, in: *Ibd.* (ed.): *Lehre stärkt Forschung, Studiengangentwicklung durch ProfessorInnen im Handlungssystem Universität*. Wiesbaden 2015, pp. 29-48.

- Strauss, Anselm L. / Fagerhaugh, Shizuko / Suczek, Barbara / Wiener, Carolyn: Social Organization of Medical Work. New York 1997.
- Id.: Continual Permutations of Action. New York 1993.
- Id.: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Munich 1994.
- Id.: Politics of Pain Management, Chicago 1977.
- Id. / Corbin, Juliet: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim 1996.
- Id. / Glaser, Barney: The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research. Chicago 1967.
- Id. / Glaser, Barney: Awareness of Dying. Chicago 1965.
- Unfricht, Armin: Religion und Kult im Peloponnesischen Krieg. Graz 2021.
- Volkov, Shulamit: Rewriting German History: Jewish Experience as a Corrective, Leo Baeck Memorial Lecture, lecture delivered April 24, 2022 in Berlin, <https://www.youtube.com/watch?v=t5yKgnIIZAE&t=2402s>, last accessed 15.08.2022.
- Weber, Max: "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904/19, 1, pp. 22–87.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. 1919.
- Whyte, William Foote: The Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Quarter. Berlin 1996.
- Raab, Jürgen / Hoggenmüller, Sebastian: Wissenssoziologische Bildhermeneutik, research workshop held at the 9th Swiss Method Meeting in St. Gallen, September 8–9, 2022.
- Zimmermann, Moshe: "Erbfeindschaft, Erinnerung, Versöhnung," lecture delivered in Bonn, 22.07. 2022, available online at: <https://www.youtube.com/watch?v=t5yKgnIIZAE&t=2402s>, last accessed 09.09.2022.

***Aídesis* und *diallagé*. Konzepte einer Aussöhnung in der griechischen Antike**

In der Antike sind viele Kriege geführt und in der Folge häufig Friedensverträge geschlossen worden. Krieg und Frieden sind seit langer Zeit Themen, die immer wieder ihre Konjunkturen in der althistorischen Forschung gehabt haben. Veränderte Einstellungen zum Krieg und neue theoretisch-methodische Ansätze haben dazu geführt, dass das Thema mehrfach aus neuen Perspektiven bearbeitet wurde. Standen im späten 19. und frühen 20. Jh. Fragen der Kriegstaktik im Vordergrund, war es in den 1970er und 1980er Jahren der Krieg als Mittel imperialer und hegemonialer Bestrebungen. In den letzten Dezennien des 20. Jh. wurde dies durch kulturgeschichtliche Ansätze ergänzt. In den Mittelpunkt traten wirtschaftliche Folgen von Kriegen, Fragen der Ressourcengenerierung, Auswirkungen auf historische Mentalitäten und Autoritätsstrukturen, die Frage nach den Opfern des Krieges und der Gewalt im Krieg und zuletzt die propagandistische Zurschaustellung von Siegen in Form von Waffenweihungen und Siegesdenkmälern.¹ Füllen Darstellungen von kurzen Kriegszügen, aber auch von invasiven, mitunter über Jahrzehnte währenden und immer wieder aufflammenden Kriegen wie des Messenischen Kriegs, der Perserkriege, des Peloponnesischen und Korinthischen Kriegs bis hin zum Zug Alexanders gegen den persischen Großkönig große Teile antiker historiographischer Werke, werden den Friedensschlüssen oft nur wenige Sätze gewidmet und längerfristige Befriedungsstrategien von antiken Autoren kaum reflektiert.² Tiefergehende Analysen galten mehr den Ursachen und Anlässen von Kriegen.

-
- 1 Aus der Fülle von Literatur zu Krieg und Frieden in der Antike seien hier nur einige wenige neuere Werke genannt: Binder 1989; Wheeler 1999; Haynes 2003; Meißner 2005; Mandl 2007; Raaflaub 2007; Noethlichs 2008; Baltrusch 2008, S. 22–26 (mit einem Forschungsüberblick S. 103–106); Mauritsch 2017; Taylor 2019; Brice 2020; Lee 2020. Zu Waffenweihungen Bergmann 2018; dies. 2019; Schröder 2020; vgl. Lusnia 2020. Zu den Opfern des Krieges: Schmitz 2009; Lentzsch 2019. Zur Gewalt im Krieg siehe den Forschungsüberblick von Gilhaus 2017.
- 2 Neben den in Anm. 1 genannten Titeln siehe Dieter 1994; Raaflaub 2016; Moloney/Williams 2017; Ager 2020.

Oft genug erscheint der Frieden mehr als eine Hoffnung, vielfach als utopische; eine solche Sehnsucht auf Frieden begegnet schon in den *Werken und Tagen* des Dichters Hesiod,³ wird von Aristophanes in drei Komödien auf die Bühne gebracht – ohne dass sie eine Umkehr im Peloponnesischen Krieg bewirkt hätten;⁴ ebenso wirkungslos blieben die Appelle des Redners Isokrates, die innergriechischen Auseinandersetzungen beizulegen, um gemeinsam zum großen Krieg gegen die Perser zu rüsten.⁵

Mit der Frage, ob es in der griechischen Antike Konzepte von Versöhnung gab, soll an Strategien friedlicher Konfliktlösung angeknüpft, aber auch darüber hinausgegangen werden. In den antiken Quellen ist vielfach von *syn-* oder *diallagé* die Rede, durch die ein Frieden zustande kommt. Doch ist damit mehr verbunden als die Aushandlung eines Friedensvertrags oder das Diktat von Friedensbedingungen durch den Sieger? Mehr noch als bei einem Krieg gegen auswärtige Feinde war eine Gemeinschaft bei einem inneren Krieg auf eine Aussöhnung angewiesen, sollte ein friedliches Miteinander auf längere Sicht garantiert und die Lösung nicht nur durch eine Vertreibung oder Vernichtung der unterlegenen Gruppe herbeigeführt werden. Eine wirkliche Aussöhnung reicht zeitlich und konzeptionell über einen Friedensschluss hinaus; wurden Friedensbedingungen vom Sieger diktiert, entstanden daraus oft genug neue Konflikte. Haben also antike Historiker und Philosophen, Denker und Dichter, Herrscher und Demagogen reflektiert, was einen Frieden (*eirénē*) von einer Aussöhnung (*syn-* oder *diallagé*) unterscheidet, dass harte Friedensbedingungen einer wirklichen Aussöhnung im Wege standen? Oder war die *diallagé* nur der Weg zum Frieden? Wurde sie in antiken Vorstellungen mit einer ‚Sühnung‘ in Verbindung gebracht?⁶

Da es sich hier nur um Vorüberlegungen zu Konzepten der Aussöhnung in der griechischen Antike handelt, können einige grundsätzliche Aspekte nur exem-

3 Hesiod, *Werke und Tage* 225–229.

4 Aristophanes, *Acharner, Friede und Lysistrate*. Dazu Ruffell 2017. In der Komödie *Die Acharner* besingt der Chor die Freuden, die mit dem abgeschlossenen Frieden eingetreten sind; er wendet sich dabei an die personifizierte *Diallagé*, Gefährtin der Aphrodite und der Anmut (*cháris*), mit der er sich in Liebe vereinen möchte (*Acharner* 989–999).

5 Diese Idee hat Isokrates vor allem in der Rede *Panegyrikos* vorgelegt.

6 Schlenke 2005: „Der Schwerpunkt der gegenwärtigen Diskussion liegt auf dem sozialetischen Verständnis von Versöhnung als Aussöhnung zwischen Völkern aufgrund geschichtlicher Schuldverstrickungen (Deutschland–Frankreich bzw. Polen), als Vermittlung zwischen politischen Konfliktparteien (...) im Sinne der Friedensstiftung ... In dieser sozialpragmatischen Zentrierung rückt Versöhnung vor allem als Prozeß und Zielvorgabe in den Blick, während der im etymologischen Wortursprung festgehaltene Bedingungs-zusammenhang der Versöhnung mit Sühne und Schuld zurücktritt“.

plarisch ausgeführt werden.⁷ Bevor ich mich diesen konkreten historischen Beispielen zuwende, sei zunächst etwas näher ausgeführt, was vorauszusetzen wäre für das, was über einen Frieden, einen Ausgleich oder eine Schlichtung hinausgeht, so dass von einer Aussöhnung oder Versöhnung gesprochen werden kann.⁸ Vorangestellt sei zunächst ein Beispiel für eine Aussöhnung auf personaler Ebene, die grundsätzlich für eine historische Gesellschaft mit einer begrenzten Zahl von Quellen und nur wenigen Ego-Dokumenten schwer zu erfassen ist (I). Für Aussöhnungen nach Kriegen, die zwischen Stadtstaaten geführt wurden (II 2), und nach Bürgerkriegen, den in klassischer und hellenistischer Zeit verbreiteten *stáseis* (II 3), stütze ich mich auf einen Beitrag des Theologen Ralf Wüstenberg und sein Konzept der „Erscheinungsformen politischer Versöhnung“ (II 1).

I. Aussöhnung im Rahmen personaler Beziehungen – Aídesis. Aussöhnung im Rahmen der antiken Blutrache

Aussöhnung im Rahmen der antiken Blutrache – eine ritualisierte Praxis, die es auf dem Balkan bis in das 20. Jh. gab – kann als eine „Wiederherstellung einer durch Schuld zerrütteten personalen Beziehung durch Vergebung“ gelten.⁹ Ich habe bewusst auf die Worte „Sünde“ und „Reue“ verzichtet, weil an Begriffen wie diesen deutlich wird, wie stark in der modernen westlichen Welt Versöhnung im persönlichen Bereich von einem jüdisch-christlichen Verständnis geprägt ist.¹⁰ Bei der griechischen Gesellschaft haben wir es mit einer Kultur zu tun, die einem

7 Dem Beitrag liegt ein Vortrag in der Ringvorlesung „Versöhnung in interdisziplinärer und interkultureller Perspektive“ im Sommersemester 2021 an der Universität Bonn zugrunde. Der Vortragscharakter ist weitgehend beibehalten.

8 In vielen Beiträgen wird begrifflich und konzeptionell häufig nicht zwischen Frieden und Aussöhnung unterschieden und steht der Frieden im Vordergrund; so z.B. Raaflaub 2007, S. 1–33; Rosenstein 2007 oder Moloney/Williams 2017, S. 1–12. Olshausen 2006 konzentriert sich auf Grenzziehungen in antiken Friedensverträgen. Siehe demgegenüber die in Anm. 53 (Gehrke 1985 und Gray 2017) genannte Literatur, die den Aspekt langfristiger Aussöhnungen stärker herausstellt. Trotz des Titels „War and Peace“ steht bei Cartledge 1998 der Krieg im Mittelpunkt der Darstellung.

9 Hock 2005: „Im Vergleich zur Sühne (...) ist Versöhnung spezifischer bestimmt und zielt in der Regel auf die Wiederherstellung einer durch Schuld oder Sünde zerrütteten personalen Beziehung. Bei Versöhnung handelt es sich um eine Kategorie aus der jüdisch-christlichen Tradition, die nicht ohne weiteres auf andere Kontexte übertragbar ist“.

10 Defrance / Pfeil 2016, S. 32: „In der deutschen Sprache geht das Verb *versöhnen* auf die mittelhochdeutsche Variante *versüenen* zurück und lässt noch seine direkte etymologische Verbindung zu „Sühne“ erkennen, mit der in der Religionswissenschaft der Versuch beschrieben wird, das durch Sünde gestörte Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder herzustellen“. Vgl. dazu auch Seybold 2005; Porter 2005.

solch jüdisch-christlichen Verständnis vorausgeht bzw. davon unabhängig ist. Ich verwende daher den Begriff ‚Aussöhnung‘, da in ihm in geringerem Maße eine religiöse Dimension im Sinne einer Versöhnung im Verhältnis zwischen Mensch und Gott mitschwingt.

Vermutlich im Jahr 621 v. Chr. hat der Athener Drakon ein Gesetz über die Tötung erlassen. Vorausgegangen war ein Tyrannisversuch eines reichen und vornehmen Atheners namens Kylon. Der Versuch scheiterte, die Anhänger Kylons wurden auf der Athener Akropolis belagert, flohen dort an den Altar der Göttin Athene. Als sie zu einem Prozess hinunter zum Markt geführt wurden, entstand ein Tumult, in dem viele Anhänger Kylons getötet wurden; manche, die sich erneut in ein Heiligtum hatten flüchten können, wurden an den Altären abgeschlachtet.¹¹ Da es sich bei dem Verfassungsumsturz um Hochverrat handelte, gewann zunächst die Gegenseite die Oberhand, die ein Gesetz durchbrachte, dass ein Tyrann straffrei getötet werden und sein Vermögen konfisziert werden konnte; er selbst und seine Nachkommen sowie die Helfershelfer konnten als Ehrlose keine politischen Rechte mehr in Athen wahrnehmen.¹² Eine Befriedung wurde aber nicht erreicht. Zurückgekehrte Kylonanhänger setzten durch, dass diejenigen, die sich der Tötung, insbesondere der Tötung an den Altären, schuldig gemacht hatten, dafür zur Rechenschaft gezogen werden müssten. Dies war der Anlass für das Gesetz Drakons über die Tötung aus dem Jahr 621, das im Jahr 409/8 v. Chr. neu in Stein gemeißelt wurde. Durch diesen Umstand und durch weitere direkte und indirekte Zitate lässt sich das Gesetz in wichtigen Einzelheiten rekonstruieren.¹³ Gleich zu Anfang des Gesetzestextes heißt es:

„Erster *áxōn*: Auch wenn jemand einen anderen nicht aus Vorsatz tötet, soll er fliehen [= außer Landes gehen]. Richten (*dikázein*) sollen die *basileís* den an der Tötung Schuldigen, der entweder die eigene Hand rührend oder durch Anordnung getötet hat, nachdem die *ephétai* entschieden haben. Sich [mit dem Täter] aussöhnen (*aidéasthai*) sollen, wenn der Vater [noch] lebt oder der Bruder oder die Söhne, alle zusammen; andernfalls soll derjenige obsiegen, der [die Aussöhnung] verweigert. Wenn diese nicht [mehr] leben, dann die bis hin zur Vetternschaft, und zwar bis zum Vetter, wenn alle sich aussöhnen wollen; andernfalls soll der obsiegen, der [die Aussöhnung] verweigert. Wenn aber auch von diesen nicht einer [mehr] lebt und er [der Täter] ohne [feste] Absicht getötet hat und die Einundfünfzig, die *ephétai*, darauf erkannt haben, dass er ohne [feste] Absicht getötet hat, dann sollen ihn die *phrátores* [= die Bruderschaft] wieder [in das Land] einlassen, wenn zehn es wollen. [...] Und auch diejenigen, die

11 Herodot 5,70f.; Thukydides 1,126; Plutarch, *Solon* 12. Zum Tyrannisversuch Kylons Welwei 1992, S. 133–137; de Bruyn 1995, S. 21–24; de Libero 1996, S. 45–49; Scheer 2000, S. 172–178; Forsdyke 2005, S. 80–90; Thür 2018; Meister 2020, S. 295–297.

12 Dazu Dorn / Schmitz / Shahin 2022, S. 79–100 (Fragment 1).

13 Ebd. Fragmente 2–18.

früher getötet haben, sollen unter diese Satzung (*thesmós*) fallen. Dem, der getötet hat, sollen [die Verfolgung] in der *agorá* ankündigen [die Verwandten des Opfers] bis hin zur Vetternschaft, und zwar bis zum Vetter. An der Verfolgung teilnehmen sollen auch Vettern und Vetternsöhne, Schwiegersöhne, Schwiegerväter und *phráttores*.¹⁴

Das griechische *aídesis* bedeutet ‚Verzeihung‘, das Verb *aídesthai* ‚Scheu empfinden‘, ‚sich schämen‘, ‚Achtung haben‘ und in der Rechtssprache ‚sich aussöhnen‘, ‚Verzeihung gewähren‘.¹⁵ Der Kontext ist ein sehr spezifischer, nämlich der der Blutrache.¹⁶ In einem Lexikon mit Erläuterungen zu den Gerichtsreden des Demosthenes und Aischines, dem Lexikon Patmense, erläutert der Autor zum Gerichtshof am Palladion, vor dem über nicht vorsätzliche Tötung geurteilt wurde:

„Entschieden wurde an diesem Gerichtshof über Flucht (*phygé*) oder Aussöhnung (*aídesis*). *Aídesis* bedeutet, die Angehörigen des Getöteten durch Schutzbitte (*hiketéia*) und Besitztümer (*chrémata*) für sich einzunehmen. Diese Besitztümer werden auch *hypophónia* genannt. Hatte er keine berechtigte Tötung begangen, war es ihm nicht möglich, [ohne eine Aussöhnung] in Athen wohnen zu bleiben.“¹⁷

Bei dem Täter, der aus Vorsatz und mit Vorbedacht getötet hatte, war eine Aussöhnung ausgeschlossen; blieb er in Attika, durfte er straflos getötet wer-

14 Die in der Übersetzung in eckigen Klammern eingefügten Erläuterungen sollen das Textverständnis erleichtern. Inscriptiones Graecae I³ 104 Z. 10–19: *πρῶτος χάσων. καὶ ἑὰμ μὲ ἕκ [π]ρονοί[α]ς [κ]τ[έ]νει τίς τινα, φεύγειν δὲ δικάζων δὲ τὸς βασιλέας αἴτιο[ν] φόν[ο] E[.....].¹⁷.....]E [β]ολεύσαντα· τὸς δὲ ἐφέτας διαγν[ὸ]ν[α]ι. [αἰδέσασθαι δ' ἑὰμ μὲν πατέρ]ρ ἔῃ ἀδελφῶ[ς] ἔῃ huῆς, háπαντ[α]ς ἔῃ τὸν κο[λύ]οντα κρατῆν· ἐὰν δὲ μὲ] ἡοῦ[ι]¹⁵τοι ὄσι, μέχρ' ἀνεφ[σι] ὅτετος καὶ [ἀνεφσιῶ, ἐὰν háπαντες αἰδέσ]αθαι ἐθέλοσι, τὸν κο[λύ]οντα [κ]ρα[τῆν· ἐὰν δὲ τούτον μεδὲ hῆς εἰ, κτ]ένει δὲ ἄκο[ν]ν, γνῶσι δὲ hoι [πε]ν[τέ]κοντα καὶ hῆς hoι ἐφέται ἄκοντ]α κτῆναι, ἐσέσθ[ο]ν δὲ h[ο]ι φ[ρά]τορες ἐὰν ἐθέλοσι δέκα· τούτος δ]ἔῃ hoι πεντέκο[ν]τ[α] καὶ hῆς ἀρ[ι]στ[ί]νδεν hairéσθον. Zur *aídesis* in antiken Blutracheverfahren Heitsch 1984; vgl. Hirayama 2003; Eck 2012.*

15 *Aιδῶς* bedeutet ‚Achtung‘, ‚Respekt‘ sowie ‚Scham‘, (sittliche) ‚Scheu‘; Liddell / Scott / Jones 1968, S. 36 s. v. *αἰδῶς*: „*reverence, awe, respect for the feeling or opinion of others or for one's own conscience, and so shame, self-respect (...), sense of honour*“ (*Aιδῶς* ist die Göttin des Erbarmens); *αἰδέσθαι* ist demnach in der Grundbedeutung ‚sich (wieder) Respekt verschaffen‘, ‚Achtung gewähren‘, ‚das Unglück eines anderen respektieren‘ (Liddell / Scott / Jones 1968 ebd. „*to be ashamed, ... respect another's misfortune, feel regard for him*“).

16 Das Substantiv *aídesis* (*αἰδέσις*) ist in antiken griechischen Schriften relativ selten belegt (z. B. in Demosthenes, *oratio* 21,43 und in Aristoteles, *Athenaion politeia* 57,3), meist als Aussöhnung in Zusammenhang mit einer nicht vorsätzlichen Tötung. Das Verb *αἰδέσθαι* ist häufiger verwendet; *αἰδέσασθαι* wird von antiken Lexikographen mit „sich dazu bewegen lassen“, „sich überreden lassen“ (*metapeisthénai*) erklärt, im Sinne von „durch Zahlung eines Wergelds Verzeihung gewähren“, z. B. Harpokration *α* 50; Ps.-Zonaras *α* p. 90,32; Photios, *Lexikon α* 534 und *Suda α* 78; Photios, *Lexikon α* 550.

17 *Lexikon Patmense. Lexicon in Demosthenem et Aeschinem e codice Patm.* zu Demosthenes, *oratio* 23,71 als Erläuterung zum Gerichtshof beim Palladion, den Demosthenes in der Rede *Gegen Aristokrates* nennt.

den.¹⁸ Bei einer nicht vorsätzlichen Tötung musste sich der Täter einem Gerichtsverfahren stellen, bei dem einundfünfzig Epheten darüber entschieden, ob es sich um eine solche nicht vorsätzliche Tötung handelte. Wenn darauf entschieden wurde, galt zwar auch die Verbannung aus Attika, aber der Täter konnte mit den Angehörigen über eine Aussöhnung (*aidesis*) verhandeln. Konkret bedeutet dies, dass sich die Familienangehörigen mit dem Täter auf ein Wergeld einigten, der Täter nach Zahlung des Wergelds nach Attika zurückkehren durfte und dort unbehelligt leben konnte. Da antike Quellen aus dem späten 7. und aus dem 6. Jh. v. Chr. rar sind, ist kein konkreter Fall einer solchen Aussöhnung und des weiteren Zusammenlebens nach einer Aussöhnung belegt, so dass kein Urteil darüber gefällt werden kann, ob es über die Vereinbarung eines Wergelds hinaus zu einer tatsächlichen Befriedung und zu mehr als nur dem Verzicht auf Rache kam. Ausdrücklich ist in Drakons Gesetz auch der Fall vorgesehen, dass die Angehörigen des Opfers eine Aussöhnung verweigern. Auch das Recht auf Unversöhnlichkeit war also im Gesetz garantiert.¹⁹

Bei dem Täter, der auf Aussöhnung hoffte, wird man zumindest das Eingeständnis der Schuld voraussetzen können. Die Formulierung im Gesetz, die *basileis* sollen „über den an der Tötung Schuldigen“ (*αἴτιος φόνου*) ein Urteil sprechen, richtet sich nicht auf eine irgendwie religiös oder moralisch unterlegte Schuld, sondern zunächst auf die Verursachung. Dies auch deswegen, weil Blutrache vielfach ausgeübt wurde, um eine vorangegangene Tötung eines Familienmitglieds zu rächen und damit die Ehre der Familie wieder herzustellen,

18 Keine Aussöhnung bei Tötung mit Vorsatz: Demosthenes, *Gegen Meidias* (or. 21,43): „Die Gesetze über die Tötung bestrafen die, die aus Vorsatz getötet haben, mit dem Tod oder immerwährender Flucht (*aeiphýgia*) und Einzug des Vermögens, wohingegen sie denen, die unabsichtlich [getötet haben] Aussöhnung (*aidesis*) und Milde (*philanthropía*) angedeihen lassen“. Zur berechtigten Tötung des ohne Aussöhnung nach Attika zurückgekehrten Täters siehe das Gesetz in Demosthenes, *oratio* 23,28: „Die verurteilten Täter (*androphónoi*) [nach Rückkehr ohne Aussöhnung] auf heimischem Boden zu töten oder abzuführen (*apágein*), ist zulässig, wie es auf dem *áxon* bestimmt ist, sie zu misshandeln aber nicht und auch nicht, ein Wergeld zu verlangen.“ Pausanias 1,28,10: „Früher aber, bevor Theseus freigesprochen wurde, war es für alle [gesetzlich] festgelegt, dass der, der getötet hatte, [aus Attika] floh (*phéugein*) oder, wenn er [im Land] blieb, zu Recht starb“.

19 Vgl. Pausanias 1,28,5: Am Gerichtshof des Areopag war ein Altar der Athena Areia und von den beiden unbearbeiteten Felsblöcken, auf denen Angeklagter und Ankläger stehen, nennen sie den einen den Stein der Freveltat (*hýbris*), den anderen den des Nichtverzeihens (*anai-deía*). Unversöhnlichkeit ist auch in anderen Zusammenhängen belegt: Vor der Schlacht gegen die Perser bei Plataiai sollen die Griechen unter anderem geschworen haben, dass sie keines der von den Persern abgebrannten und zerstörten Heiligtümer wiederaufbauen werden, sondern sie als Denkmal der Hybris der Barbaren für die Nachkommen so bestehen lassen (Lykurg, *Gegen Leokrates* 81; Isokrates, *Panegyrikos* or. 4,156; Siewert 1972, S. 102–106; Chaniotis 2013, S. 47f.; vgl. auch ebd. S. 51f. mit dem Eid der Bürger von Dreros und S. 55f. für die Situation in Athen nach 403). Auch in Aristophanes' Komödie *Die Acharner* (v. 620–622) schwört der Feldherr Lamachos: „Ich schwöre Krieg allen Peloponnesiern, für ewige Zeit, ich will sie schädigen zu Land und Wasser, bis ich sie vernichtet habe“.

was moralisch nicht verwerflich war. Ob der Täter im religiösen oder moralischen Sinne Schuld auf sich geladen, gar ‚Sünde‘ begangen hatte, spielte nur eine untergeordnete Rolle. Trotzdem bedeutete die Tötung eines Menschen eine Störung im Verhältnis zwischen Mensch und Göttern. Denn wer getötet und damit Blut an den Händen hatte, durfte ein Heiligtum nicht betreten, also an Opfern nicht teilnehmen. Wer ohne Absicht getötet hatte und nach einer Aussöhnung in Athen bleiben oder dorthin zurückkehren konnte, durfte erst nach einer rituellen Reinigung Heiligtümer wieder betreten.²⁰ Bezeichnend für antike Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern ist aber, dass in den Tötungsgesetzen gleichermaßen festgelegt werden konnte, dass derjenige, der einen Tyrannen getötet hatte, als „rein an den Händen“ galt.²¹

II. Aussöhnung nach Kriegen und Bürgerkriegen

1. „Erscheinungsformen politischer Versöhnung“ nach Ralf Wüstenberg

Ralf Karolus Wüstenberg hat im Rahmen seiner Forschungen zur politischen Versöhnung und zu ‚Traditional Justice‘ im Jahr 2010 in einem von ihm und Michael Bongardt herausgegebenen Band „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten“ einen Beitrag mit dem Titel „Gibt es eine Politik der Versöhnung? Theologische Anmerkungen zu den Aufarbei-

20 Demosthenes, *oratio* 23,72: „Der wegen einer unabsichtlichen Tötung Verurteilte soll innerhalb einer bestimmten Frist auf vorgeschriebenem Weg aus dem Land gehen und es meiden (*pheúgein*), bis einer von den Angehörigen des Getöteten mit ihm eine Aussöhnung vereinbart hat (*aidésesthai*). Erst dann erlaubt es [das Gesetz] ihm zurückzukehren, wenn auch unter bestimmten Bedingungen und nicht aufs Geratewohl; denn es schreibt ihm gewisse Opfer und Reinigungen (*thýsai kaí katharthénai*) und einiges andere als Bedingung vor, und all dies sagt das Gesetz zu Recht, ihr Athener“. Zur Entsühnung eines Täters und zum Verhältnis von Sünde und Unreinheit im Alten Israel siehe Albertz 2001: Es sei die primäre Aufgabe kultischer Sühne, das Gottesverhältnis, das durch Verunreinigung und Sünde gestört war, wieder ins Reine zu bringen; auffällig sei dabei, dass die meisten Sühneritiale für unabsichtliche Sünden vorgesehen seien (S. 145). Wie im Alten Israel die Priester mit der kultischen Sühne der Gesellschaft neue Möglichkeiten der Beseitigung von Schuld und einer Beendigung von Konflikten boten (ebd. S. 146), könnte man auch die Reinigungen nach einer Aussöhnung im frühen Griechenland als solche Angebote auffassen. Zu Sühne- und Versöhnungsritualen in antiken Gesellschaften siehe Schmitt 2001.

21 Andokides, *Über die Mysterien* (or. 1,95): „Dieser [Epichares] nämlich war unter den Dreißig [den dreißig Tyrannen 404/3 v. Chr.] Ratsmitglied. Was aber ordnet das Gesetz an, das auf der Stele vor dem Ratsgebäude aufgestellt ist, wenn in der Stadt die Demokratie abgeschafft ist, als Amtsträger tätig ist, sei ungestraft getötet, und wer ihn tötet sei [vor den Göttern] rein und bekomme den Besitz des Getöteten. Bedeutet dies nun aber, Epichares, etwas anderes als: Wer dich tötet, ‚sei rein an den Händen‘ gemäß dem Gesetz Solons?“

tungsanstrengungen in Südafrika und Deutschland“ publiziert.²² Aufbauend auf einer Untersuchung der politischen Umbrüche in Südafrika nach dem Ende der Apartheid und in Deutschland nach dem Ende der SED-Diktatur analysiert Wüstenberg Erscheinungsformen politischer Versöhnung und diskutiert dabei unterschiedliche Handlungsoptionen. Der analytische Vergleich zwischen den beiden Systemwechseln in Südafrika und Deutschland führt zum Beispiel zu der Frage, warum sich Südafrika für eine Amnestieregel entschied, während in Deutschland schwere Menschenrechtsverletzungen strafrechtlich verfolgt wurden. Beide Länder jedoch forderten eine Aufarbeitung vergangener Verbrechen. Der Autor Wüstenberg widmete sich auch den Fragen, welche Möglichkeiten der Wiedergutmachung für erlittenes Unrecht es gegeben habe und wie beide Länder mit belasteten Personen umgingen.

Der Beitrag von Wüstenberg ist auch deswegen für andere historische Epochen hilfreich, weil er nach den Gründen fragt, die für oder gegen bestimmte Handlungsoptionen sprechen. Für eine Strafverfolgung schwerer Menschenrechtsverletzungen (Option 1) sprächen folgende Aspekte: Das neue politische System schulde den Opfern und ihren Familien Wahrheit und Gerechtigkeit und setze dies durch Strafverfolgung vorangegangener Unrechtstaten um. Dadurch sollte außerdem die Überlegenheit demokratischer Normen und Werte zum Ausdruck gebracht werden, um so das Vertrauen in die Justiz wiederherzustellen. Eine Strafverfolgung werde auch deswegen als notwendig angesehen, damit Menschenrechtsverletzungen überhaupt als kriminelle Taten angesehen und anerkannt würden.²³

Da es beim Systemwechsel in Südafrika keinen Sieger geben sollte, viele Tausende von Akten zerstört worden waren und die Protagonisten beider Seiten in Menschenrechtsverletzungen verwickelt waren, kam es nicht zu einer entsprechenden Strafverfolgung, auch wegen der „systemimmanenten Legalität des Apartheidstaates“. Als Ziel seien *national unity* und *nation building* vorrangiger gewesen. In Deutschland hingegen war die strafrechtliche Verfolgung des DDR-Unrechts mit dem Charakter des Systemwechsels vereinbar, und es musste auf Belange des alten Regimes keine Rücksicht genommen werden. Daher konnte die Strafverfolgung schwerer Menschenrechtsverletzungen die Überlegenheit demokratischer Normen und Werte demonstrieren und kam der Aufklärungsfunktion eine wichtige Rolle zu.²⁴

Eine zweite Option sei die Generalamnestie. Eine Amnestie konnte als notwendig erachtet werden, weil auf diese Weise die junge Demokratie auf eine

22 Wüstenberg 2010 basierend auf ders. 2004 und ders. 2008; vgl. auch Braun 1999.

23 Vgl. auch die Situation in Deutschland nach 1945. Eine Rechtfertigung der nationalsozialistischen Ideologie wurde niemandem mehr zugebilligt (Lübbe 1983).

24 Wüstenberg 2010, S. 81–83; Hoppe 2010, S. 31.

solide Basis gestellt werden konnte. Die Konsolidierung der Demokratie habe Vorrang vor der Strafverfolgung Einzelner. Hinzu komme, dass in vielen Fällen sowohl Herrschende als auch Opponierende in Menschenrechtsverletzungen verstrickt waren und schwere Vergehen begangen hatten. Die ehemaligen Herrscher seien oft nur dann bereit, ihre Macht abzugeben, wenn ihnen eine Amnestie zugesichert werde. In Südafrika hätte die National Party (NP) eine Generalamnestie gefordert, da Armee und Polizei allein schon für die geordnete Durchführung der Wahlen notwendig gewesen seien. Nur eine Amnestie hätte den Willen zur Kooperation hervorbringen können. Der African National Congress (ANC) habe dies abgelehnt, da eine Amnestie das Leid der Opfer nicht angemessen berücksichtige. Das Ergebnis war ein Kompromiss, in dem Amnestierung und Wahrheitsfindung verknüpft wurden. In Ostdeutschland mussten die ehemaligen Herrscher nicht durch eine Amnestie dazu bewegt werden, ihre Macht abzugeben; sie waren aus ihrer Machtposition verdrängt worden. Die spätere Amnestie im Prozess der deutschen Einheit hätte dazu beigetragen, die junge Demokratie im Osten in die stabile in Westdeutschland übergehen zu lassen. Insgesamt hätte sich aber die Meinung durchgesetzt, dass eine Amnestie für die Versöhnung so wenig förderlich war wie eine rigide Strafverfolgung.²⁵

Aufklärung vergangenen Unrechts sei eine wichtige dritte Option. „Weiten Teilen der Bevölkerung ist häufig das Ausmaß der vergangenen Verbrechen nicht bewusst. Ohne die Aufklärung vergangenen Unrechts werden innerhalb der Gesellschaft Geschichtsbilder aufrechterhalten, die die autoritäre Vergangenheit unter Umständen glorifizieren und damit die Ausbreitung demokratischer Orientierungen behindern“. Und: „Einzelne und Gruppen in der Gesellschaft tragen Mitschuld an den Verbrechen, die durch ein totalitäres System begangen wurden. Umfassende Aufklärung kann helfen, damit die Übernahme von Verantwortung auch in der breiten Gesellschaft eingeleitet wird“.²⁶ Aufarbeitung durch Aufklärung werde häufig als Option von solchen Ländern gewählt, in denen der Systemwechsel durch einen politischen Kompromiss erreicht wurde, wie in Südafrika, El Salvador oder Nicaragua. Wenn schon keine Strafverfolgung durchsetzbar sei, solle zumindest die Wahrheit über die Verbrechen der Vergangenheit ans Licht kommen. „Truth is what you offer when you can't offer

25 Wüstenberg 2010, S. 83–85. Zu den Nachteilen einer Amnestierung von Personen, die schwere Menschenrechtsverletzungen begangen hatten, auch Hoppe 2010, S. 30f.: Eine Amnestie verletze das Vertrauen der Opfer in die Dauerhaftigkeit des Transformationsprozesses, lasse alte Hierarchien bestehen und würde einer großen Öffentlichkeit die Kenntnis der wirklichen Verhältnisse unter dem repressiven System vorenthalten. Dies belaste eine Aussöhnung mit den Opfern schwer.

26 Wüstenberg 2010, S. 85.

justice.²⁷ Aufklärung sei demnach der dritte Weg zwischen Strafverfolgung auf der einen und Vergessen auf der anderen Seite. Dies war der in Südafrika umgesetzte Weg der Wahrheitskommission. Im Umgang mit dem in der früheren DDR begangenen Unrecht galt hingegen das Prinzip: „Wahrheitskommissionen schließen ... eine strafrechtliche Verfolgung nicht aus“;²⁸ umgesetzt worden sei es über den Zentralen Runden Tisch und die Einsetzung der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (1992). Insgesamt durchziehe die Formel „Versöhnung durch Wahrheit“ sowohl den deutschen als auch den südafrikanischen Diskussionsprozess.²⁹

Eine weitere Option sei die Wiedergutmachung, die den Opfern zugesprochen werde: „Die offizielle Anerkennung der Leiden der Opfer trägt dazu bei, ihre Würde wiederherzustellen. Die Entschädigung der Opfer ist grundlegend, damit sich aus ihrer Perspektive das Unrecht nicht fortsetzt.“ Und „Am Umgang mit den Opfern erweist sich die Legitimität einer jungen Demokratie. Eine Rehabilitierung, die das Ziel der Eingliederung in die neue Ordnung hat, fördert die Stabilität beim demokratischen Aufbruch.“³⁰ Nach fünf Jahrhunderten Kolonisierung und vier Jahrzehnten Apartheid schied beim Systemwechsel in Südafrika eine materielle Entschädigung aus, weil dies die Ressourcen des Landes überstiegen hätte. Daher ging man den Weg: „Wenn schon nicht Gerechtigkeit im Sinne der vollen materiellen Entschädigung zu erwarten ist, dann muss zumindest das Leiden der Opfer offiziell anerkannt werden.“³¹ Die „Wahrheit“ werde gegenüber Option 3 um einen entscheidenden Punkt erweitert: denn es sei Wahrheit als moralische Anerkennung des erlittenen Schicksals, als moralische Wiedergutmachung. In Deutschland sei man hingegen den Weg über die Gesetzgebung gegangen, um zu einer strafrechtlichen, beruflichen und verwaltungsrechtlichen Rehabilitierung zu kommen, mit der Formel „Rückgabe vor Entschädigung.“³²

Eine weitere, fünfte Option seien schließlich Sanktionen außerhalb des Strafrechts. „Ein Demokratisierungsprozess ist ohne Elitenwechsel nicht glaubwürdig durchführbar“. Und: „Demokratie achtet das Gesetz. Es muss deutlich werden, dass niemand über dem Gesetz steht, auch nicht hohe Beamte und

27 Ebd. S. 85: Zitat eines Beobachters nach mündlicher Auskunft von Brandon Hamber (Centre for the Study of Violence and Reconciliation).

28 Ebd. S. 86 nach Marxen K. / Werle, G.: Die strafrechtliche Aufarbeitung von DDR-Unrecht. Berlin 1999, S. 256.

29 Wüstenberg 2010, S. 85f.

30 Ebd. S. 86f.

31 Ebd. S. 87.

32 Ebd. S. 87.

Militärs.³³ In Südafrika seien wie im Nachkriegsdeutschland die Durchführung wichtiger staatlicher Funktionen und die Aufrechterhaltung öffentlicher Ordnung nicht ohne eine gewisse Kontinuität in Polizei, Militär und Verwaltung möglich gewesen. Wenn es aber schon keine berufliche Disqualifizierung geben konnte, sollte zumindest die Wahrheit über ihre Verwicklungen ans Licht kommen. Ein vollkommener Elitenwechsel aber wäre nicht möglich gewesen, was einen Schatten auf den Demokratisierungsprozess im Nachkriegsdeutschland geworfen habe. Beim Transformationsprozess nach 1989 sei hingegen ein weitgehender Elitenwechsel möglich gewesen. Man habe weder über die Toten an der Mauer hinwegsehen, noch mit den Funktionären der alten Ordnung einen Neuanfang versuchen wollen. Schwere persönliche Schuld sei mit beruflicher Disqualifizierung sanktioniert worden; dieser Gruppe sei kein umfassendes Versöhnungsangebot gemacht worden. Unbelastetes Personal habe hinreichend zur Verfügung gestanden.³⁴

In einem weiteren Schritt soll nun geprüft werden, ob es in der Antike ein über den Abschluss eines Friedensvertrags hinausreichendes Konzept einer Aussöhnung gab und ob sich entsprechende Handlungsoptionen nachweisen lassen, die aus vergleichbaren Gründen gewählt wurden.

2. Aussöhnung nach Kriegen

Die Worte *synallagḗ* oder *diállagḗ* für ‚Aussöhnung‘ werden meist in einem Kontext gebraucht, in dem unter bestimmten Bedingungen ein Krieg beendet wurde.³⁵ In vielen Fällen bezeichnet *diállagḗ* nur den Vorgang, über den eine Beendigung des Krieges und die Herstellung eines Friedens bzw. der Abschluss eines Friedensvertrags erfolgt.

Verwiesen sei auf ein historisches Beispiel, auf das der athenische Historiker Thukydides in seinem dem Peloponnesischen Krieg (431–404 v. Chr.) gewidmeten Werk eingeht und bei dem er Aspekte beschreibt, die auf einen Aussöhnungsprozess hinweisen, der mehr bedeutet als die Beendigung eines Kriegszustands durch einen Frieden, auch wenn die Friedensbemühungen letztlich erfolglos blieben. Im Jahr 425 hatte Sparta Gesandte nach Athen geschickt, die die

33 Ebd. S. 87.

34 Ebd. S. 87f.

35 Verwendet werden auch *καταλλαγῆ*, *καταλλακτής* und *καταλλάττειν*, weitgehend im selben Sinne. Zu Begriffen für Versöhnung bzw. Aussöhnung in anderen modernen europäischen Sprachen siehe Defrance / Pfeil 2016, S. 32 mit der Schlussfolgerung: „Die Grundideen sind folglich ähnlich und lassen sich mit Annäherung, Freundschaft, Einigkeit, Frieden umschreiben, die alle einen wechselseitigen Prozess suggerieren und deren Zweck es ist, das friedliche Zusammenleben zu retablieren“.

Athener „zu Übereinkunft (*spondai*) und Beilegung (*diálýsis*) des Krieges“ auf-forderten; sie boten Frieden (*eirḗnē*) und Bündnis (*symmachía*) „und viel andere Freundschaft und Zuneigung“ an, die zwischen Sparta und Athen herrschen sollte.³⁶ Die Athener hatten auf der Insel Sphakteria vor der Westküste der Peloponnes zahlreiche spartanische Kämpfer festsetzen können. Diese sollten nach Sparta zurückkehren können; und ratsam schiene es für beide Seiten zu sein, „es nicht aufs Äußerste ankommen zu lassen“. Es macht den Weitblick und die Urteilskraft des Historikers Thukydides aus, wenn er anschließend die spartanischen Gesandten ausführen lässt:

„Wir glauben auch, daß man die großen Feindschaften (*megálai échtrai*) nicht damit am dauerhaftesten beilegt (*diályesthai*), daß man in der Gegenwehr nach schließlich siegreichem Kriege mit erzwungenen Eiden (*hórkoi kat' anánkēn*) die andern auf ein ungleiches Abkommen verpflichtet, sondern gerade wenn man dazu die Macht hätte, sollte man sich mäßigen (*prós tó epieikés*), sie auch durch Edelmut (*areté*) besiegen und entgegen ihrer Erwartung einen billigen Frieden schließen (*metriōs xynallageín* – wörtlich: „sich mäßigend aussöhnen“). Denn wenn der Gegner, statt erlittene Gewalt zu rächen, Gutes mit Gutem zu vergelten schuldig ist (*antapodidónai aretén*), wird er aus Ehrgefühl williger sich an die Abmachungen halten. Und bei tief eingewurzeltm Haß verhalten sich die Gegner noch eher so als bei gewöhnlichen Zerwürfnissen: es ist das Natürliche, freiwilliges Nachgeben (*hekousiōs*) gerne mit gleicher Fügsamkeit (*hēdonē*) zu erwidern, gegen alles Hochfahrende (*hyperaichoúnta*) aber den gewagtesten Widerstand wider alle Einsicht fortzusetzen. Für uns aber, Athen und Sparta, wäre jetzt, wenn je, der rechte Augenblick zur Versöhnung (*xynallagē*), eh etwas Unheilbares zwischen uns vorfällt, was über uns Macht gewänne und uns zu ewigem Hass (*aídios échtrē*) gegen euch zwänge.“³⁷

Die über einen Friedensschluss hinausgehenden Aspekte lassen ein Konzept der Aussöhnung erkennen: sich zu mäßigen, sich durch *areté* als aufrichtig zu erweisen, sich den anderen durch eigenen Verzicht zu verpflichten, indem man den Sieg nicht ausspielt, um tief eingewurzelten Hass zu vermeiden, schließlich freiwilliges Nachgeben. Genannt werden von Thukydides auch die Faktoren, die einem solchen vertrauensvollen Verhältnis entgegenstehen: Eide, die erzwungen sind; ungleiche Abkommen, die Hass schüren und den Wille zur Rache antreiben. Den militärischen Gegner solle man vielmehr mit Respekt behandeln. Auch werden Befürchtungen ausgesprochen, dass eine fortgesetzte militärische Konfrontation zu einer langandauernden, tiefreichenden Feindschaft führen könnte,

36 Thukydides 4,19,1: *φιλία πολλή και οικειότητα ἐς ἀλλήλους*. *Philia* wird an dieser Stelle im Sinne von Freundschaft oder Gewogenheit zu verstehen sein, *oikeiōtēta* meint Zuneigung oder vertrauten Umgang, wie er unter Angehörigen eines Hauses herrscht.

37 Thukydides 4,19,2–20,1 (Übersetzung hier und im Folgenden von Peter Landmann).

aus der nur schwer ein Weg herausführe. Die Frage, wer an dem Krieg Schuld trägt, wird dabei gar nicht erörtert.³⁸

Ähnlich ist die Beschreibung, die Thukydides für den wenige Jahre später abgeschlossenen Nikiasfrieden gibt. Dieser Frieden war ermöglicht worden, als im Jahr 421 eine militärische Pattsituation eingetreten war.³⁹

„Und nachdem zugleich in den Besprechungen viele gegenseitige Forderungen (*di-kaióseis*) erhoben und begründet waren, kam es zur Einigung, sie wollten Frieden (*eirḗnē*) schließen daraufhin, daß beide zurückgäben, was sie im Krieg erobert hätten, [... es folgen einige Ausnahmen]. Jetzt also beriefen die Spartaner ihre Verbündeten, und ... da schlossen sie den Vertrag (*xýmbasis*) und schwuren unter Trankopfern (*spéndein*) den Athenern – und diese den Spartanern – folgendes: Frieden (*spondaf*) schlossen Athen und Sparta und die Verbündeten auf diese Bedingungen und beschworen ihn Stadt für Stadt. Wegen der gemeinsamen Heiligtümer, da soll opfern und hinziehen dürfen um Götterspruch und Festesfeier, wer will, nach altem Brauch, zu Land und zur See unbehelligt. Heiligtum und Tempel Apollons in Delphi und die Delpher sollen ihr eigen Gesetz, Gefäll und Gericht haben [sie seien *autónomoi*, *autoteleís* und *autódikoi*] am Ort und in ihrem Gebiet, nach altem Brauch. Dauern soll der Friede (*spondaf*) fünfzig Jahre zwischen Athen und Athens Verbündeten und Sparta und Spartas Verbündeten, ohne Falsch (*ádoloi*) und ohne Harm (*ablabeís*), zu Land und zur See ...“⁴⁰

38 Siehe aber Thukydides 7,18,2: „im ersten Krieg sei die Schuld [*paranómēma* im Sinne von Unrecht] mehr auf ihrer Seite gewesen, weil die Thebaner im Frieden nach Plataiai gegangen seien, ...“; außerdem hätten damals die Athener ein Schiedsverfahren vorgeschlagen, worauf sie damals nicht eingegangen seien, obwohl der damalige Vertrag vorgesehen hatte, nicht mit Waffen anzugreifen, wenn jemand zu einem Schiedsgericht bereit sei (7,18,2). Die Frage, wer den Krieg verursacht hat, richtet sich also insbesondere auf einen Bruch gegenseitiger Vereinbarungen und damit auf Rechtsfragen. Zu zwischenstaatlichen Schiedsverfahren Baltrusch 2008, S. 34, 124f. Nach einem zwischen den Städten ausgetragenen Konflikt oder Krieg einen Schiedsrichter, einen *diállaktés*, aus einer dritten Stadt herbeizurufen, war eine in spätarchaischer, klassischer und hellenistischer Zeit weit verbreitete Praxis (so bereits schon Herodot 5,29,2; 5,95). In einigen Fällen war auch das Apollonheiligtum in Delphi oder die delphische Amphiktyonie an solchen Schiedsverfahren beteiligt, um drohende Kriege abzuwenden; doch dies blieb auf bestimmte, meist religiös konnotierte Fälle beschränkt, ein allseits anerkannter panhellenischer Gerichtshof entwickelte sich daraus nicht (Freitag 2001; Carty 2017, zu Delphi ebd. 154–156). Auch in der Antike bemühte man sich um eine Legitimation des Krieges, der ein ‚gerechter‘ sein sollte, auch um göttliche Unterstützung zu erhalten.

39 Thukydides 5,17–19; vgl. Diodor 12,74,5 (*spondaf*); Plutarch, *Nikias* 9, *Alkibiades* 14,2. Zum Agieren des Nikias bei den Friedensverhandlungen Kagan 1981; Welwei 1999, S. 189–194; Geske 2005; vgl. Hogan 2020; Unfricht 2021.

40 Thukydides 5,17,2–18,3.

Nach einer weiteren Friedensbedingung heißt es:

„Ist etwas strittig zwischen ihnen, sollen sie Schiedsgericht walten lassen und Eide (*dikaîō chrēsthōn kaí hórkois*), wie sie sich geeinigt.“⁴¹

Nach Festlegung der zurückzugebenden Städte und freien Abzugs sind die Zeugen namentlich aufgeführt und wurde der Eid formuliert, schließlich festgelegt:

„Schrifttafeln sollen sie aufstellen in Olympia, Delphi, auf dem Isthmos, zu Athen auf der Akropolis, zu Sparta im Amyklaion.“⁴²

Friedensschlüsse dieser Art, bei denen militärische Auseinandersetzungen durch Friedensbedingungen beendet werden, sind in der antiken Überlieferung Legion, und häufig werden in diesen Zusammenhängen Begriffe der Aussöhnung verwendet. Da die Begriffe *synallagḗ* oder *diallagḗ* in ihrer Grundbedeutung zunächst einmal nur die Veränderung eines Kriegs- zu einem Friedenszustand beschreiben,⁴³ muss dem nicht unmittelbar ein tiefer gehender Aussöhnungsgedanke inhärent sein. Beim Frieden des Nikias bedeutet der Übergang zu einem Friedenszustand zunächst die Wiederherstellung eines Rechtszustands, bei dem gegenseitige Forderungen auf rechtllichem Wege geklärt werden. Um zu einem Frieden zu gelangen, wurden „Rechtsansprüche erhoben und begründet“ und sollte über weitere strittige Punkte in rechtlichen Verfahren verhandelt werden.⁴⁴ Essentiell war aber auch die Herstellung von Vertrauen: Beide Seiten vertrauten darauf und sicherten es durch Eide, dass im Krieg eroberte Städte, die namentlich aufgeführt wurden, zurückgegeben oder wieder zu autonomen Städten gemacht wurden. Die Gleichsetzung von ‚Friede‘ (*eirḗnē*) und ‚Trankopfer‘ (*spondai*) zeigt, dass in jedem Fall der Friede durch einen Eid beim Opfer bekräftigt wurde, um so ein Vertrauen in die Vereinbarungen abzusichern.⁴⁵ In den Friedensvereinbarungen wurden nicht nur die gegenseitigen Interessenssphären abgesteckt, sondern auch freier Zugang zu den panhellenischen Heiligtümern, insbesondere zum Orakelheiligtum in Delphi, garantiert. Delphi wurde politische, fiskalische und jurisdiktionelle Unabhängigkeit zugesichert. Weil Delphi auch Orakel zum

41 Thukydides 5,18,4: ἦν δέ τι διάφορον ἢ πρὸς ἀλλήλους, δικαίω χρήσθων καὶ ὅρκοις, καθ’ ὅτι ἂν ξυνηθῶνται.

42 Thukydides 5,18,9–10.

43 Zugrunde liegt das Verb *ἀλλάττειν* ‚verändern‘, ‚anders machen‘. *Διαλλαγῆ* ist also die ‚Veränderung‘, der ‚Wechsel (der Einstellung)‘, *διαλλαγῆ πρὸς τινα* ‚Friedensschluss mit jdm.‘.

44 Thukydides 5,17,2: πολλὰς δικαίωσεις προενεγκόντων ἀλλήλοις ξυνεχωρεῖτο; 5,18,4: δικαίω χρήσθων.

45 Nach Thukydides 5,18,9 sollen sich die Vertragspartner einander den „schwersten“ landesüblichen Eid schwören (*ὅρκους δὲ ποιήσασθαι Ἀθηναίους πρὸς Λακεδαιμονίους καὶ τοὺς ξυμμάχους κατὰ πόλεις. ὁμύντων δὲ τὸν ἐπιχώριον ὅρκον ἐκάτεροι τὸν μέγιστον ἑπτὰ καὶ δέκα ἐκάστης πόλεως*) und den Eid jedes Jahr erneuern (18,10). Zu *spondai* und Eiden Baltrusch 1994; ders. 2008, S. 26f., S. 114.

Ausgang eines Krieges geben konnte, waren Kriegsgegner versucht, Orakel zu ihren Gunsten zu erwirken. Wie prekär jedoch gegenseitiges Vertrauen bei solchen Friedensschlüssen war, zeigt die wiederholte Beteuerung, der Friede solle „ohne Falsch und ohne Harm“ eingehalten werden,⁴⁶ und der Umstand, dass die Bedingungen des Friedens gleich an fünf heiligen Orten aufgestellt wurden, in den Hauptheiligtümern von Athen und Sparta und den panhellenischen Heiligtümern des olympischen Zeus, des delphischen Apollon und des Gottes Poseidon am Isthmos von Korinth.⁴⁷ Trotz all dieser Beteuerungen und Absicherungen hielt der Frieden nicht lange an, scheiterte vor allem am Widerstand der Verbündeten, die einen „gerechteren Frieden“ aushandeln wollten.⁴⁸ Da der Frieden mit allen Verbündeten auf beiden Seiten nicht zustande kam, schlossen Sparta und Athen einen Symmachievertrag mit der Zusicherung gegenseitiger militärischer Hilfe im Angriffsfall und bei einem Aufstand der in die Sklaverei gezwungenen Heloten in Messenien.⁴⁹ Der Frieden, auf athenischer Seite von Nikias ausgehandelt, war tatsächlich nicht mehr als eine (kurzzeitige) Veränderung von einem Kriegszustand zu einem (latent gefährdeten) Friedenszustand – von einer wirklichen Aussöhnung kann nicht die Rede sein.⁵⁰

Denn gleich im Anschluss, zu Beginn des elften Kriegssommers berichtet Thukydides nicht nur von Auseinandersetzungen zwischen Sparta und seinen Verbündeten, sondern auch davon, dass die Spartaner den Athenern verdächtig wurden, da sie die eine oder andere Bedingung der Vereinbarung nicht erfüllten.⁵¹ Sechs Jahre und zehn Monate lang habe zwar der Frieden zwischen Athen und Sparta gehalten, aber beschränkt darauf, dass beide Parteien nicht mit militärischer Macht in das Gebiet des jeweils anderen eingefallen seien; davon abgesehen aber hätten sie sich geschadet, wo sie nur konnten. Schließlich hätten

46 Thukydides 5,18,3: ἀδόλως και ἀβλαβεῖς; 18,4: μήτε τέχνη μήτε μηχανῆ μηδεμιᾶ; 18,9: ὁ δ' ὄρκος ἔστω ὅδε· „ἐμμενῶ ταῖς ξυνηθῆκαις και ταῖς σπονδαῖς ταῖσδε δικαίως και ἀδόλως“.

47 Thukydides 5,18,10.

48 Thukydides 5,22,1: τὰς σπονδὰς ... δικαιότερας.

49 Thukydides 5,22,2–24,2; Diodor 12,75,2. Welwei 1999, S. 193f.

50 Bei der Suche nach Konzepten der Aussöhnung in der Antike soll jedoch mehr impliziert sein als nur der Umschwung vom Krieg zum Frieden. Die Auffassung von Christiane Wienand, Versöhnungen seien aufzufassen als „politische, gesellschaftliche und kulturelle Prozesse, die nach einer konflikthaften Vergangenheit ein friedvolles Miteinander in Gegenwart und Zukunft herzustellen suchen“, ist daher für die hier zugrunde liegende Frage nicht weitreichend genug (Wienand, C.: ‚Versöhnung‘, in: Colin, N. / Defrance, C. / Pfeil, U. / Umlauf, J. [Hg.]: *Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945*. Tübingen² 2015, S. 475f.; zitiert nach Defrance / Pfeil 2016, S. 35). Demgegenüber hatten Defrance / Pfeil 2016, S. 36 Versöhnung als einen langwierigen Vorgang verstanden, „der über Struktur- und Einstellungsveränderungen sowie den Aufbau von neuen vertrauensbildenden Beziehungen schließlich zum Ziel führen kann“.

51 Thukydides 5,25,2.

sie den Vertrag (*spondai*) aufgehoben und wieder einen offenen Krieg geführt.⁵² Eine auf Vertrauen beruhende Aussöhnung war ein langer und schwieriger, bisweilen erfolgloser Weg.

3. Aussöhnung nach Bürgerkriegen

Dringlicher als nach einem äußeren Krieg war eine Aussöhnung nach einem Bürgerkrieg.⁵³ Bereits die archaische Zeit, also das 7. und 6. Jh., war durch Konkurrenz und schwere Konflikte innerhalb der Führungsschicht geprägt. Sie mündeten nicht selten in einer Gewaltherrschaft, und um ihre Herrschaft zu stabilisieren, vertrieben Tyrannen ihre politischen Gegner und wurden selbst vertrieben, wenn ihre Gegner die Macht zurückgewannen.⁵⁴ Diese Handlungsoption, Konflikte durch räumliche Separierung, also durch Vertreibung, zu ‚lösen‘, lag in nicht wenigen Fällen auch der so genannten Griechischen Kolonisation zugrunde, deren Ursache nicht so sehr in einer starken Zunahme der Bevölkerungszahl oder einer Nahrungsmittelknappheit lag, sondern in ständigen inneren Konflikten, bei denen schließlich die unterlegene Partei als befleckt etikettiert wurde. Diese wandte sich dann (zur Entsühnung) an den delphischen Apollon und erhielt nicht selten den Rat zur Auswanderung nach Sizilien oder Unteritalien.⁵⁵ Tyrannis und Koloniegründungen können daher als Symptome einer Unfähigkeit zur Aussöhnung gelten.

In spätarchaischer Zeit fanden Koloniegründungen und Tyrannisherrschaften ein Ende, nicht aber die inneren, zum Teil blutig ausgetragenen Konflikte, die deren Ursache waren. Diese Konflikte wurden nun an Ort und Stelle ausgetragen, wobei es bei den *stáseis* in der zweiten Hälfte des 5. und im 4. Jh. zumeist um die

52 Thukydides 5,25,3. Thukydides urteilt mit deutlichen Worten über den ‚Frieden‘: „Denn die Einigung zwischenhinein nicht als Krieg bezeichnen zu wollen, wäre ein Irrtum: man achte auf die Tatsachen, wie eins das andere ablöste, und man wird finden, daß das wohl nicht Frieden heißen darf, wo sie nicht alles zurückgaben und zurückempfangen, was ausbedungen war“ (5,26,2). Er spricht denn auch stattdessen von einer „argwöhnischen Waffenruhe“ (26,3: ἡ ὑπόπτῆς ἀνοκωχί). Ähnlich pessimistisch ist die Einschätzung von Thukydides in 3,82,7 in Bezug auf den Bürgerkrieg in Kerkyra (s. u.): „Eide, falls noch irgendein Vergleich (*xynallagḗ*) auf die Art bekräftigt wurde, waren geleistet in der Not, wenn beide sich nicht mehr anders zu helfen wußten, und galten für den Augenblick“.

53 Überblicke über Aussöhnungen nach Bürgerkriegen geben Gehrke 1985, S. 261–265 und Gray 2017 (mit weiterer Literatur). Siehe darüber hinaus die ausführlichen Darstellungen vor allem zu den inschriftlich überlieferten Aussöhnungsverträgen bei Dössel 2003 und Börm 2019.

54 Zur älteren griechischen Tyrannis Heuß 1965; Stein-Hölkeskamp 1989; dies. 2000, S. 85–90; de Libero 1996; Kōiv 2003; zu Flucht und Vertreibung Forsdyke 2005. Zum Konkurrenzverhalten im frühgriechischen ‚Adel‘ siehe Meister 2020.

55 Auf diesen Aspekt der Kolonisation hat vor allem Bernstein 2004 hingewiesen; danach Schmitz 2014, S. 42–56.

Ausrichtung der politischen Ordnung entweder in Richtung auf eine aristokratisch-oligarchische oder in Richtung auf eine demokratische Ordnung mit gleicher Partizipation für alle männlichen erwachsenen Bürger ging und um eine außenpolitische Ausrichtung auf Athen oder Sparta, wobei Athen eher demokratische Verfassungen, Sparta aristokratisch-oligarchische Verfassungen unterstützte.⁵⁶ Wie Thukydides idealtypisch am Beispiel des Bürgerkriegs auf Kerkyra (Korfu) zeigt, konnten die außen- und innenpolitisch motivierten Konflikte schnell eskalieren und sich zu unversöhnlichen, blutigen Kämpfen entwickeln. Alle rechtlichen Schranken wurden durchbrochen, soziale Bindungen schlugen in Feindschaft um. Als mit Hilfe der Athener die aristokratisch-oligarchische Partei militärisch besiegt und zur Aufgabe gezwungen worden war, war die Situation derart vergiftet, dass die in einem großen Gebäude Gefangenen in Gruppen zu zwanzig Personen herausgeführt und massakriert, die übrigen im Gebäude Verbliebenen schließlich mit Pfeilen getötet wurden, wenn sie sich nicht selbst das Leben genommen hatten. Die gefangenen Frauen wurden in die Sklaverei verkauft.⁵⁷ Die Lösung des Konflikts war hier zumindest in der Darstellung des Thukydides die Auslöschung des Gegners.⁵⁸

Besser erging es offenbar den Athenern selbst. Sie mussten nach der Niederlage im Peloponnesischen Krieg ein auf Druck Spartas eingesetztes oligarchisches Gewaltregime ertragen, das für 1500 Tote unter den Athenern verantwortlich war.⁵⁹ Auch hier kam es zu einem blutigen Bürgerkrieg; den Demokraten gelang es schließlich, sich in einer Grenzbastion festzusetzen und verstärkt durch weitere Unterstützer mit großer Anhängerzahl in den Hafen Piräus und von dort in militärischer Formation gegen die Oligarchen in der Stadt Athen zu Felde zu ziehen.⁶⁰ Nach dem Sieg der Demokraten kam es zu einer Aussöhnung. Aristoteles verwendet bei der Beschreibung dieser Vorgänge den Begriff *dialýseis* (wörtlich: ‚Auflösung‘ des Bürgerkriegs).⁶¹ Einen wesentlichen Anteil am Zu-

56 Zum Phänomen der *stáseis* in klassischer Zeit Lintott 1982; Gehrke 1985; Hansen 2004. Zusammenfassend Schmitz 2014. Zu inneren Kriegen im Hellenismus Börm 2019, zu den dabei erfolgten Aussöhnungen Rubinstein 2013.

57 Thukydides 3,70–85; 4,46–48. Hamilton 1972; Lintott 1982; Gehrke 1985, S. 88–94, 368f.; Price 2001; Schmitz 2014, S. 97–101.

58 Thukydides gibt am Beispiel des Bürgerkriegs eine exemplarische Darstellung einer *stásis*, die eine bewusste Gestaltung und Zuspitzung aufweist. Thukydides will daran vor Augen führen, zu welch katastrophalen Eskalationen innere Konflikte führen können. Der Darstellung des Thukydides, die unterlegene Partei sei vollständig ausgelöscht worden, widerspricht allerdings die Darstellung in Diodor 13,48.

59 Zum Zusammenbruch Athens und der Kapitulation nach der Schlacht bei Aigospotamoi Bleckmann 1998, S. 604–614; Wolpert 2002, S. 3–71.

60 Siehe dazu die detaillierte Beschreibung bei Xenophon, *Griechische Geschichte* 2,2–4. Zusammenfassend Nippel 1997, S. 104–111.

61 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 38,3. Ähnlich Xenophon, *Griechische Geschichte* 2,4,35 (*dialýthentes*) und 2,4,38, wonach die spartanischen Ephoren und die Volksver-

standekommen der Aussöhnung hatte der spartanische König Pausanias. Er handelte, zusammen mit zehn Schlichtern (*diallaktai*) aus Sparta, einen Frieden (*eirénē*) und eine Aussöhnung (*dialýseis*) aus.⁶² Am Ende wurde eine Amnestie vereinbart, von der allein die Hauptverantwortlichen des Regimes ausgenommen waren; wollten sie in Athen bleiben, mussten sie Rechenschaft über ihre Mitwirkung am oligarchischen Umsturz ablegen.⁶³ Es war vermutlich spartanischem Druck bei der Aushandlung der Aussöhnungsbedingungen geschuldet, dass die Gemeinde Eleusis (im Westen Attikas) vom übrigen Attika abgespalten wurde und die Anhänger der Oligarchen dorthin – unter Beibehaltung des Bürgerrechts – übersiedeln und sogar weiterhin Einkünfte aus ihrem Besitz im übrigen Attika ziehen konnten. Bewohner von Eleusis durften nicht in die Stadt Athen, Leute aus der Stadt nicht nach Eleusis gehen; dies war allein während der Mysterien gestattet. Es folgen Regelungen über den Austausch von Hausbesitz und die Anweisung, sich innerhalb von zehn Tagen nach den gegenseitigen Eiden (*hórkoí*) für die Übersiedlung einzuschreiben und sie binnen zwanzig Tagen zu vollziehen. Insbesondere Besitzfragen erwiesen sich bei Aussöhnungsverträgen nach inneren Kriegen als äußerst problematisch, da in der Zeit des oligarchischen Umsturzes viele Athener enteignet und verbannt worden waren.⁶⁴ Geregelt werden musste, ob die zurückgekehrten Demokraten ihren Besitz zurückerhalten konnten oder eine Entschädigung zugesprochen bekamen.⁶⁵ Dies galt insbe-

sammlung fünfzehn Männer nach Athen schickten, mit dem Auftrag, die Zerstrittenen so gut wie möglich zu versöhnen (*ἐξέπεμψαν πεντεκαίδεκα ἄνδρας εἰς τὰς Ἀθήνας, καὶ ἐπέταξαν σὺν Πausanías διαλλάξαι ὅπῃ δύναιντο κάλλιστα*); vgl. auch 2,4,43. Scheibelreiter 2013, 100 übersetzt *dialýseis* als „Schlichtungsvertrag“, *diállagma* als „Vergleich“ im Sinne eines „sich Vertragsens“. Wie *eirénē* der Gegenbegriff zu *pólemos* ist, so *homónoia* der zu *stásis* (Gray 2017, S. 68–74 mit zahlreichen Belegen).

62 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 38,4. Zu den Bestimmungen des Aussöhnungsvertrags im Einzelnen siehe Scheibelreiter 2013.

63 Andokides, *Über die Mysterien* 90; Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 39,6. Nippel 1997, S. 111. Durch Zusammensetzung des Gremiums, das über Rechenschaft urteilte, nach timokratischen Prinzipien kamen die siegreichen Demokraten den Hauptakteuren des oligarchischen Umsturzes noch entgegen (Haßkamp 2005). Rubinstein (2018) hat deutlich gezeigt, dass für die heutige Einschätzung der Amnestie des Jahres 403/2 die 404 vorausgegangene Amnestie, durch die zu Verbannung verurteilte Personen nach Attika zurückkehren konnten – darunter einige namhafte Oligarchen –, grundlegend ist. Die Amnestie von 404 hatte indes nicht zu einer Versöhnung beigetragen, sondern im Gegenteil den Umschwung zu einem oligarchischen Regime befeuert und die politischen Gräben vertieft (dazu Rubinstein 2018, S. 128–140).

64 Dazu insbesondere Lonis 1991.

65 Für Athen nach 404/3 galt offenbar, dass beweglicher Besitz zurückzuerstatten war, wenn er noch nicht verkauft worden war; war er verkauft, blieb er beim Käufer, mit der Möglichkeit des Rückkaufs – zum selben Preis – durch den Enteigneten. Immobilien hingegen mussten zurückerstattet werden, möglicherweise unter Entschädigung des Käufers (Scheibelreiter 2013, 113–116 auf Grundlage von Lysias' Rede *Gegen Hippotherses*). Die Demokraten Anytos

sondere für die Bewohner von Eleusis: Unter ihnen hatten die Oligarchen ein Massaker verübt, so dass es in vielen Fällen keine Angehörigen gab. Eleusis bot sich daher als Rückzugsort der Oligarchen nach der Wiederherstellung der Demokratie an, zumal sie sich dort unter einem gewissen Schutz der Spartaner wännen konnten.⁶⁶ Was die Überlassung von Eleusis den siegreichen Demokraten abverlangte, wird daran deutlich, dass die Aussöhnungsbedingungen vorsahen, dass sich Anhänger der Oligarchie, die nach Eleusis übersiedelten und dort ein Haus beziehen wollten, sich mit den Besitzern einigen sollten. Angesichts der vorausgegangenen Liquidierung von Bewohnern von Eleusis mögen viele Besitzer Verwandte gewesen sein, die in anderen Dorfgemeinden Attikas lebten. Der Druck auf die Besitzer, den übergesiedelten Oligarchen die Häuser zu überlassen, wurde noch dadurch verstärkt, dass von beiden Seiten drei Schätzer bestimmt werden sollten, wenn sich Besitzer und Übersiedelnde nicht einigen konnten. Letztlich konnten sich die Besitzer also nicht gegen eine Enteignung wehren, hatten nur Anspruch auf den von den Schätzern festgelegten Preis als Entschädigung. Wurden allerdings die neuen Siedler akzeptiert, konnten ansässige Eleusinier zusammen mit ihnen dort wohnen bleiben.⁶⁷ Attika war für einige Jahre eine auch durch eine Mauer geteilte Stadt.⁶⁸

Zunächst herrschte unter den besiegten Anhängern der Oligarchie Furcht und Unsicherheit. Um Unentschlossene zum Verbleiben in der Stadt zu bringen, verkürzte Archinos kurzerhand die vereinbarte Einschreibefrist. Aristoteles kommentiert dies mit den Worten, dies sei gegen deren Willen geschehen, doch

und Thrasyloulos kamen den Oligarchen auch in dem Punkt entgegen, dass sie auf Rückstellungsansprüche verzichteten (Isokrates, *Gegen Kallimachos* or. 18,23).

66 Xenophon, *Griechische Geschichte* 2,4,24.28f. Scheibelreiter 2013, 102 Anm. 42 weist darauf hin, dass mit der Separierung von Eleusis Sparta einen Brückenkopf in Attika gewann.

67 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 39, 2–3. Zum Massaker an den Eleusinern unter dem Kommando des Oligarchen Kritias und im Schutz der spartanischen Besatzungssoldaten Xenophon, *Griechische Geschichte* 2,4,8–10. Zur Einschätzung dieser Aussöhnungsbestimmungen Rubinstein 2018, S. 140–142 mit dem Urteil: „The high price for internal peace that was to be paid by Eleusinian survivors suggests that the Athenian *demos* was prepared to make very significant concessions in the negotiations on the reconciliation agreement brokered by the Spartans“ (ebd. S. 141). Auch Scheibelreiter 2013, 105f. hebt hervor, dass die siegreichen Demokraten mit diesen Regelungen den Oligarchen weitreichende Zugeständnisse machten.

68 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 40,1: „Auf diese Weise seien die Einstellungen der Feindseligkeiten (*dialýseis*) zustande gekommen“; deutlich kürzer ist der Bericht über die Aussöhnungsbedingungen bei Xenophon, *Griechische Geschichte* 2,4,38. Vgl. Rubinstein 2018, S. 141: „It further suggests that the new settlement at Eleusis served not only the purpose of physically segregating the two opposing factions, each of which would have regarded itself as a victim and the opponent as perpetrator.“ Die Amnestie des Jahres 403 ist in der althistorischen Forschung intensiv behandelt worden: Kühn 1967, S. 31–47; Loening 1987; Loraux 1988; Flaig 1991; Nippel 1997; Mossé 1997; Sordi 1997; Atkinson 1999; Andriolo 2001; Loraux 2002 (mit der Rezension von Shear 2003); Le Roux 2012; Chaniotis 2013, S. 55ff.; Scheibelreiter 2013; Carawan 2013 (mit dem Kommentar von Edwards 2017); Joyce 2008; ders. 2015; Carnes / Ober 2015; Rubinstein 2018; Azoulay 2020.

dann hätten sie Zuversicht geschöpft (*tharrýnein*).⁶⁹ Zuversicht gewannen die besiegten Oligarchen auch deswegen, weil derselbe Archinos Einspruch gegen einen Antrag einlegte, siegreichen Piräuskämpfern das athenische Bürgerrecht zu verleihen. Nach der Wiederherstellung der Demokratie waren die siegreichen Demokraten zunächst bestrebt, ihre Unterstützer, darunter viele in Athen ansässige Fremde und freigelassene Sklaven, zum Dank ins Bürgerrecht aufzunehmen. Die Demokraten wären damit in Zukunft entscheidend gestärkt worden. Dagegen ging Archinos mit einer Normenkontrollklage (*graphé paranómōn*) vor, um auch damit den unterlegenen, am Sturz der Demokratie beteiligten und schuldigen Athenern entgegenzukommen. Der schon von der Volksversammlung getroffene Beschluss zur Bürgerrechtsverleihung wurde wieder gekippt, weil er mit den bestehenden Gesetzen nicht in Einklang stehe. Man enttäuschte dabei die eigenen Unterstützer, stellte aber auf diese Weise bei den Unterlegenen Vertrauen in das Rechtssystem wieder her, obwohl diese zuvor das Recht mit Füßen getreten hatten.⁷⁰ Auch setzte Archinos im Rat durch, einen Athener, der die Amnestie missachtet hatte, ohne Gerichtsurteil hinrichten zu lassen, um ein Exempel zu statuieren. Er wollte mit diesem Rechtsbruch erreichen, dass die Athener den Eiden treu blieben, Rache unterbanden und die Demokratie retteten.⁷¹ Aristoteles beschreibt dies so:

„Und genauso kam es. Nachdem der Mann hingerichtet war, rührte niemand mehr später die alten Untaten auf (*mnēsikakeín* – ‚erlittenen Unrechts eingedenk sei‘, ‚Böses

69 Rubinstein 2018, S. 141 erklärt die Verkürzung der Frist damit, dass offenbar eine überraschend große Zahl von Personen eine Übersiedlung nach Eleusis anstrebte, weil sie unter der wiederhergestellten Demokratie um ihre persönliche Sicherheit fürchteten. Sie geht daher davon aus, dass die Verkürzung der Einschreibefrist „had the effect of deepening the divide between the returnees of 404 and the majority of the rank-and-file members of the 3000“.

70 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 40,2. Zum Vorgehen gegen die Bürgerrechtsverleihung siehe Adak 2003, S. 187–192; zur Frage, welche Ehrungen die mitkämpfenden Nichtathener letztendlich erhalten haben, siehe Krentz 1986 und Harding 1987. In welchem Ausmaß die Bedingungen der Aussöhnung umkämpft und umstritten waren, macht Haßkamp 2005 in ihrem Urteil deutlich: „Die innere Spaltung war jedoch nicht mit dem Schiedsspruch der Spartaner erledigt, sondern wurde in den nächsten Jahrzehnten im zivilen Diskurs (auch vor Gericht) ständig infrage gestellt, neu verhandelt, bestätigt und letztlich gefestigt“ (S. 51; ähnlich 54). Dazu zählt auch die Regelung von Besitzfragen (ebd. 51 f.). Auch Rubinstein 2018, S. 140 hält die Regelung der Besitzfragen für essentiell: „There was thus a high risk that the grave problems associated with the distribution and ownership of real estate might fuel their resentment further, leading to another round of *stasis*, unless a satisfactory answer could be found.“ Mit der vorübergehenden Abspaltung von Eleusis wäre aber eine auf lange Sicht als gelungen angesehene Aussöhnung erreicht worden (ebd. S. 142: „At the same time, it may have been hoped that Eleusis might contribute to solving some of the problems associated with the restoration of real estate to the democratic returnees of 403/2, and thus facilitate the ending of the cycle of violence and displacement“).

71 Zu weiteren Bemühungen des Archinos zur Wahrung der Aussöhnungsbedingungen Haßkamp 2005, S. 52; Scheibelreiter 2013, 117–120.

nachtragen⁶), (3) sondern die Leute scheinen sich in sehr anständiger und politisch kluger Weise sowohl öffentlich als auch als Einzelne mit den Schicksalsschlägen der Vergangenheit auseinandergesetzt zu haben; denn sie feigten nicht nur die Anschuldigungen wegen vergangener Taten vom Tisch, sondern zahlten sogar gemeinsam den Spartanern das Geld zurück, das die Oligarchen für den Krieg aufgenommen hatten, obgleich die Verträge besagten, jede Bürgerkriegspartei solle für sich zurückzahlen, die städtische [also die oligarchische] und die in Piräus [also die demokratische]. Man meinte, dies müsse der erste Anfang einer Einigung (*homónoia*) sein. In anderen Städten gäbe es das nicht, dass die Demokraten, wenn sie die Oberhand gewonnen hätten, noch von ihrem Eigentum etwas zusetzten, sondern die würden auch noch das Land neu aufteilen. (4) Sie versöhnten sich sogar mit den nach Eleusis Ausgewanderten, und zwar zwei Jahre nach der Auswanderung unter dem Archontat des Xenainetos.⁶⁷²

Auch wenn Aristoteles mehrfach nur neutral von ‚Auflösung‘ (*diálýsis*) des Konflikts spricht, werden Ansätze eines Konzepts der Versöhnung sichtbar; denn zwischen den früheren Konfliktparteien werden Vertrauen und Zuversicht in die geleisteten Eide hergestellt und wird die Einhaltung rechtlicher Prinzipien garantiert. Und dies nahmen antike Autoren auch so wahr. Mit der gemeinsamen Rückzahlung der aufgenommenen Darlehen gingen die tonangebenden Demokraten ausdrücklich über die gegenseitig vereinbarten Verträge hinaus.⁷³

Bei dem in der aristotelischen *Verfassung der Athener* gezeichneten Bild einer weit entgegenkommenden Mäßigung und damit einer letztlich erfolgreichen Aussöhnung muss jedoch berücksichtigt werden, dass diese Darstellung in den 320er Jahren, also aus einer etwa achtzigjährigen Retrospektive, niedergeschrieben wurde. Die Hinrichtung eines Atheners ohne Gerichtsurteil, weil er gegen den Aussöhnungseid verstoßen hatte, und die auf dem Klageweg erzwungene Rücknahme einer Bürgerrechtsvergabe an siegreiche Piräuskämpfer zeigen auf, gegen welche Widerstände die Aussöhnung durchgesetzt werden musste. Gerichtsreden des Lysias aus den ersten beiden Dezennien des 4. Jh. dokumentieren, dass sich viele mit einem Verzicht auf eine rechtliche Aufarbeitung erlittenen Unrechts nicht abfinden wollten. Da Verfahren wegen Tötung von der Amnestie ausgenommen waren, konnte Lysias in eigener Sache gegen Eratosthenes, einen der dreißig Rädelsführer, der für den Tod seines Bruders verantwortlich war, Klage erheben.⁷⁴ Weitere Reden hat er für Dokimasiever-

72 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 40,2–4.

73 Aristoteles, *Die Verfassung der Athener* 40,3. Zur (nicht unproblematischen) Einschätzung des Versöhnungsprozesses als weitsichtigen Kompromisses siehe Rubinstein 2018, S. 123f.; Nippel 1997, S. 110: „Die auf Reintegration der Oligarchen ausgerichtete Politik war mit einer gewissen Schädigkeit denen gegenüber verbunden, ohne deren Einsatz der Sturz der Oligarchie kaum möglich gewesen wäre.“ Die Konflikte um die Akzeptanz der Amnestie betont Wolpert 2002, 75–141. Zu Aristoteles’ Sicht auf Friede und ‚Freundschaft‘ (*philia*) siehe Desmond 2017.

74 Lysias, *Gegen Eratosthenes (oratio 12)*. Nippel 1997, S. 111f.

fahren verfasst: Wer sich um ein öffentliches Amt bewarb, musste sich einer Überprüfung (*dokimasía*) unterziehen, ob er die Voraussetzungen für die Bekleidung eines Amtes erfüllte. Dies bot Anhängern der siegreichen Demokraten die willkommene Gelegenheit, solche Kandidaten für ihr Handeln während des oligarchischen Umsturzes indirekt zur Verantwortung zu ziehen und ihre Mitverantwortung an der Schreckensherrschaft öffentlich zu machen.⁷⁵

Besondere rituelle Formen, die bei der Versöhnung vollzogen wurden, lassen sich nicht beobachten, sieht man einmal davon ab, dass der Aussöhnungsvertrag mit Eiden beschworen wurde.⁷⁶ Nachhaltige Wirkung war der Aussöhnung aber unter anderem deswegen beschieden, weil an sie in entsprechender Form erinnert wurde – und das trotz einer Amnestie, eines Verbots des *mnēsikakeín*, des „Erinnerns an erlittenes Unrecht“. Doch die Amnestie sollte nicht eine Erinnerung unterdrücken, sondern bedeutet konkret den Verzicht auf Anklagen vor Gericht insbesondere wegen politischer Delikte wie den Sturz der Demokratie, Landesverrat oder Mitwirkung an Verhaftungen unter dem oligarchischen Regime und der Forderung individueller Wiedergutmachung.⁷⁷ Die Art der Darstellung und der Duktus des Autors, die letztlich erfolgreichen Schritte zur Aussöhnung in den Jahren zwischen 403 und 401 hervortreten zu lassen, sind ein später Niederschlag dieser Perspektive, die erst im Laufe der Zeit zu einer regelrecht kanonischen wurde. Doch lassen sich auch frühere Einschätzungen dafür nachweisen.⁷⁸ Seit den Perserkriegen war es in Athen üblich, der Gefallenen

75 Dazu im Einzelnen Nippel 1997, S. 111–117. Zur 18. Rede des Isokrates *Gegen Kallimachos* siehe Kühn 1967.

76 Über solche rituelle Formen siehe insbes. Chaniotis 2013, S. 51f. (historische Gedenktage), 63–68 (Eide, Verfluchungen, Prozessionen und Gedenktage).

77 Nach Thür 1996 ist Amnestia ein „gesetzmäßig festgesetzter Verzicht auf Anklage, Wiederaufnahme von Verfahren, Urteilsvollstreckung und Strafvollzug als Mittel, die streitenden Parteien nach internen oder externen Kriegen zu versöhnen“ (ebd. S. 602). Martin Dreher definiert (für die Antike) Amnestie als: „der förmliche und verbindliche Verzicht auf Aufnahme oder Ausübung von rechtsförmigen Sanktionen gegen bestimmte Personenkreise“ (2013, 78; vgl. Nippel 1997, S. 112–114). Er bietet eine Übersicht über alle Amnestien und amnestieähnliche Vereinbarungen in archaischer und klassischer Zeit. Plutarch spricht in seinen *Politischen Lehren* von dem „Amnestiebeschluss unter den Dreißig“ (*Praecepta gerendae reipublicae* 16, *Moralia* 814b: ... ὡς Ἀθήνησιν ὑπομιμνήσκοντα μὴ τῶν πολεμικῶν, ἀλλ’ οἷόν ἐστι τὸ ψήφισμα τὸ τῆς ἀμνηστίας ἐπὶ τοῖς τριάκοντα), wohingegen Aristoteles (Ath. pol. 39,6), Andokides (or. 1,90), Isokrates (or. 18,3), Aischines (or. 2,176; 3,208) und Xenophon (hell. 2,4,43) die originale Bezeichnung des „nicht schlecht Denkens“ (*mē mnēsikakeín*) verwenden (vgl. Cassius Dio 44,26,3). Dazu Nippel 1997, S. 111; Oudot 2003, S. 253; Carawan 2012; Chaniotis 2013, 49; Scheibelreiter 2013, 109f.

78 Siehe allgemein dazu Margalit 1997, S. 193: „Das Problem mit dieser Forderung ist aber, daß nur ein totaler Sieg über das verbrecherische Regime, wie der Sieg der Alliierten über Deutschland, ein Richten über die Vergangenheit ermöglicht. In allen anderen Fällen schließt der Neuanfang notwendigerweise eine gewisse Kooperation mit den ehemals Regierenden ein. Das bedeutet, daß ein Neuanfang immer mit der Forderung nach dem Vergessen der

im jeweiligen Kriegsjahr in einer ‚Rede am Grab‘ (*epitáphios*) zu gedenken. Gewählt wurde für eine solche Festrede im öffentlichen und zeremoniellen Rahmen kollektiven Erinnerns, bei der an die glorreichen Kriege in mythischer und historischer Vergangenheit erinnert wurde, eine bekannte Persönlichkeit; bei den Gefallenen des ersten Jahres im Peloponnesischen Krieg war es Perikles. Es gehörte zu den Topoi dieser Reden, die Siege der Athener gegen auswärtige Feinde, die Amazonen, im Kampf der ‚Sieben gegen Theben‘, bei der Rückführung der Herakliden, dann in historischer Zeit gegen die Perser und die Spartaner ins Gedächtnis zu rufen. Das Gedenken an einen Bürgerkrieg passte bei diesen pathetischen Reden nicht recht ins Bild und bedurfte rhetorischen Geschicks, um keine Wunden aufzureißen, die noch nicht verheilt waren. Platon hat ein solches Gedenken in folgende Worte gekleidet:

„Als danach [nach dem Peloponnesischen Krieg] Ruhe einkehrte und Friede (*eirénē*) mit den anderen geschlossen war, wurde dieser häusliche Krieg (*oikeíos pólemos*) auf eine solche Weise geführt, dass, wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll, in bürgerlichen Unruhen [in einer *stásis*] zu leben, keiner wohl wünschen kann, dass seine Stadt die ‚Krankheit‘ auf eine andere Weise bestehen möge. Denn wie gelinde und brüderlich trafen nicht die Bürger aus dem Hafen [dem Piräus] und die aus der Stadt zusammen, ganz gegen die Erwartung der übrigen Hellenen, und mit welcher ‚Mäßigung‘ (*metriós*) endeten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis! Und hiervon ist nichts anderes die Ursache, als die wahre und rechte Verwandtschaft (*syngéneia*), welche eine dauerhafte Freundschaft (*philia*) nicht nur dem Worte, sondern auch der Tat nach stiftet. Und auch der in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen muss man gedenken und sie versöhnen (*dialláttein*), wie wir können, durch Gebete und Opfer bei solchen Feiern, zu denen betend, welche über sie Gewalt haben, da ja auch wir uns versöhnt haben (*diallágesthai*). Denn nicht aus Bosheit sind sie aneinander geraten noch aus Feindschaft, sondern durch Unglück (*dystychía*). Dessen sind wir selbst Zeugen, die wir leben. Denn der Art der Gesinnung nach diesen [Gefallenen] gleich, gewähren auch wir gegenseitig Vergebung (*syngnómē*), was wir getan und gelitten haben.“⁷⁹

Platon vermeidet es in dem vermutlich um 385 v. Chr. verfassten *Menexenos* geschickt, mögliche noch offene Wunden aufzureißen. Zwar war der Bürgerkrieg ein ‚Krieg‘ (*pólemos*), doch ist er gekommen wie eine Krankheit, als Schicksalsschlag (*dystychía*). Schuld wird niemandem zugewiesen. Hervorgehoben wird demgegenüber die ‚Mäßigung‘, die ‚Aussöhnung‘ im Sinne von Freundschaft und

Vergangenheit verbunden ist: Erinnern ist ein Hindernis auf dem Weg zu Versöhnung und Vergebung“.

79 Platon, *Menexenos* 243e–244b (Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher); auch in seinem *Siebten Brief* gesteht Platon (trotz der wenige Jahre später erfolgten Verurteilung des Sokrates zum Tod) ein, dass die zurückgekehrten Demokraten gegenüber den Oligarchen eine große Mäßigung an den Tag gelegt haben (*epistula* 7, 325b).

Verwandtschaft.⁸⁰ Platon lässt durchblicken, dass es Athener gab, die ‚gelitten‘, andere, die ‚Leid angetan‘ hatten, doch gegenseitige Vergebung hat sie wieder zusammengeführt. Aus einer Perspektive zwanzig Jahre nach dem Bürgerkrieg konnten Epitaphienredner die Weitsicht, die bei der Aussöhnung vorherrschte, als gelungenen und nachhaltig wirkenden Akt in das kollektive Gedächtnis der Athener übernehmen.⁸¹ Doch dies war nicht selbstverständlich. Aus etwa derselben Zeit stammt ein Epitaphios des Redenschreibers Lysias:

„Es lohnt sich aber, jener Männer zu gedenken, sowohl im privaten Bereich wie auch bei offiziellen Anlässen, die auf der Flucht vor der Sklaverei, im Kampf um die Gerechtigkeit und im Bürgerkrieg für die Demokratie sich alle zu Feinden machten; so kehrten sie zurück in den Piräus, nicht weil sie durch ein Gesetz gezwungen wurden, sondern weil sie ihrer Natur gehorchten, und für neuartige Gefahren ahmten sie die vormalige Tapferkeit der Vorfahren nach, (62) um durch ihren Mut den Staat als Gemeingut auch für die anderen Bürger zu gewinnen; dabei zogen sie einen Tod in Freiheit einem Leben in Knechtschaft vor, da sie sich ebenso über ihr Unglück schämten wie sie den Feinden zürnten; und lieber wollten sie in ihrem eigenen Lande sterben als in der Fremde wohnend zu leben; als Verbündete hatten sie Eide und Verträge, als Feinde sowohl die früher <schon> existierenden als auch ihre eigenen Mitbürger. (63) Aber dennoch fürchteten sie sich nicht vor der Menge der Feinde, sondern riskierten ihr eigenes Leben, und errichteten so ein Siegesdenkmal (*trópaion*) über die Feinde, als Zeugnis für ihre eigene Tapferkeit aber präsentierten sie in der Nähe dieses Denkmals hier die Gräber der Lakedaimonier. Denn sie machten ja in der Tat ihren Staat aus einem unbedeutenden zu einem bedeutenden, stifteten Eintracht (*homonón*) anstelle von Bürgerzwist, errichteten Mauern anstelle der geschleiften Mauern. (64) Und diejenigen von ihnen, die <aus der Verbannung in die Heimat> zurückkehrten, stellen eine Gesinnung unter Beweis, die den Taten der hier liegenden Männer gleicht, denn sie wandten sich nicht der Rache an den Gegnern zu, sondern dem Wohl des Staates; und ohne dass sie sich benachteiligen lassen konnten, <aber auch> ohne für sich Privilegien zu fordern, beteiligten sie an ihrer eigenen Freiheit auch diejenigen, die zu knechten bereit waren, während sie es nicht für rechtens hielten, an der Knechtschaft jener selbst Anteil zu haben. (65) Durch größte und schönste Heldentaten stellten sie klar, dass die Stadt früher nicht durch ihre eigene Freiheit noch auch durch die Tapferkeit der Feinde Niederlagen erlitten hatte; denn wenn sie im gewaltsamen Bürgerkrieg gegeneinander in Anwesenheit der Peloponnesier und der übrigen Gegner die Möglichkeit bekamen, in ihre Heimat zurückzukehren, dann hätten sie offenbar leicht – hätte nur Eintracht bestanden – gegen die Feinde Krieg führen können. (66) Jene also werden wegen der gefährlichen Kämpfe im Piräus von allen Menschen bewundert; es lohnt sich aber auch, die hier liegenden Fremden zu preisen, die als Helfer der demokratischen Sache und im Kampf um unsere Rettung, weil sie Tapferkeit für ihre <wahre> Heimat hielten, ein solches Lebensende

80 Platon ist mit diesen Sätzen um eine integrativ wirkende Form der Auseinandersetzung mit der dunklen Vergangenheit bemüht, wohingegen die des Lysias (s. u.) als desintegrativ wirkende Form aufgefasst werden könnte (zu dieser Unterscheidung Lübke 1983, S. 596f.).

81 Wolpert 2002.

fanden; für diese Verdienste betrauerte und begrub der Staat sie öffentlich, und er verlieh ihnen das Privileg, für alle Ewigkeit dieselben Ehren zu genießen wie die Bürger.“⁸²

Es ist dies ein Gedenken ganz aus der Perspektive der siegreichen Demokraten – und Lysias selbst war einer von ihnen –, die kein Unrecht getan und selbstlos einen Krieg auf sich genommen haben, für die Freiheit, für das Recht und die Wiederherstellung der Demokratie. Auch wenn am Ende Eintracht (*homónoia*) herrschte, wird aus der vorangegangenen bitteren Feindschaft kein Hehl gemacht. Zorn hatte die Demokraten bewegt, und Rache zu nehmen hatten sie alles Recht, doch man habe darauf verzichtet zugunsten des „Wohls der Stadt“. Wenn Lysias am Ende dazu aufruft, auch die „hier liegenden Fremden zu preisen“, die als Unterstützer der demokratischen Sache gekämpft hatten, weil sie Tapferkeit als ihre wahre Heimat ansahen, so mag darin die Bitterkeit zum Ausdruck kommen, weil Fremde wie der Metöke Lysias auf die erhoffte Ehrung durch das Bürgerrecht im Zuge der Aussöhnung hatten verzichten müssen. So blieb den gefallen Fremden am Ende nur dieselbe Ehrerbietung wie den gefallen Bürgern.

Die Aussöhnung unter den Athenern nach dem blutigen Bürgerkrieg von 404/3 v. Chr. ist die prominenteste in der griechischen Antike. An diesem Beispiel einer mit einer Amnestie verbundenen Aussöhnung lassen sich die von der politischen Versöhnungsforschung und der Transitional Justice herausgearbeiteten „Optionen einer Transformation“ im Rahmen einer „Politik der Versöhnung“ anlegen. Mehrere der von Wüstenberg genannten Handlungsoptionen lassen sich für diese und andere Aussöhnungen greifen. Nach Ende des blutigen Bürgerkriegs von 404/3 mit seinen 1500 Opfern allein unter den Bürgern verlangte der Gerechtigkeitsinn eine Strafverfolgung und Rechenschaftspflicht zumindest der Hauptschuldigen (Option 1); dies war man nicht nur den Opfern schuldig, sondern man konnte auf diese Weise auch die Überlegenheit der neuen Ordnung unter Beweis stellen.⁸³ Die wiederhergestellte Demokratie war nach zwei oligarchischen Umstürzen (412/11 und 404/3 v. Chr.) bestrebt, zu Recht und Ordnung zurückzukehren, und man hatte dazu alle Gesetze Athens, angefangen von denen Drakons und Solons, in den Jahren 410/9 bis 399 v. Chr. neu aufzeichnen und öffentlich auf Stein aufstellen lassen, um so demonstrativ und an

82 Lysias, *Epitaphios* 61–66 (Übersetzung Beate Noack). Zur Rezeption athenischer Geschichte und insbesondere des oligarchischen Umsturzes von 404/3 v. Chr. in der Zweiten Sophistik der Kaiserzeit siehe Oudot 2003.

83 Auch wenn freilich auf die Aussöhnung mit der unmittelbaren Tötung eines gegen die Amnestievereinbarung verstoßenden Atheners gleich ein dunkler Schatten fiel. Die Rechenschaftspflicht galt in der attischen Demokratie als wesentlicher Grundpfeiler einer politischen Verfasstheit.

einem zentralen politischen Ort die Wiederherstellung rechtlicher Prinzipien kundzutun.⁸⁴

Die ansonsten zwischen den Bürgerkriegsparteien vereinbarte Amnestie, also der Verzicht auf Anklagen, für weniger Belastete verweist darauf, dass die Wiederherstellung und Konsolidierung der Demokratie Vorrang vor einer umfangreichen Strafverfolgung hatte (Option 2). Die Zahl der Mittäter, Helfershelfer und Handlanger war zu groß gewesen; Stabilität erreichte man nur mit der Re-Integration dieser Mitschuldigen, die vielfach zur sozialen Elite zählten.⁸⁵ Durch die von den Hauptschuldigen verlangten Rechenschaftsverfahren und die in der Öffentlichkeit ausgetragenen Dokimasieverfahren war sichergestellt, dass das Ausmaß der Unrechtstaten offenbar wurde. Auch waren durch die Pflicht zur Rechenschaft die Hauptverantwortlichen gezwungen – ähnlich wie bei den Wahrheitskommissionen in Südafrika – ihre Rolle im alten System selbstkritisch zu hinterfragen.⁸⁶ Man verhinderte dadurch auch eine Glorifizierung des vergangenen Unrechtsregimes (von Wüstenberg als Option 3 beschrieben), und tatsächlich hatten oligarchische (genauso wie monarchische) Bestrebungen während des gesamten 4. Jh. v. Chr. keine Chance mehr, und das nicht nur, weil harte Gesetze gegen Tyrannis und Oligarchie erneuert wurden.⁸⁷

Literaturverzeichnis

Adak, Mustafa: Metöken als Wohltäter Athens. Untersuchungen zum sozialen Austausch zwischen ortsansässigen Fremden und der Bürgergemeinde in klassischer und hellenistischer Zeit (ca. 500–150 v. Chr.). München 2003.

Ager, Sheila L. (Hg.): A Cultural History of Peace in Antiquity. London 2020.

Albertz, Rainer: ‚KPR: Kultische Sühne und politische und gesellschaftliche Versöhnung‘, in: ders. (Hg.): *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes* (Alter Orient und Altes Testament 285). Münster 2001, S. 135–150.

Andriolo, Nadia: ‚Hai dialyseis 403 a. C. in Atene‘, in: *Patavium* 2001/17, S. 19–36.

Atkinson, John E.: ‚Truth and Reconciliation the Athenian Way‘, in: *Acta classica* 1999/42. S. 5–14.

84 Zur Neupublikation der Gesetze in den Jahren 410–399 v. Chr. Shear 2011.

85 Nippel 1997. Es war dies ein Problem, wie es auch nach 1945 bei der hohen Zahl von Mitschuldigen, der NS-Ideologie Zugewandten und Parteigenossen bestand (Lübbe 1983).

86 Der Historiker Xenophon, der die thukydideische *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs* über das Jahr 411 hinaus fortschrieb, schildert den Bürgerkrieg des Jahres 404/3 detailliert, mit all ihren blutigen Einzelheiten und internen Machtkämpfen. Um Aufklärung ging es ihm vermutlich dabei nicht; dafür kam sein Werk zu spät.

87 Haßkamp 2005, S. 54. Auch nach 1945 hatte es eine vollständige Diskreditierung der nationalsozialistischen Ideologie gegeben. Diese Ideologie sei nach Lübbe 1983 nicht wiederbelebungsfähig gewesen; es sei dies die „produktive Kraft des Negativen“ gewesen (S. 599).

- Azoulay, Vincent: Athènes 403. Paris 2020.
- Baltrusch, Ernst: *Symmachie und Spondai: Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8.–5. Jahrhundert v. Chr.)*, Berlin 1994 (Ndr. 2012).
- Baltrusch, Ernst: *Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike*. München 2008.
- Bergmann, Birgit: *Jenseits von Sieg und Niederlage. Zur Kommemoration militärischer Konflikte durch griechische Poleis in archaischer und klassischer Zeit*. Habil. Regensburg 2018 (im Druck).
- Bergmann, Birgit: ‚Beyond Victory and Defeat. Commemorating Battles Prior to the Persian Wars‘, in: Giangiulio, M. / Franchi, E. / Proietti, G. (Hg.): *Commemorating War and War Dead, Ancient and Modern*. Stuttgart 2019, S. 111–129.
- Bernstein, Frank: *Konflikt und Migration. Studien zu griechischen Fluchtbewegungen im Zeitalter der sogenannten Großen Kolonisation*. St. Katharinen 2004.
- Binder, Gerhard (Hg.): *Krieg und Frieden im Altertum*. Trier 1989.
- Brice, Lee L.: ‚Ancient Warfare and Moving Beyond „New Military History“‘, in: ders. (Hg.): *New Approaches to Greek and Roman Warfare*. Hoboken 2020, S. 1–16.
- Bleckmann, Bruno: *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs*. Stuttgart – Leipzig 1998.
- Börm, Henning: *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*. Stuttgart 2019.
- Braun, Joachim: *Versöhnung braucht Wahrheit. Der Bericht der südafrikanischen Wahrheitskommission*. Gütersloh 1999.
- de Bruyn, Odile: *La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics*. Stuttgart 1995.
- Carawan, Edwin M.: ‚The Meaning of *Me Mnesikakein*‘, in: *The Classical Quarterly* 2012/62, S. 567–581.
- Carawan, Edwin M.: *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*. Oxford 2013.
- Carnes, Mark C. / Ober, Josiah: *The Threshold of Democracy. Athens in 403 B.C.* New York 2015.
- Cartledge, Paul: ‚War and Peace‘, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*. Cambridge etc. 1998, S. 167–192 [dt.: *Kulturgeschichte Griechenlands in der Antike*, Stuttgart 2000, S. 172–198].
- Carty, Aideen: ‚International Arbitration in Archaic Greece‘, in: Moloney, E. P. / Williams, M. S. (Hg.): *Peace and Reconciliation in the Classical World*. London 2017, 148–159.
- Chaniotis, Angelos: *Normen stärker als Emotionen? Der kulturhistorische Kontext der griechischen Amnestie*, in: Harter-Uibopuu, K. (Hg.): *Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike*. Wien 2013, S. 47–70.
- Defrance, Corine / Pfeil, Ulrich: ‚Verständigung und Versöhnung. Eine Herausforderung für Deutschland nach 1945‘, in: dies. (Hg.): *Verständigung und Versöhnung nach dem „Zivilisationsbruch“? Deutschland in Europa nach 1945*. Bonn 2016, S. 13–55.
- Desmond, Will: ‚Aristotle on Peace: Biological, Political, Ethical, and Metaphysical Dimensions‘, in: Moloney, E. P. / Williams, Michael Stuart. (Hg.): *Peace and Reconciliation in the Classical World*. London 2017, S. 27–43.
- Dössel, Astrid: *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.–3. Jahrhundert v. Chr.* Frankfurt a. M. etc. 2003.

- Dreher, Martin: ‚Die Herausbildung eines politischen Instruments: Die Amnestie bis zum Ende der klassischen Zeit‘, in: Harter-Uibopuu, Kaja (Hg.): *Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike*. Wien 2013, S. 71–94.
- Eck, Bernard: *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*. Paris 2012.
- Edwards, Michael: Peace and reconciliation, Athenian-style, in: Moloney, E. P. / Williams, Michael Stuart (Hg.): *Peace and Reconciliation in the Classical World*. London 2017, S. 248–254.
- Flaig, Egon: ‚Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur. Das vergessene Selbstopfer für den Sieg im athenischen Bürgerkrieg 403 v. Chr.‘, in: *Saeculum* 1991/42, S. 129–149.
- Forsdyke, Sara: Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece. Princeton etc. 2005.
- Freitag, Klaus: ‚Die Schiedsgerichtsbarkeit der panhellenischen Heiligtümer‘, in: Albertz, R. (Hg.): *Kult, Konflikt und Versöhnung: Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*. Münster 2001, S. 211–228.
- Gehrke, Hans-Joachim: *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München 1985.
- Geske, Norbert: *Nikias und das Volk von Athen im Archidamischen Krieg*. Stuttgart 2005.
- Gilhaus, Lennart: *Physische Gewalt in der griechisch-römischen Antike – Ein Forschungsbericht*. 2017, verfügbar unter: <http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-3014> [25.08.2021].
- Gray, Benjamin: ‚Reconciliation in later Classical and post-Classical Greek cities. A Question of peace and peacefulness?‘, in: Moloney, E. P. / Williams, Michael Stuart (Hg.): *Peace and Reconciliation in the Classical World*. London 2017, S. 66–85.
- Günther, Sven, Rez.: Carawan, Edwin: *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*. Oxford 2013, in: *Sehepunkte* 2015/15.
- Hamilton, Charles D.: ‚The Politics of Revolution in Corinth, 395–386 B.C.‘, in: *Historia* 1972/21, S. 21–37.
- Hansen, Mogens Herman: ‚Stasis as an Essential Aspect of the Polis‘, in: ders. / Nielsen, T. H. (Hg.): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*. Oxford 2004, S. 124–129.
- Harding, Phillip: ‚Metics, Foreigners or Slaves? The Recipients of Honours on IG II² 10‘, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1987/67, S. 176–182.
- Haßkamp, Dorothee: *Oligarchische Willkür – demokratische Ordnung. Zur athenischen Verfassung im 4. Jh. v. Chr.* Darmstadt 2005.
- Haynes, Ian: ‚War and Peace‘, in: Woolf, Greg (Hg.): *The Cambridge Illustrated History of the Roman World*. Cambridge etc. 2003, S. 320–351.
- Heitsch, Ernst: *Aidesis im attischen Strafrecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1984/1)*. Wiesbaden 1984.
- Heuß, Alfred: ‚Tyrannis‘, in: *Summa Historica. Propyläen-Weltgeschichte 11,1*, Berlin 1965, S. 87–94.
- Hirayama, Koji: ‚Mordprozeß und Strafen im frühen Athen‘, in: *西洋古典論集 (Classical Studies)* 2003/19, S. 94–102.
- Hock, Klaus: ‚Art. Versöhnung I. Religionsgeschichtlich‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* 8, ⁴2005, S. 1051.

- Hogan, John T.: *The Tragedy of the Athenian Ideal in Thucydides and Plato*. Lanham etc. 2020.
- Hoppe, Thomas: ‚Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – eine sozialetische Perspektive‘, in: Bongardt, Michael / Wüstenberg, Ralf K. (Hg.): *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie 40)*. Göttingen 2010, S. 29–53.
- Joyce, C. J.: ‚The Athenian Amnesty and scrutiny of 403‘, in: *The Classical Quarterly* 2008/58, S. 507–518.
- Joyce, Christopher J.: ‚Oaths (*horkoi*), Covenants (*synthekai*) and Laws (*nomoi*) in the Athenian Reconciliation Agreement of 403 BC‘, in: *Antichthon* 2015/49, S. 24–49.
- Kagan, Donald: *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Ithaca / London 1981.
- Kõiv, Mait: *Ancient Tradition and Early Greek History. The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallinn 2003.
- Konstan, David: ‚War and Reconciliation in Greek Literatur‘, in: Raaflaub, K. (Hg.): *War and peace in the Ancient World*. Malden 2007, S. 191–205.
- Krentz, Peter: ‚The Rewards for Thrasybulos’ Supporters‘, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1986/62, S. 201–204.
- Kühn, Josef-Hans: ‚Die Amnestie von 403 v. Chr. im Reflex der 18. Isokrates-Rede‘, in: *Wiener Studien* 1967/1, S. 31–73.
- Lee, A. D.: *Warfare in the Roman World*, Cambridge etc. 2020.
- Lentzsch, Simon: ‚A Small Part of You be brought Home in an Urn for Her to mourn‘, in: Cecchet, Lucia / Degelmann, Christopher / Patzelt, Maik (Hg.): *The Ancient War’s Impact on the Home Front*. Newcastle upon Tyne 2019, S. 99–124.
- Le Roux, Patrick: ‚Introduction: Les historiens et le pardon‘, in: Scheid-Tissinier, É. (Hg.), *Figures politiques du pardon*. Paris 2011, S. 11–16.
- de Libero, Loretana: *Die archaische Tyrannis*. Stuttgart 1996.
- Liddell, Henry George. / Scott, Robert / Jones, Henry Stuart: *A Greek-English Lexicon (LSJ)*. Oxford 1968.
- Lintott, Andrew W.: *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*. London 1982.
- Loening, Thomas C.: *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens*. Stuttgart 1987.
- Lonis, Raoul: *La réintégration des exilés politiques en Grèce: le problème des biens*, in: Goukowsky, Paul, Brixhe, Claude (Hg.), *Hellenika Symmikta: histoire, archéologie, épigraphie*. Nancy 1991, S. 91–109.
- Loraux, Nicole: ‚De l’amnestie et de son contraire‘, in: Yerushalmi, Yosef H. (Hg.): *Usages de l’oubli*. Paris 1988, S. 23–47.
- Loraux, Nicole: *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York 2002.
- Lübbe, Hermann: ‚Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewusstsein‘, in: *Historische Zeitschrift* 1983/236, S. 579–599.
- Lusnia, Susann S.: ‚Representations of War and Violence in Ancient Rome‘, in: Fagan, G. G. / Fibiger, L. / Hudson, M. / Trundle, M. (Hg.): *The Cambridge World History of Violence 1. The Prehistoric and Ancient Worlds*. Cambridge 2020, S. 654–683.
- Mandl, Gerfried etc. (Hg.): *Krieg in der antiken Welt*. Stuttgart 2007.

- Margalit, Avishai: Gedenken, Vergessen, Vergeben, in: Smith, Gary (Hg.): *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*. Frankfurt a. M. 1997, S. 192–205.
- Mauritsch, Peter (Hg.): *Krieg in den Köpfen*. Graz 2017.
- Meißner, Burkhard (Hg.): *Krieg – Gesellschaft – Institutionen*. Berlin 2005, S. 19–34.
- Meister, Jan B.: *„Adel“ und gesellschaftliche Differenzierung im archaischen und frühklassischen Griechenland*. Stuttgart 2020.
- Moloney, E. P. / Williams, Michael Stuart (Hg.): *Peace and Reconciliation in the Classical World*. London 2017.
- Mossé, Claude: ‚L’amnistie de 403 : une illusion politique ?‘, in: Sordi, Marta (Hg.), *Amnistia perdono e vendetta nel mondo antico*. Mailand 1997, S. 53–58.
- Nippel, Wilfried: ‚Bürgerkrieg und Amnestie: Athen 411–403‘, in: Smith, Gary (Hg.): *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*. Frankfurt a. M. 1997, S. 103–119.
- Noethlichs, Karl Leo: Art. ‚Krieg‘, in: *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC)* 22, 2008, S. 1–75.
- Olshausen, Eckart: Art. ‚Frieden‘, in: Sonnabend, Holger (Hg.): *Mensch und Landschaft in der Antike: Lexikon der Historischen Geographie*. Stuttgart 2006, S. 157f.
- Oudot, Estelle: ‚Athènes divisée et réconciliée : le point de vue des orateurs de la seconde Sophistique sur les événements de 404–403‘, in: Franchet d’Espèrey, Sylvie (Hg.): *Fondements et crises du pouvoir*. Pessac 2003, S. 253–270.
- Pfeiffer, Anja / Schmitz, Winfried / Shahin, Tino: *Leges Draconis et Solonis. Die Gesetze Drakons und Solons – eine neue Edition mit Übersetzung, Kommentar und historischer Einordnung*. Stuttgart 2023.
- Porter, Stanley: Art. ‚Versöhnung IV. Neues Testament‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* 8, ⁴2005, S. 1054f.
- Price, Jonathan J.: *Thucydides and Internal War*. Cambridge 2001.
- Raaflaub, Kurt A. (Hg.), *War and Peace in the Ancient World*. Malden 2007.
- Raaflaub, Kurt A.: Introduction, in: ders. (Hg.), *War and Peace in the Ancient World*. Malden 2007, S. 226–244.
- Raaflaub, Kurt A. (Hg.), *Peace in the Ancient World*. Malden 2016.
- Rosenstein, Nathan: ‚War and Peace, Fear and Reconciliation at Rome‘, in: Raaflaub, Kurt A. (Hg.), *War and Peace in the Ancient World*. Malden 2007, S. 226–244.
- Rubinstein, Lene: *Forgive and Forget? Amnesty in the Hellenistic Period*, in: Harter-Uibopuu, Kaja (Hg.), *Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike*. Wien 2013, S. 127–161.
- Rubinstein, Lene: ‚The Athenian Amnesty of 403/2 and the ‚Forgotten‘ Amnesty of 405/4‘, in: Riess, Werner (Hg.), *Colloquia Attica*. Stuttgart 2018, S. 123–144.
- Ruffell, Ian: ‚(What’s so funny ’bout) peace, love, and understanding? Imagining Peace in Greek Comedy‘, in: Moloney, E. P. / Williams, Michael Stuart (Hg.): *Peace and Reconciliation in the Classical World*. London 2017, S. 44–65.
- Scheer, Tanja: *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*. München 2000.
- Scheibelreiter, Philipp: ‚Atheniensium vetus exemplum: Zum Paradigma einer antiken Amnestie‘, in: Harter-Uibopuu, K. (Hg.), *Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike*. Wien 2013, S. 95–126.

- Schmitt, Rüdiger: ‚Konflikt – Kult – Versöhnung und das Problem des Verstehens fremden Denkens‘, in: Albertz, Rainer (Hg.): *Kult, Konflikt und Versöhnung: Beiträge zur kulturellen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*. Münster 2001, S. 35–52.
- Schlenke, Dorothee: Art. ‚Versöhnung VI. Dogmatisch‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* 8, 42005, S. 1059–1062.
- Schmitz, Winfried: ‚Die Opfer des Krieges. Xenophon und die Wahrnehmung des Krieges in der griechischen Historiographie‘, in: Rathmann, M. (Hg.): *Studien zur antiken Geschichtsschreibung*. Bonn 2009, S. 55–84.
- Schmitz, Winfried: *Die griechische Gesellschaft. Eine Sozialgeschichte der archaischen und klassischen Zeit*. Heidelberg 2014.
- Schröder, Janett: *Die Polis als Sieger. Kriegsdenkmäler im archaisch-klassischen Griechenland (Klio Beih. N.F. 32)*, Berlin 2020.
- Seybold, Klaus: Art. ‚Versöhnung II. Altes Testament‘, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* 8, 42005, S. 1051–1053.
- Shear, Julia L., Rez.: Loraux, Nicole: *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York 2002, in: *JHS* 2003/123, S. 228–229.
- Shear, Julia L.: *Polis and Revolution*, Cambridge etc. 2011.
- Siewert, Peter: *Der Eid von Plataiai (Vestigia 16)*. München 1972.
- Sordi, Marta: ‚La fortuna del amnistia del 403/2 a. C.‘, in: dies. (Hg.): *Amnistia perdonò e vendetta nel mondo antico*. Mailand 1997, S. 79–90.
- Stein-Hölkeskamp, Elke: *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart 1989.
- Stein-Hölkeskamp, Elke: ‚Krise und Konsolidierung der Polis‘, in: Gehrke, Hans-Joachim / Schneider, Helmuth (Hg.): *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart / Weimar 2000 (32010), S. 74–96.
- Taylor, Michael: ‚War‘, in: Noreña, Carlos F. (Hg.): *A Cultural History of Western Empires in Antiquity*. London 2019, S. 39–62.
- Thür, Gerhard: Art. ‚Amnestia‘, in: *Der Neue Pauly (DNP)* 1, 1996, S. 602–603.
- Thür, Gerhard: ‚New Light on Draco and the Cylonian Sacrilege‘, in: Riess, W. (Hg.): *Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie*. Stuttgart 2018, S. 27–35.
- Unfricht, Armin: *Religion und Kult im Peloponnesischen Krieg*. Graz 2021.
- Welwei, Karl-Wilhelm: *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis*. Darmstadt 1992.
- Welwei, Karl-Wilhelm: *Das klassische Athen*. Darmstadt 1999.
- Wheeler, Everett L.: ‚Krieg‘, in: H. Sonnabend (Hg.): *Mensch und Landschaft in der Antike*. Stuttgart / Weimar 1999, S. 272–280.
- Wolpert, Andrew: *Remembering Defeat*, Baltimore – London 2002.
- Wüstenberg, Ralf K.: *Die politische Dimension der Versöhnung: Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland*, Gütersloh 2004.
- Wüstenberg, Ralf K.: *Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika (Internationale Probleme und Perspektiven 18; Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung)*, Potsdam 2008.

Wüstenberg, Ralf K.: ‚Gibt es eine Politik der Versöhnung? Theologische Anmerkungen zu den Aufarbeitungsanstrengungen in Südafrika und Deutschland‘, in: Bongardt, Michael / Wüstenberg, Ralf K. (Hg.): *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten* (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie 40). Göttingen 2010, S. 79–98.

Michael Schulz

Versöhnung – Das Schicksal eines christlichen Urwortes bei Bartolomé de Las Casas, Gustavo Gutiérrez und in der Post-Konflikt-Gesellschaft Perus

Einleitung: Versöhnungsrealität ohne Versöhnungswort

Y pídales perdón de la injuria que les hizo en hacellos esclavos usurpando su libertad (OC 10: 370) „Und er bitte sie um Verzeihung für das Unrecht, das er ihnen angetan, indem er sie – ihre Freiheit an sich reißend – zu Sklaven machte.“ (WA 3/1: 139) Diese Bitte um Verzeihung gehört zur ersten Regel seines *Confessionario*, seines Handbuchs für Beichtväter, das der Dominikaner und Bischof von Chiapas, der *defensor de los indios*, Bartolomé de Las Casas (1484–1566), 1546 verfasste (WA 3/1: 137–158). Der Theologe und Journalist Daniel Deckers (WA 3/1: 129) notiert knapp: „Dass sich einer der Diözesanen dem Willen des Bischofs gefügt hat, ist nicht überliefert.“ Dieser Tatbestand hängt keinesfalls mit dem Beichtgeheimnis zusammen. Denn Las Casas verlangte, dass man vor der Beichte notariell bestätigen ließ, bereit zu sein, die eigenen Sklaven freizulassen und den ihnen zugefügten Schaden wiedergutzumachen (Sievernich 1996, WA 3/1: 120–124). Von diesen notariellen Vereinbarungen hätte man ohne Verletzung des Beichtgeheimnisses erfahren können. War also die Forderung von Las Casas weit überzogen?

Sein Kontrahent, der Humanist und Aristoteles-Übersetzer Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) nannte die Schrift ein *libello infamatorio* (Sievernich 1996, WA 3/1: 125). Eine geistige „Deformation“, „anormale Einbildungskraft“ und „Paranoia“ konstatiert der spanische Historiker Ramón Menéndez Pidal (1957: 6, 7; 1963, XIV) im Werk von Las Casas, denn anders als mit einer Art unverhältnismäßiger Übertreibung und Geisteskrankheit lässt sich offensichtlich nicht erklären, dass Las Casas verlangte, ein *Encomendero*, ein Gutsbesitzer, dem man Indios anvertraute (*encomendar*), könne die Absolution von Sünden nur durch die Freilassung seiner Sklaven und einer umfänglichen Wiedergutmachung erreichen; denn dies hätte den finanziellen Ruin bedeutet. Faktisch würde man mit dieser Regelung der ganzen spanischen Kolonisation den finanziellen Boden unter den Füßen wegziehen und die Eroberung Amerikas als einziges Unrecht diskreditieren.

Im Folgenden zeichne ich die Argumente von Las Casas nach, die in ihrer Summe einen Weg zur Versöhnung zwischen Spaniern und indigener Bevölkerung weisen. Auffällig ist allerdings, dass Las Casas in diesem Zusammenhang das Wort *Versöhnung* nicht in den Mund nimmt. Er spricht hingegen vom Verzeihen, von der Vergebung, der Wiedergutmachung. Man könnte diese Begriffe als Synonyme der Versöhnung begreifen. Aber in diesem Fall bliebe die Versöhnung etwas Persönliches zwischen Sklavenhalter und Sklaven. Ähnlich verhielte es sich, wenn man sich am Wort *Wiedergutmachung* orientieren würde. Zunächst bleibt zu konstatieren, dass ausgerechnet ein Dominikaner und katholischer Bischof ein Urwort des christlichen Glaubens nicht auf zwischenmenschliche Verhältnisse bezieht, das Wort sozusagen „verschweigt“. Er wird in Lateinamerika damit nicht der einzige bleiben, worauf ich im Anschluss an Las Casas zu sprechen komme, nämlich auf das beredte Schweigen des peruanischen Befreiungstheologen Gustavo Gutiérrez und des prominenten Vertreters indigener oder amerindischer Theologie, des Mexikaners Eleazar López Hernández. Die Schwierigkeit, ein angemessenes Verständnis der Versöhnung im Kontext der Befreiungstheologie zu entwickeln, dokumentieren ebenso die Überlegungen des Jesuiten Juan Luís Segundo aus Uruguay. Die erkennbaren Gründe für den merkwürdigen Umgang mit diesem Urwort christlichen Glaubens könnten auch schon bei Las Casas eine Rolle gespielt haben.

Im öffentlichen Diskurs der lateinamerikanischen Gegenwart wird die Schwierigkeit im Umgang mit dem Wort *Versöhnung* bestätigt. Zwar wird das Thema der Versöhnung dem Schweigen entrissen, aber sofort missverstanden, was wiederum auf die Gründe hinweist, die dazu veranlassten, das Wort gar nicht erst in den Mund zu nehmen. Zur Sprache kommt das Versöhnungsverständnis der *Comision de la Verdad y Reconciliación*, die in Lima 2001 gegründet wurde und dazu beitragen sollte, den bewaffneten Konflikt, der Peru zwischen 1980 und 2000 zerriss, aufzuarbeiten und Perspektiven der Versöhnung vorzuzeichnen.

Homöomorphe Äquivalente der Versöhnung

Das von der Wahrheits- und Versöhnungskommission vorgeschlagene und von Mitgliedern der Kommission auch weiterhin vertretene Verständnis von Versöhnung verwende ich als Orientierungspunkt, um ein sogenanntes *homöomorphes Äquivalent* zur Sprache zu bringen, das man bei Las Casas als *Projekt der Versöhnung* identifizieren kann, obgleich er es nicht als solches bezeichnet. Gemeint sind also nicht die von Las Casas verwendeten Kategorien *Verzeihen* und *Vergeben*, die zwar zu diesem Projekt gehören und an seinem Anfang stehen. Gemeint ist mit diesem Versöhnungsprojekt ein von Las Casas vorgezeichnetes versöhntes Zusammenleben von Völkern, Ethnien und Kulturen, von Spaniern

und Indigenen in einem iberoamerikanischen Commonwealth. Die internationale Dimension dieser Utopie von einem iberoamerikanischen Commonwealth überschreitet selbstverständlich den nationalen Horizont der peruanischen Vorstellung von Versöhnung weit, stellt aber sehr wohl eine *homöomorphe*, also eine *ähnlich gestaltete* politische Einheit dar wie der multikulturelle, polylinguale, heterogene peruanische Staat.

Während man normalerweise die Suche nach *homöomorphen Äquivalenten* (Panikkar 1998: 15–169) in inter- oder multikulturellen Kontexten unternimmt, kommt sie in unserem Fall in einem einzigen kulturellen und religiösen Kontext zur Anwendung, was den Sachverhalt wesentlich vereinfacht. Dieser einfache Ausgangspunkt ist eine Hilfe für komplexe Anwendungsfälle.

In Las Casas' Vision von einem iberoamerikanischen Commonwealth wird schließlich der Mehrwert der Versöhnung gegenüber einem bloßen Friedensschluss oder anderen vertraglichen Regeln zur Beendigung von Konflikten ersichtlich: Versöhnung hat ihr Ziel in einer stabilen Zukunft des Zusammenlebens in Gerechtigkeit, in dem Ursachen und Folgen von deshumanisierender Gewalt überwunden sind. Für Las Casas bedeutet dies u. a. das Ende von Sklaverei und Encomienda-Wesen, Wiedergutmachung, gegenseitiges Verzeihen, Einsetzung der indigenen Könige, freiwillige Anerkennung des spanischen Königs als Haupt des Commonwealth. Für die Wahrheits- und Gerechtigkeitskommission besteht dieser Mehrwert der Versöhnung über das Ende des gewaltsamen Konflikts hinaus vor allem in der Überwindung sozialer und wirtschaftlicher Asymmetrien, die Perus Gesellschaft immer wieder zum Pulverfass machen.

Grounded Theory

Ziel dieses Beitrags ist es, im Rahmen der *grounded theory* und ihrem methodischen Verfahren des *theoretical sampling*¹ ein Verständnis von Versöhnung zu erfassen, das sich im christlichen Kontext bewegt und vor allem die gesellschaftliche und politische Dimension von Versöhnung fokussiert. Selbst wenn andere Rekonziliationskonzepte diese Fokussierung der öffentlichen Dimension der Versöhnung nicht teilen und Versöhnung vornehmlich auf das Verhältnis von Gott und Menschen beziehen, so macht doch schon exemplarisch die Vaterunser-Bitte um Vergebung durch Gott die Rückbindung dieser Vergebungs-

1 Corbin / Strauss 1990: 8 Das Sammeln von Daten zwecks Begründung einer Theorie ist das methodische Kennzeichen der sozialwissenschaftlichen Grounded Theory („*Sampling in Grounded Theory Proceeds on Theoretical Grounds*“). Daten, die in diesem Beitrag gesammelte werden, um eine umfassende Theorie der Versöhnung zu generieren, sind die jeweiligen Verständnisse der Versöhnung, die sich bei Las Casas, der Befreiungstheologie, der indigenen Theologie und der Wahrheits- und Versöhnungskommission erheben lassen.

bitte an das mitmenschliche Verhältnis offensichtlich, dass Vergebung mitmenschliche (öffentliche) Versöhnung verlangt. Ebenso zeigt religionswissenschaftliche Forschung diesen Konnex (Bürkle 2006: 719–720). Deshalb steht auch das dezidiert gesellschaftliche und politische Verständnis von Versöhnung ganz im Zentrum der jüdisch-christlichen Tradition.

Vom Encomendero zum Defensor de los Indios: Bartolomé de Las Casas

Bartolomé de Las Casas (Delgado 1994, WA 1: 26; 2011: 13–14), 1484 oder 1485 in Sevilla geboren, kam durch seinen Vater und Onkel, die Kolumbus auf seiner zweiten Reise auf die Karibikinsel Las Española (Hispaniola)², begleiteten, früh in Kontakt mit der Bevölkerung Lateinamerikas – und dem Phänomen der Sklaverei. Mit neun Jahren sah er in Sevilla die Indios, die Kolumbus von seiner ersten Reise mitbrachte. 1499 schenkte ihm sein Vater, der von Española zurückkam, einen versklavten Indio-Jungen. Der fünfzehn Jahre alte Las Casas erlebte zugleich eine erste Sklavenbefreiung: Königin Isabel I. (1451–1504) ordnete im Jahr 1500 an, dass die Sklaven, die Kolumbus von der zweiten Reise mitgebracht hatte, wieder in ihre Heimat zurückzubringen seien (Delgado 2011: 13–14). Bald darauf, mit achtzehn Jahren trat Las Casas in die Fußstapfen seines Vaters. 1502 reiste er nach Española, um dort nach Gold zu suchen. Er beteiligte sich am Eroberungskrieg gegen die Indios, die Taínos, und wurde zur Belohnung Encomendero, Grundbesitzer, dem Indios als Sklavenarbeiter zugeteilt wurden. 1507 ließ er sich in Rom zum Priester weihen und kam anschließend nach Española zurück. 1514 gab er jedoch seine Encomiendas auf und schenkte seinen Sklaven die Freiheit. Er hatte das Unrecht erkannt, das den Indios auf den Encomiendas widerfährt und daraufhin seine Haltung zur Versklavung der Afrikaner geändert.

Vielleicht nicht ganz ohne eine gewisse Eitelkeit schildert er seine Bekehrung in Anlehnung an die *Confessiones* des Augustinus (Delgado 1996, WA 1: 12–13): Zwar flüsterte Las Casas keine Kinderstimme zu, *tolle, lege*, aber er nahm doch die Bibel zur Hand und las zur Vorbereitung auf eine Pfingstpredigt im alttestamentlichen Buch Jesus Sirach (34, 21–27): „Der Herr ist nur bei denen, die auf dem Weg der Wahrheit und der Gerechtigkeit wandeln und auf ihn vertrauen... Brot der Dürftigen ist das Leben der Armen; wer sie um dasselbe bringt, ist ein

2 Heute befinden sich auf der Insel Española die Staaten *Dominikanische Republik* und *Haiti*. Christoph Kolumbus erreicht sie auf seiner ersten Fahrt am 5. Dezember 1492 und errichtete dort das Fort *La Navidad*. Als bei seiner zweiten Fahrt im November 1493 *La Navidad* zerstört vorfand, begann er mit einem Krieg gegen die Einheimischen und machte die ersten Sklaven in der Neuen Welt, insgesamt 1.600.

homo sanguinis, ein Blutmensch. Wer das im Schweiß gewonnene Brot raubt, ist dem gleich, der seinen Nächsten tötet. Wer Blut vergießt und wer Tagelöhner betrügt, sind Brüder.“

Las Casas erkannte, dass er nicht auf dem Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit ging, da er wie ein Blutmensch ein Leben auf Kosten von anderen führte. Freilich hatte er schon vorher die Bibel gelesen, aber da war ihm der Widerspruch zwischen ihrer Botschaft und seiner Lebensführung nicht aufgefallen. Warum jetzt?³

Auf Española begegnete er der dort 1510 angekommenen Dominikanergemeinschaft unter der Leitung von Pedro de Córdoba (1482–1521). Er erfuhr von der berühmten Predigt des Dominikaners Antonio de Montesino (ca. 1475–1540) am vierten Adventssonntag 1511, die er später selber in seiner *Historia de las Indias* überliefert (WA 2: 222–229): In Anwesenheit des Sohnes von Kolumbus, des Vizekönigs Diego Colón, und vieler Encomenderos redete Montesino allen ins Gewissen: „Ihr seid alle in der Todsünde und in ihr lebt und sterbt in ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen diese unschuldigen Völker gebraucht. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr jene Indios in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft? [...] Sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernünftigen Seelen?“ (Las Casas, *Historia* III, 4; 2019: 183; WA 2: 226) Las Casas musste von diesen deutlichen Worten berührt worden sein, wengleich er sein Leben nicht sofort änderte.

Als ihm auch noch die Dominikaner die Absolution in der Beichte verweigerten, musste ihm das einen weiteren Anstoß gegeben haben, sein Leben zu überdenken. 1512 erlebte er in Kuba das Massaker von Caonao, bei dem die Spanier 2500 Menschen ermordeten. Diese Erfahrung erschütterte Las Casas soziale Welt endgültig und leitete einen Perspektivenwechsel ein. Er konnte das ungeheure Unrecht begreifen, das den Ureinwohnern widerfuhr. Jetzt erreichten ihn die Worte der Heiligen Schrift. Pedro de Córdoba wurde sein Beichtvater. 1522 trat Las Casas in den Dominikanerorden ein und profiliert sich als *defensor de los indios*. Als Bischof erklärte er nun ebenfalls die Aufgabe der Encomienda sowie die Bereitschaft, die Sklaven zu entlassen und sie um Verzeihung zu bitten, als Bedingungen für die Absolution.

3 In der Schilderung der Bekehrungsmotive von Las Casas folge ich Delgado 1996, WA 1: 13–19.

Durch gegenseitiges Verzeihen zum Commonwealth der Versöhnung

In seinem *Traktat über die zwölf Zweifelsfälle* (WA 3/2: 267–426) aus dem Jahr 1563, den Las Casas im Alter von fast 80 Jahren für Missionare und Beichtväter in Peru schrieb⁴, setzte er sogar auf einen Akt der Vergebung von der anderen Seite. Las Casas wurden Zweifelsfälle vorgelegt, die den Umgang der Beichtväter mit *conquistadores*, Militärs, *encomendores* und anderen Kolonisten betrafen. Da viele Eroberer sowie Grund- und Sklavenbesitzer davon ausgingen, in gutem Glauben gehandelt zu haben, musste geklärt werden, inwieweit sie dennoch zur Aufgabe ihrer Güter, zur Sklavenfreilassung und Restitution verpflichtet waren. 1562 überbrachte der Dominikaner Bartolomé de la Vega seinem Mitbruder Las Casas diese komplexen Fragen nach Verantwortung und Schuld.

In seiner Antwort schließt Las Casas jeden Zweifel daran aus, dass die gewaltsame Eroberung Perus ein großes Unrecht war. Bartolomé de la Vega und Las Casas lassen die Ermordung des Inka-Königs Atahualpa (26. Juli 1533) durch die Spanier Revue passieren (WA 3/2: 268–269, 276–277, 337–340, 354–355...), genauso wie die Grausamkeiten gegenüber der indigenen Bevölkerung. Las Casas möchte mit dem Hinweis auf die Ermordung von Atahualpa einen vollständigen Perspektivenwechsel in der Beurteilung der kolonialen Situation einleiten: Nicht die Spanier führten einen gerechten Krieg gegen die Indigenen, um, wie man meinte, deren dämonisch inspirierte, Gott beleidigende Kultur zu überwinden und zu Untertanen der Krone zu machen. Vielmehr hätten die Indigenen allen Grund gehabt, gegen die spanischen Okkupanten ins Feld zu ziehen (WA 3/2: 411). Doch für noch mehr Gewalt möchte Las Casas keinesfalls werben.

Im Gegenteil, seine Überlegungen gipfeln in der Hoffnung, dass die Inkas den Spaniern das Unrecht verzeihen, ihnen eine umfassende Wiedergutmachung für das erlittene Leid erlassen und vom gerechten Krieg gegen sie absehen. „Dieses Recht, gegen alle unsere Spanier permanent einen gerechten Krieg zu führen, dauert bis zum Tag des Gerichts an, wenn es nicht auf eine der vier folgenden Arten unterbrochen wird: durch Genugtuung, welche die Spanier den Geschädigten leisten, oder aber dadurch, dass die Geschädigten aus eigenem freien Willen, ohne durch Zwang oder Angst dazu gebracht zu sein, die Wiedergutmachung erlassen unter der Bedingung, dass das Unrecht, die Tyrannei und Unterdrückung, unter der jene Völker gegenwärtig leiden, aufhört.“ (WA 3/2: 347–348) Werden die genannten Bedingungen erfüllt, wird den einheimischen Ethnien ihre politische Selbstbestimmung zugestanden und der König der Inkas (und der anderer Völker) wieder in seine legitime Herrschaft eingesetzt (WA 3/2:

4 Zum historischen Hintergrund dieser Abhandlung vgl. Delgado 1997a, WA 3/2: 249–260.

407–412), dann könnte der König von Spanien als Kaiser und Kopf einer Föderation indigener Königreiche, eines iberoamerikanischen Commonwealth fungieren: „Unser König [von Spanien] soll eine gute Regierung als Universalherrscher garantieren ...“ (WA 3/2: 413, 417)

Wiederholt erinnert Las Casas an seinen *Traktat zur Begründung der souveränen kaiserlichen Herrschaft* (1549); dort erläutert er, dass Papst Alexander VI. in seiner Bulle *Inter caetera* von 1493 nicht den katholischen Königen Spaniens die Neue Welt in einem absoluten, sondern in einem modalen Sinn übereignete, „d.h. beladen mit der schweren Aufgabe, [...] den Glauben und die christliche Religion in jenem ganzen Weltteil kundzumachen [...] und sodann sich mit allen Kräften um die Bekehrung jener zahllosen Völker zu kümmern.“ (WA 3/1: 261–262 / WA 3/2: 291). Demnach ist das Ziel der Herrschaft des spanischen Königs über die Neue Welt keine imperiale Machtausdehnung oder banale Bereicherung, sondern die Glaubensverkündigung, die *eo ipso* die natürliche Herrschaft der indigenen Könige und Häuptlinge nicht antastet. Für diese Vorstellung seien die Indigenen zu gewinnen. Die Ordensleute sollen für eine freiwillige Zustimmung zu dieser Vision werben, die für Las Casas auch eine Hinkehr der Indigenen zum Christentum einschließt – aber diese Zustimmung soll nicht erzwungen sein, auch nicht aufgrund der Taufe. Erst recht können Glaube und Taufe nicht erzwungen werden, wie Las Casas ausführlich in seiner missions-theologischen Schrift *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* ausführt (WA 1: 105–335); für die Hinkehr zum christlichen seien allein Vernunftgründe maßgeblich.

In diesem Zusammenhang widerspricht Las Casas dem renommierten Gründer der Schule von Salamanca, Francisco de Vitoria (1483–1546), der in seiner *relectio De indis* von 1538/39 eine Art Automatismus installierte: Aus freiwillig empfangener Taufe folge notwendigerweise die Anerkennung der spanischen Herrschaft (Vitoria 1997: 478–481). Einzuräumen ist allerdings, dass selbst Las Casas in einigen Schrift (*Dreißig Rechtssätze* [1548]; *Traktat zur Begründung der souveränen kaiserlichen Herrschaft* [1549]) diesen Automatismus noch verteidigte – vor der Taufe seien die Indios *in potentia* Untertanen des spanischen Königs, nach Taufe *in actu*. Die Schriften ab 1553 (*Traktat über die Schätze Perus* [1562]) verteidigen die uneingeschränkten Rechte der Indios, ihre Herrschaft frei zu wählen; die Taufe hebt das Selbstbestimmungsrecht nicht auf (WA 3/1: 283, 290, 294, 298; Brieskorn 2011: 236, 239–241).

Erst auf dieser Basis freier Anerkennungsverhältnis wäre eine Versöhnung zwischen Spaniern und Indios denkbar.

Widerstände

Tatsache ist allerdings, dass auch die bescheidenen Ansätze zur Verwirklichung dieser lascasanischen Vision heftig bekämpft wurden, zuerst auf theoretischer Ebene: Vertreter der hierokratischen Interpretation von *Inter caetera* sahen im Papst einen universalen Priester, der, auch mit säkularer Autorität ausgestattet, den spanischen König in absoluter Weise zum Herrscher über die Neue Welt eingesetzt hatte (Höffner 2017: 231–237). Nach dem Tod von Las Casas organisierte der von 1569 bis 1581 in Lima residierende Vizekönig Francisco de Toledo (1515–1582) eine Kampagne gegen alle zaghaften Ansätze, die Ideen von Las Casas umzusetzen (Delgado 1997b, WA 3/2: 432–438). Theoretischen Ausdruck fand diese Kampagne in der anonymen Denkschrift von *Yucay* (1571), die darauf abzielte, die Vorstellung von einer Konföderation der indigenen Völker mit dem spanischen König an der Spitze als falsch und unsinnig darzustellen (WA 3/2: 439–474). Dazu diente unter anderem der Nachweis, dass die Inkas Tyrannen und daher keine legitimen Herrscher gewesen seien. Ein folglich herrenloses Land hätte sich der spanische König zu Recht aneignen können (WA 3/2: 433, 445). Las Casas habe hingegen in seinen Schriften der Krone nur „eine schwer verstümmelte Gewalt“ hinterlassen (WA 3/2: 448). Toledo beauftragte außerdem den Chronisten Pedro Sarmiento de Gamboa (1532–1592), auf der gedanklichen Linie der Denkschrift von *Yucay* in einer 1572 erschienenen Chronik die Geschichte der Inka als Tyrannengeschichte zu inszenieren, um die Spanier als Befreier und legitime Herrscher erscheinen zu lassen (Fritz 2009: 132).

In ökonomischer Hinsicht wurde die von Las Casas bekämpfte Einrichtung der *Encomienda* gestärkt. Militärisch wurde schließlich der neuinkaische Rumpfstaat von Vilcabamba unter Titu Kusi Yupanki (Enkel des Inka-Königs Huayna Cápac [1476–1527]), in dem manche einen Beginn der Vision von Las Casas sahen, erobert; den letzten verblieben Inka-König, Túpac Amaru, der nach dem Tod seines Halbbruder Titu Kusi Yupanki herrschte, enthauptete man auf Geheiß von Toledo am 24. September 1572 öffentlich in Cusco; weder der Protest der Bevölkerung noch die Einwände der kirchlichen Autoritäten vermochten die Hinrichtung Túpac Amarus abzuwenden (Delgado 1997b, WA 3/2: 433).

Versöhnungsprojekte von indigener Seite

Bestätigt wird Las Casas' Vorstellung von einer iberoamerikanischen Konföderation aber von der indigenen Seite: durch den getauften Indio Felip Guamán Poma de Ayala (1534–1615). Ohne Las Casas zu zitieren, versteht er sein ab 1600 verfasstes Werk *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* als einen groß angelegten Brief an König Philipp III. von Spanien (1598–1621), in dem er sozusagen

als indigener Berater des Königs erläutert, worin eine „gute Regierung“ bestehen müsste: Als Kaiser solle Philipp die Evangelisierung in Westindien fördern und die indigenen Herrscher und Könige anerkennen (Fritz 2009: 235–247). Allerdings erhielt Guamán Poma nie eine Antwort auf seinen Vorschlag.

Ein Projekt der Versöhnung bietet schließlich der Mestize El Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616) in seinen *Comentarios Reales de los Incas* (1609). Er bietet einen Gegenentwurf zur Chronik von Pedro Sarmiento de Gamboa, in dem er als Sohn des spanischen Conquistador Capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas (ca. 1507–1559) und Isabel Suárez Yupanqui (1523–1571), einer der Nichten des Inka-Herrschers Huayna Cápac, das „Mestizentum zum Symbol der kulturellen Aussöhnung“ stilisiert (Fritz 2009: 133).

Las Casas' Vision von einer iberoamerikanischen Konföderation, die bei Poma de Ayala und El Inca ein Echo findet, verstehe ich – mit Blick auf die Überlegungen der peruanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission zur nationalen Versöhnung – als Las Casas' Projekt der Versöhnung.

Woran scheitert dieses Versöhnungsprojekt? Für Las Casas scheitert seine Vision nicht zuerst am Machtwillen spanischer Autoritäten oder an der Geldgier der Encomenderos; obgleich diese Faktoren eine wichtige Rolle spielen, bewirken sie doch nur ein Scheitern des Projekts an der Oberfläche. Unter dieser Oberfläche verbirgt der eigentliche Grund: weil die Spanier, wie er schreibt, die Indios „für minderwertig und verachtenswert“ halten (WA 3/2: 360). Minderwertigen und verachtenswerten Menschen begegnet man nicht auf Augenhöhe. Eine an sie gerichtete Bitte um Verzeihung erfolgt entweder gar nicht oder trägt den Charakter der Herablassung. Vergeben die Indigenen, erfolgt die Annahme der Vergebung ebenso wenig ohne Dünkel. Eine tatsächliche Versöhnung scheitert an der präsumierten anthropologischen Differenz und Ungleichheit. Darum bleibt die erhoffte iberoamerikanische Konföderation eine Utopie.

Unteilbares Menschsein durch Perspektivenwechsel: Menschenopfer

Festzuhalten bleibt, dass selbst Las Casas anthropologisch dazulernen musste. Sein Projekt der Versöhnung kommt ohne die Afroamerikaner aus. Mehr noch, um die Indios aus ihren unmenschlichen und lebensgefährlichen Arbeitsbedingungen zu retten, schlug er zunächst vor, sie durch Afrikaner zu ersetzen, beschränkte jedoch die Zahl der afrikanischen Sklaven auf maximal sechs pro Siedler (WA 2: 276–282; Delgado 2011: 44–46; Sievernich 1996 WA 3/1: 61–66). Als Bischof von Chiapas besaß er Afrikaner. Schon diese Tatsache bestätigt die Schwierigkeit, im 16. Jahrhundert jede anthropologische Differenz zu überwin-

den, um ein umfassendes, niemanden exkludierendes Projekt der Versöhnung zu konzipieren.

Wahrscheinlich nach 1547 (WA 3/1: 414 Anm. 17), auf einer Reise von Kuba nach Lissabon änderte Las Casas seine Einstellung. Ein schwarzer Sklave, Pedro de Carmora, reiste mit ihm. Pedro de Carmora war mit dem Tod seines Herrn freigekommen, was jedoch die Erben nicht anerkennen wollten. Der Afrikaner wollte seinen Fall daher vor Gericht entscheiden lassen. Las Casas lernte seine Geschichte kennen und unterstützte ihn schließlich bei seinem Gerichtsprozess. Bald besorgte sich Las Casas Berichte über den portugiesischen Sklavenhandel mit Afrikanern und musste erkennen, dass ihnen das gleiche Unrecht widerfuhr wie den Indigenen Amerikas. Als ihm sein kapitaler Fehler bewusst wurde, bat er immer wieder um Verzeihung für diesen rassistischen Fehlgriff⁵.

Um für seine These vom unteilbaren Menschsein zu streiten, tauchte Las Casas geschickt in die Gedankenwelt der Renaissance ein, in der sich sein Widersacher, der Historiker, Humanist und Aristoteles-Übersetzer Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) perfekt zu bewegen wusste. Sepúlveda applizierte die aristotelische These vom φύσει δούλος, vom Menschen, der von Natur aus Sklave und Diener ist (Aristoteles 2012: 9; Pol. I 4, 1254 a15), auf die Indigenen Amerikas (Sepúlveda 2018: 38–39. lib. I, 5). Ihre bestialische Lebensart, argumentierte Sepúlveda, demaskiere ihre barbarische Natur. Ihre Gott beleidigende, Menschen opfernde und auffressende Religion rechtfertige den Krieg gegen sie (Sepúlveda 2018: 66; lib. I 11).

Auf den aristotelischen Begriff des Ethos zurückgreifend erläutert Las Casas die Macht der Gewohnheit, die den Menschen formt sowie Kulturen und Religionen bestimmt. Die Gewohnheit generiert in den Augen von Las Casas eine zweite Natur; erst diese Gewohnheitsnatur wecke den Eindruck von einer naturalen Ungleichheit unter den Menschen. Aber dieser Eindruck täusche (WA 2: 417, 435).

Darum ist Las Casas bemüht, eine kulturen- und religionenübergreifende Logik in der Praxis der Menschenopfer zu identifizieren, auch dann, wenn man diese Praxis ablehnt. Er beruft sich auf Aristoteles, der in der Nikomachischen Ethik erläutert, dass der Mensch die Götter nach Kräften zu Ehren habe, sowenig man es als Mensch vermag, ihnen adäquat Ehre zu erweisen (WA 2: 422–423). Das sei schon im Fall der eigenen Eltern nicht möglich, soviel verdanke man ihnen (Aristoteles 2007: 366–369, Eth. Nic. VIII 16–1163b). Las Casas entnimmt diesem Hinweis, dass die Opfergaben, mit denen man den Göttern Ehre erweist, niemals

5 Über sich selbst schreibt Las Casas in seiner *Historia de las Indias*: „Diesen Rat, den der Kleriker gegeben hatte, bereute er später nicht wenig, weil er meinte, er sei aus Unachtsamkeit schuldig geworden; denn da er alsbald sah [...], dass die Knechtschaft der Neger ebenso ungerecht wie die der Indios ist, war es ja kein kluges Rettungsmittel, was er empfohlen hatte: dass man Neger einführen solle, damit man die Indios freilassen könne...“ (WA 2: 281).

ausreichend sind und man deshalb versucht, das Wertvollste als Opfergabe einzusetzen. Und dieses Wertvollste sei zweifellos das menschliche Leben, ja das Leben der eigenen Kinder (WA 2: 438, 440). Deshalb praktizierten verschiedenste Kulturen Menschenopfer. Er wird nicht müde, Beispiele aus der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte aufzulisten, die die Praxis der Menschenopfer bezeugen. So sollen die Griechen auf Rhodos dem Saturnus Menschen geopfert haben, dem Zeus seien ebenso Menschenopfer dargebracht worden, außerdem Diana (WA 2: 425). Die Karthager hätten Kinder geopfert (WA 2: 440). Die Menschenopfer bei den Indigenen der Neuen Welt sind also in diese Kulturgeschichte der Menschheit einzuordnen.

Las Casas scheut nicht vor einer letzten Provokation zurück: Er empfiehlt den Spaniern, sich die Opferbereitschaft der Indigenen als Vorbild zu nehmen, um die christliche Religion authentisch zu leben (WA 2: 464; Delgado 2011: 114–117). Die verachtenswerten Indios steigen auf zu leuchtenden Beispielen praktizierter Religion. Las Casas stellt die gesamte Werteskala auf den Kopf. Er initiiert einen vollständigen Perspektivenwechsel. Er hebt den Anspruch der Europäer auf, nur sie brächten den Indigenen Amerikas die Zivilisation. Indem er eine Lernbereitschaft seiner Landsleute gegenüber der ursprünglichen Bevölkerung Amerikas fordert, anerkennt er ihre Ebenbürtigkeit. Dadurch schafft er die Voraussetzung für eine Verständigung und Versöhnung beider Gruppen.

Natürlich empfiehlt der Dominikaner nicht die Praxis der Menschenopfer. Der Perspektivenwechsel, den er vornimmt, um ein Verständnis für den religiösen Kult der Indigenen zu wecken, überschreibt nicht die eigene Perspektive, sondern erweitert sie. Darum zitiert er ein Beispiel aus der aztekischen Kultur, das er als Alternative zur Praxis der Menschenopfer anführt. Las Casas verweist auf die Verehrung der Gottheit Quetzalcóatl bei den Tolteken, Azteken und Maya sowie auf den toltekischen Priester-Königs gleichen Namens. Von Quetzalcóatl hörte man, notiert Las Casas, dass er nichts von Kriegen, Menschenopfern und anderen dem Gemeinwesen abträglichen Dingen wissen wollte (WA 2: 402). Wie die Europäer die Praxis der Menschenopfer überwandten, so prognostiziert es Las Casas auch für die indigenen Kulturen.

Die Gewohnheitsnatur des Menschen, das Ethos, ist demnach veränderlich; das belegt die Empirie. Kulturelle Differenzen sind keine Indikatoren für eine Differenz im Menschsein. Wer die Indigenen „für minderwertig und verachtenswert“ (WA 3/2: 360) hält, verkennt in den Augen von Las Casas den Meisterdenker Aristoteles und disqualifiziert sich im kolonialetischen Diskurs; als Katholik stellt er sich gegen die Bulle *Sublimis Deus* vom 2. Juni 1537, in der Papst Paul III. lehrt, „dass die Indianer [...] wirkliche Menschen“ sind, weshalb sie „ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden dürfen... Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen.“ (Paul III. 1537 / 1992: 474–475; WA 1: 246–247) Wenn alle Menschen sind, selbst wenn sie in unterschiedlichen so-

zialen Welten leben, kann man sich gegenseitig verzeihen und in versöhnter Verschiedenheit miteinander leben.

Die „Neuen Gesetze“

Auf dem Weg zu einer versöhnten Gesellschaft helfen Gesetze. Der Dominikanerbischof engagierte sich sein Leben lang für Gesetze zum Schutz der indigenen Bevölkerung. Mithilfe der sogenannten *Nuevas Leyes*, der Neuen Gesetze von 1542, die maßgeblich unter seinem Einfluss zustande kamen, sollte versucht werden, das Ende des Encomienda-Systems herbeizuführen (Eggenesperger 1997, WA 3/2: 67–81; Delgado 2011: 62–70). Der Widerstand dagegen steigerte sich jedoch zur Rebellion. Karl V. musste 1545 die Gesetze teilweise zurücknehmen. Man stellte auch Las Casas nach, als er als Bischof von Chiapas auf die Einhaltung der Gesetze pochte. Das Scheitern dieser Gesetzesinitiativen signalisiert, wie sehr die iberamerikanischen Versöhnung Utopie blieb.

Nach nur zwei Jahren als Bischof in Chiapas kehrte Las Casas 1546 für immer nach Spanien zurück. Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens stritt er dort in der Machtzentrale vehement für die Anliegen der Indigenen. In bereits zuvor begonnenen Kolonialgeschichten (*Historia de las Indias*; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; *Apologética historia sumaria*) stellt er die Geschichte der spanischen Landnahme und ihre Folgen für die indigenen Bevölkerung dar – mit dem Ziel, den weiteren Verlauf dieser Geschichte zu ändern. Die erwähnten Traktate entstehen, in zahllosen Briefen propagiert er seine Anliegen. Seine Auftritte am Hof, im Indianerrat, bei Kolonialherren und Bischöfen sowie seine berühmte Debatte mit Sepúlveda in Valladolid 1550/51 beweisen sein Talent, sein Anliegen wirkungsvoll zur Geltung zu bringen. Am 18. Juli 1566 stirbt er mit über 80 Jahren. Seine Grabstätte ist unbekannt.

Die Tiefenstruktur der Versöhnung

Halten wir fest: Für Las Casas ist der Fremde, der Indigene, nicht der Feind zwecks Identitätsgewinn durch dialektische Abgrenzung. Die Vorstellung von der natürlichen Einheit aller Menschen überwindet diese Freund-Feind-Dichotomie. In der Anthropologie liegt das argumentative Potential, die Möglichkeit von Versöhnung in freien Anerkennungsverhältnissen zu begründen – in der Anthropologie zeigt sich auch eine Tiefenstruktur der Verweigerung von Versöhnung. Diese Tiefenstruktur entsteht, wenn kulturelle und ethnische Differenzen naturalisiert und zu etwas Wesenhaftem, Substantiellem erklärt werden. Wird der Fremde, der Feind zu einer anderen Menschenart, relativiert sich die

Verpflichtung zur Versöhnung und wird schließlich unmöglich. In der *Re-kultivierung* der substantiell gewordenen Differenz liegt eine Chance, die anthropologische Voraussetzung für Versöhnung zu schaffen. Faktisch verlangt Las Casas im *Confesionario*, dass der Pönitent diesen anthropologischen Schritt setzt, indem er den Sklaven um Verzeihung bittet. Er mutet aber auch den Indigenen zu, auf Wiedergutmachung zu verzichten und Amnestie zu gewähren. Auch sie dürfen nicht den Gegensatz zu den Tätern unüberwindbar machen. Nur wenn sich beide Seiten bewegen, kommt das iberamerikanische Commonwealth – das homöomorphe Äquivalent der verschwiegenen, aber erhofften Versöhnung in den Blick.

Die befreiungstheologische Kritik einer spiritualisierten Versöhnung

Machen wir einen Sprung ins 20. Jahrhundert. An Las Casas orientierte sich maßgeblich der Begründer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der peruanische Theologe und Dominikaner Gustavo Gutiérrez. Das, was bei Las Casas schon auffiel, wiederholt sich in Gutiérrez bahnbrechendem Werk *Teología de la liberación*, das 1971 zum ersten Mal erschien. Auf immerhin 360 eng bedruckten Seiten dieses genuin theologischen Buches wird nur drei Mal das Wort *Versöhnung* erwähnt, was schon signalisiert: Versöhnung spielt in der Theologie der Befreiung keine Rolle. Ein Aufsatzband, der das Erscheinen dieses theologischen Klassikers der Befreiungstheologie vor 50 Jahren diskutiert, bietet ebenfalls keinen Artikel zum Thema, was angesichts der extrem schmalen Textgrundlage nicht verwundert (Becka / Gmainer-Pranzl 2021). Gutiérrez warnt gleich zweimal vor der Versöhnung – d. h. vor einer „leichtfertigen und billigen Versöhnung“, die dann droht, wenn man sie rein spiritualisiert begreift und dabei ungerechte Lebensverhältnisse außer Acht lässt (Gutiérrez 1992: 113, 266). Nur einmal erwähnt er die Versöhnung in einem positiven Zusammenhang: im Sinn einer umfassenden eschatologischen Erlösung der ganzen Schöpfung, die aber in der Gegenwart ihren Anfang nimmt (Gutiérrez 1992: 229). Darum wendet sich der peruanische Theologe gegen eine spiritualisierte Deutung der eschatologischen Verheißungen Jesu und betont im Gegenzug, dass Jesus sie in der Gegenwart schon „zur geschichtlichen Erfüllung“ (Gutiérrez 1992: 229) bringt. Gutiérrez verweist in Klammern auf Lk 4,21; in diesem Vers aus dem Lukasevangelium erkennt er offensichtlich die Begründung seiner Aussage. Der Vers lautet: „Er [Jesus] begann aber, ihnen zu sagen: Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllt worden.“ Das Schriftwort, das Jesus mit seinem Kommen zu erfüllen beansprucht, stammt aus dem Propheten Jesaja (61, 1–2): „Der Geist des Herrn ruht auf mir; / denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und

den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn.“ Mit diesem Text, den Jesus in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazareth vorträgt, stellt er sich und seine Mission vor. Das Schriftwort bezieht sich ganz offensichtlich auf Menschen in aktuellen Notlagen, denen Jesus ein Ende ihrer Leiden und Nöte ansagt. Diese Ansage ist das *eu-angélion*, die gute Nachricht. Eine spirituelle Dimension ist dabei nicht ausgeschlossen, aber zunächst geht es ganz unmittelbar um eine Verbesserung der Situation der Betroffenen, um die Linderung materieller Not und die Befreiung von Behinderung, Krankheit, Gefangenschaft, Unterdrückung. Jesu Identität und Sendung kann darum nicht ausschließlich durch den Bezug auf spirituelle oder „jenseitige“ Realitäten definiert werden, auf ein Reich Gottes jenseits von Zeit und Raum. Vielmehr fängt die Königsherrschaft Gottes, die er bringen möchte, in der Geschichte an. Gleichzeitig öffnet Jesus diese Zeit, die bereits „geschichtliche Erfüllung“ des Reiches Gottes durch ihn erfährt, für eine zukünftige, eschatologische Erfüllung, die nicht nur den Bereich des Menschen betrifft, sondern die ganze Schöpfung umfasst. In diesem Sinn schreibt Gutiérrez (1992: 229): „Gleichzeitig aber eröffnet er [Jesus] neue Perspektiven und bringt die Geschichte vorwärts in Richtung auf die die ganze Schöpfung umfassende Versöhnung.“ Diese umfassende, die Schöpfung inkludierende Erlösung und Versöhnung artikuliert ausdrücklich Paulus im Römerbrief (8, 18–22), auf dessen Aussage Gutiérrez indirekt anspielt.

Gutiérrez versteht also Versöhnung als eschatologische Größe, die aber gerade deshalb nicht von ihrer partiellen Antizipation in der Gegenwart abgetrennt werden darf. In dieser Einsicht bündelt sich das zentrale Anliegen der Befreiungstheologie: Der christliche Glaube ist seinem eigenen Anspruch nach eine die aktuelle Geschichte verändernde Kraft auf Gottes Zukunft hin. Dieser Glaube bewahrheitet sich daher nur im Engagement des Christen für diese positiven Veränderungen, d. h. für die Befreiung von Menschen aus prekären Lebensumständen. Prekäre Lebenssituationen begreift Gutiérrez als Resultat sozialer, struktureller Sünde, die wiederum zu individueller Sünde verführen kann. „Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen.“ (Gutiérrez 1992: 240) Wenn Jesus von der Sünde befreien möchte, dann muss sein Evangelium sich auf die individuelle, aber genauso auf die soziale, strukturelle Sünde beziehen. Erlösung besteht in der Überwindung der Sünde in allen ihren Formen. Versöhnung bezeichnet das Resultat der Erlösung in einem umfassenden Horizont. Da Gutiérrez offensichtlich fürchtet, dass die Rede von der Versöhnung rein spirituell missverstanden und sie den Impuls zur aktuellen Veränderung prekärer Lebensumstände und sozialer Missstände schwächen könnte, bevorzugt er die Rede von der *Befreiung* und vernachlässigt die Verwendung des Ausdrucks *Versöhnung*.

Klassenkampf und Versöhnung

Ganz ähnlich äußert sich der aus Uruguay stammende Jesuit Juan Luís Segundo in einem 1975 veröffentlichten Beitrag *Conversión y reconciliación en la teología de la liberación*. Er evaluiert einen im November 1973 veröffentlichten Text der Bischöfe seines Heimatlandes zum Heiligen Jahr (*Reflexiones Pastorales de la Conferencia Episcopal Uruguaya sobre el „Año Santo“*⁶), das Papst Paul VI. für das Jahr 1975 ausrief und unter das bezeichnende Motto *Versöhnung und Erneuerung* stellte. Das Thema der Versöhnung war damit vorgegeben; der Papst erläutert zuerst die theologische und spirituelle Dimension des Mottos, kommt aber auch auf weitere Felder des kirchlichen und öffentlichen Lebens zu sprechen, auf denen sich Versöhnung ereignet⁷. Die Bischöfe folgen gedanklich dem Papst, erwähnen zuerst die Erlösungstat Christi, durch die sich Gott mit den Menschen versöhnte, und schlagen schließlich das Thema der *reconciliación nacional* an. Angesichts der Situation, in der sich das Land befand, verwundert das nicht. Ende Juni 1973 hatte das Militär die Macht im Staat übernommen, das Parlament aufgelöst. Zuvor war es dem Militär gelungen, die kommunistische Guerillabewegung Uruguays *Tupamaros* niederzuschlagen. Diese Bewegung hatte ihren Ursprung in einer langjährigen Wirtschaftskrise, die die Armut und die gesellschaftlichen Asymmetrien im Land verschärfte. Segundo begrüßt daher, dass die Bischöfe auf die brisante Situation im Land hinweisen – auf die Verletzung der Menschenrechte, der Rechte des Parlaments, der Meinungsfreiheit. Er erklärt sich mit dem Hinweis der Bischöfe einverstanden, demzufolge eine nationale Versöhnung der in sich gespaltenen Gesellschaft nicht dadurch erreicht wird, dass eine gesellschaftliche Gruppe sich über die anderen Gruppen erhebt und beherrscht, sondern dass vielmehr die vollständige Anerkennung der Rechte aller zu fordern sei; das würde die Gerechtigkeit verlangen, auf der sich allein der Friede errichten lasse. Aber als Befreiungstheologe stößt er sich an der Kritik der Bischöfe, nach welcher der Klassenkampf *Versöhnung* verhindere. Sicherlich haben die Bischöfe mit dieser Kritik vornehmlich die von der kommunistischen Guerillabewegung *Tupamaros* ausgehende Gewalt im Blick, was Segundo auch anzunehmen scheint. Dennoch verteidigt er die Rede vom Klassenkampf im Kontext der Befreiungstheologie, was allerdings Kontroversen auslöste.

Auch Gutiérrez rezipierte den Ausdruck *Klassenkampf*, schwächt seine Verwendung jedoch in einer überarbeiteten Ausgabe seiner Befreiungstheologie ab;

6 <https://www.iglesiacatolica.org.uy/wp-content/uploads/2012/08/Reflexiones-Pastorales-sobre-el-Anno-Santo.pdf> (04. 11. 2021).

7 Ansprache von Papst Paul VI. bei der Generalaudienz am 9. Mai 1973: „...la riconciliazione si svolge su altri piani vastissimi e realissimi: la stessa comunità ecclesiale, la società, la politica, l'ecumenismo, la pace...“.

der Ausdruck konnte nach Gutiérrez' Einschätzung leicht missverstanden werden, wurde aber von ihm selbst auch in der überarbeiteten Fassung seiner Befreiungstheologie nicht einfach aufgegeben (Gutiérrez 1992: 333; Schmitt 2021: 221–265).

Segundo entgegnet den Bischöfen mit dem Hinweis auf Jesu *Klassenlehre*: auf seine strikte Unterscheidung zwischen den Armen und Reichen, den Hungrigen und Satten, den Verfolgten und Verfolgern. Aus dieser Tatsache zieht Segundo (1975: ohne Paginierung) den Schluss: „Es ist schwer vorstellbar, dass Jesus, indem er den radikalen Unterschied zwischen der einen und der anderen Gruppe hervorhebt, eine Versöhnung zwischen ihnen anstrebt, zumindest eine Versöhnung, die nicht die Bekehrung der zweiten Gruppe voraussetzt.“ Segundo zufolge belegt also Jesu Predigt die Annahme von unversöhnlichen sozialen Gegensätzen. Die Überwindung dieser Gegensätze erfolgt nicht mit Gewalt, wie das Guerillabewegungen propagieren, sondern durch Umkehr. Ohne Umkehr der privilegierten gesellschaftlichen Gruppe ist Segundo zufolge die Versöhnung dieser sozialen Gegensätze nicht möglich. Andernfalls verdeckt und verschleiert die auf gesellschaftliche Verhältnisse applizierte Kategorie der Versöhnung strukturelle, soziale Sünde.

Meiner Meinung nach ist damit einmal mehr offensichtlich: Wegen einer leicht missverständlichen Verwendung des Begriffs *Versöhnung* rückt dieses christliche Urwort nicht ins konzeptionelle Zentrum der Befreiungstheologie. Im zweibändigen, 1300 Seiten umfassenden, von den Jesuiten Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino im Jahr 1990 herausgegebenen Standardwerk *Mysterium liberationis*, das laut Untertitel die *Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* erklärt, bleibt der Begriff *Versöhnung* ebenfalls ausgespart.

Selbst das Schlussdokument der 1968 in Medellín versammelten lateinamerikanischen Bischöfe, mit dem sie gewissermaßen den Startschuss für die Entwicklung der Theologie der Befreiung gaben, erwähnt das Verb *reconciliar* nur einmal in einem rein theologischen Sinn: dass Jesus alle Menschen mit Gott dem Vater versöhnt hat⁸.

8 CELAM 1968: Documentos finales de Medellín: La paz § 14 c 20: „La paz es, finalmente, fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al **reconciliar** a todos los hombres con el Padre.“ https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf.

Amerindische Theologie: Anerkennung als Bedingung der Versöhnung

Die aus der Befreiungstheologie entstandenen indigenen Theologien – *las teologías amerindias* – benutzen den Begriff Versöhnung auch nur behutsam. Einer der maßgeblichen Begründer der *Teología india*, der Mexikaner Eleazar López Hernández (1991: 13) gibt zu verstehen, dass er nach einer Versöhnung zwischen „dos amores“ sucht: zwischen der Liebe zur Kirche und der Liebe zu den indigenen und mestizischen Ethnien. Diese Art der Versöhnung zielt auf ein postkoloniales, inkulturiertes, indianisch geprägtes Christentum. Aber systembildend wird der Begriff der Versöhnung nicht. Er bleibt reserviert für das Sakrament der Buße, über das die indigene Theologie in klassischer Form unter dem Stichwort *Sakramente der Versöhnung* Auskunft gibt; aber von dort strahlt der Begriff der Versöhnung nicht aus, um bestimmt nicht weitere Themen der Theologie (Tavares 2014).

Im gesellschaftlichen Kontext ringt die amerindische Theologie vor allem um die Anerkennung indigener und bäuerlicher Mestizen-Kulturen. Auf der Basis dieser Anerkennung scheint allein eine gesellschaftliche Versöhnung möglich zu werden.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

Von nicht weiterführenden Versuchen traditioneller Theologen abgesehen (Herr 1991), auf einigen Tagungen in Lateinamerika eine Theologie der Versöhnung an die Stelle der Theologie der Befreiung zu setzen, wurde das beredte Schweigen zum Thema der Versöhnung prominent gebrochen von der Kommission mit dem klingenden Namen *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (CVR 2003; Lerner / Sayer [2008]). Im Juni 2001 wurde die Kommission zunächst nur als Wahrheitskommission vom peruanischen Präsidenten Valentin Paniagua (2000–2001) eingesetzt. Noch im Jahr ihrer Gründung erweiterte der peruanische Präsident Alejandro Toledo (2001–2006) den Namen der Wahrheitskommission durch den Zusatz: *Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Folglich musste sich die Kommission auch mit dem Versöhnungskonzept auseinandersetzen (Weisert 2015: 147).

Aufgabe der Kommission war es, die zwischen 1980 bis 2000 begangenen Gewaltverbrechen des *Sendero Luminoso*, des neomarxistischen *Leuchtenden Pfades* unter der Führung des Philosophieprofessors Abimael Guzmán (1934–2021) zu dokumentieren, aber auch genauso die Gewaltakte, die vom *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* ausgingen, benannt nach dem oben erwähnten

letzten Inka-Herrscher Túpac Amaru, der 1572 von den Spaniern hingerichtet wurde. Schließlich mussten ebenso die Verbrechen gegen die Menschlichkeit zur Sprache kommen, die das Militär und paramilitärische Kampfverbände im Krieg gegen die Guerilla an der Zivilbevölkerung verübt hatten.

Die peruanische Kommission konnte zur Bewältigung ihrer Aufgabe auf einige Vorbilder aus Südafrika, El Salvador, Argentinien und Chile zurückgreifen; andere sind wiederum ihr gefolgt (Niethammer 2007: 15–35). Besonders während der Präsidentschaft des japanstämmigen Präsidenten Alberto Kenya Fujimori (1990–2000) kam es zu gravierenden Verstößen gegen die Menschenrechte, berühmt-berüchtigt wurde die Todesschwadron *Grupo Colina*. Knapp 70.000 Menschen verloren im gewaltsamen Konflikt ihr Leben; vorwiegend indigene Ethnien und Kleinbauern in den ländlichen Gebieten und Bergregionen zählten zu den Opfern.

Die Ergänzung des Namens der *Kommission der Wahrheit und der Versöhnung* fand sofort begeisterte Anhänger. Denn sie hofften, wie es die Kommission im 9. Band ihrer 6000 Seiten umfassenden Dokumentation erläutert, auf ein „borrón y cuenta nueva“, auf ein „Schwamm drüber“ (CVR 2003, Bd. 9: 28, 36; Lerner 2021: 40) und einen Neuanfang ohne umfangreiche Aufarbeitung des Unrechts. *Versöhnung* wurde also wiederum als leichtfertige und billige Versöhnung verstanden, wie Gutiérrez schon kritisierte – als Versöhnung auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit. Darum musste die Kommission naheliegende Missverständnisse ausräumen, die offenbar für viele mit dem Begriff der Versöhnung verknüpft waren. Gleich zu Beginn des einleitenden Kapitels über die *Grundlagen der Versöhnung* heißt es deshalb: „Wenn Wahrheit eine Voraussetzung für Versöhnung ist, dann ist Gerechtigkeit sowohl ihre Bedingung als auch ihr Ergebnis.“ (CVR 2003, Bd. 9: 23)

Indem man die Wahrheit zur Voraussetzung der Versöhnung erklärt, wird von dem Projekt der Versöhnung der Verdacht einer falschen Schlussstrichstrategie abgewendet: die Wahrheit über Gewaltverbrechen muss ans Licht kommen. Die flankierende Einbindung der Versöhnung in die Bemühung um Gerechtigkeit wendet sich gegen den Verdacht, Versöhnung würde die Vernehmung von Zeugen, die Verfolgung von Tätern, ordentliche Gerichtsverfahren, die Bestrafung von Verbrechen und die Wiedergutmachung der zahlreichen Schäden überflüssig machen.

Der Leiter der Wahrheitskommission, der Philosophieprofessor Salomón Lerner Febres von der *Pontificia Universidad Católica del Perú* (PUCP) in Lima, bestätigt in einem jüngst erschienenen Artikel die Notwendigkeit, ein angemessenes Verständnis der Versöhnung zu entwickeln mit dem Ziel, eine nationale Versöhnung der nach wie vor zerrissenen Gesellschaft zu erreichen (Lerner 2021: 40–43). Dazu gehöre auch die heikle Mission, die eigentlichen Ursachen zu benennen, die den Nährboden für den gewaltsamen Konflikt bilden. Ähnlich wie

Gutiérrez sieht Lerner in der extremen Armut, im Rassismus, in der Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung, in der schlechten Gesundheitsversorgung, der Abwesenheit des Staates außerhalb der Städte und in den Privilegien einer reichen, einflussreichen Schicht die eigentlichen Ursachen für die Gewalt. Ein umfassender Versöhnungsprozess müsse diese sozioökonomischen Asymmetrien der peruanischen Gesellschaft verändern. Hiermit bestärkt Lerner nochmals die Überlegungen der CVR (Weissert 2015: 149–151).

Schließlich verbindet Lerner den Versöhnungsgedanken mit dem der *Vergebung* (Lerner 2021: 43–47). Er insistiert darauf, dass kein Staat *Vergebung* in Form einer *Amnestie* gewähren könne, wenn die Vergebung nicht von den Opfern angeboten werde. Sie allein könnten die Gnade der Vergebung schenken, wenn die Täter Reue zeigten. Dadurch werde schließlich ein Neuanfang möglich, der jedoch nicht mit einem Vergessen der Untaten einhergehe. Dafür sorgt auch das von Salomón Lerner geleitete Forschungsinstitut *Democracia y Derechos Humanos* an der PUCP.

Verzeihen und Versöhnen

Unter Leners Anleitung unterschied der Bericht der Wahrheitskommission zwischen *individuellem Verzeihen* und *kollektiver Versöhnung*. Wörtlich heißt es: „Versöhnung ist das Ingangsetzen eines Prozesses, der darauf abzielt, die grundlegenden Verbindungen zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft wiederherzustellen oder wieder aufzubauen, nachdem sie den Konflikt, der sie zerstört hat, überwunden haben.“ (CVR 2003, Bd. 1: 36).

Sofía Macher, ein Mitglied der Wahrheitskommission, schrieb mir in einer Mail, dass bislang nur einige der Verantwortlichen für die Gewalt in Peru öffentlich um Verzeihung gebeten hätten. Der Gründer des am 11.09.2021 im Gefängnis verstorbenen *Sendero Luminoso*, Abimael Guzmán, z. B., bat nicht um Vergebung, dagegen Óscar Ramírez Durand, der Militärchef des *Sendero*: Er gab 2003 eine auf Youtube⁹ anzuhörende Erklärung ab über die dehumanisierende Gewalt des Krieges, über den Irrtum des Totalitarismus und die Vorteile der Demokratie; er kondolierte den Menschen, die durch ihn Angehörige verloren haben und bat um Verzeihung.

9 <https://www.youtube.com/watch?v=dUM9HWik3qk> (04. 11. 2021).

Bekennnis und Dokumentation

Alberto Galvez Olaechea vom *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* sagte vor der Wahrheitskommission: „Es ist auch notwendig, Fehler zuzugeben und vor allem offen zu sein, um Vergebung zu erbitten und zu gewähren, wenn wir in einem Prozess der nationalen Versöhnung vorankommen wollen.“ (CVR 2003 Anexo 11: 5) In zahlreichen Veröffentlichungen versucht er Verständnis für seinen Irrtum zu wecken, ohne ihn deshalb entschuldigen zu wollen. Aber er zeigt sich in seinem Buch *Con la palabra desarmada*, das 2015 erschien, überzeugt davon, dass eine nationale Versöhnung nur gelingt, wenn man die Terroristen nicht ausschließlich als Kriminelle betrachtete, die gewaltsam niedergedrungen und den Krieg verloren haben. Auch die siegreichen Militärs müssten versöhnungsbereit werden, ohne Gefahr zu laufen, den Eindruck geheimer Komplizenschaft zu wecken (Galvez 2015: 218). Zugleich problematisiert er, ähnlich wie die Wahrheitskommission und Salomón Lerner, die Brüche in der peruanischen Gesellschaft, die dazu verführen, in gewaltsamen Veränderungen eine Lösung zu sehen.

Auch eine Reihe anderer Guerrilleros gibt in Video-Botschaften ihre Irrtümer zu. Dokumentiert werden diese Statements und alle weiteren Zeugnisse heute im LUM, im *Lugar de la Memoria*, am Ort der Erinnerung: Das ist der Name eines großen Museumskomplexes in Lima, direkt am Meer gelegen¹⁰. Die Wahrheitskommission rief dazu auf, Orte der Erinnerung zu schaffen und initiierte die breit angelegte Fotoausstellung *Yuyanapaq* (Quechua für *Zum Erinnern*). Aus dieser Fotoausstellung ging das Museum *Lugar de la Memoria* hervor. Die Wahrheits- und Versöhnungskommission empfiehlt den Bau derartiger Museen und Gedenkstätten, um den nationalen Versöhnungsprozess zu begünstigen (CVR 2003, Bd. 9: 116, 119–120). Weitere Erinnerungs- und Dokumentationsstätten wurden errichtet; zu nennen ist vor allem das *Centro de Memoria de Putacca* in der Region Ayacucho (Weissert 2015), die besonders von dem Gewaltkonflikt betroffen war (Theidon 2004: 26–29).

Als mich Anfang März 2020 ein Taxifahrer zum *Lugar de la Memoria* in Lima fuhr, fragte er mich nach dem Grund meines Museumsbesuchs. Er würde nämlich diesen *Lugar de la Memoria* niemals aufsuchen, weil dort nur der Leuchtende Pfad gefeiert und die Armee verteufelt werde. Er habe in der Armee gedient und lasse nichts auf sie kommen. Natürlich trifft diese Einschätzung des Taxi-fahrenden Ex-Soldaten nicht zu. Die zufällige Begebenheit zeigt jedoch, wie weit Peru von einer nationalen Versöhnung entfernt ist. Wie von Galvez Olaechea kritisch angemerkt: Ein umfassendes Schuldeingeständnis des Militärs liegt nicht vor. Und schon die Frage nach dem Bauplatz und Standort dieses Museums

¹⁰ <https://lum.cultura.pe> (04.11.2021).

sowie seine inhaltliche Konzeption waren Gegenstand umfangreicher Debatten und politischer Verwerfungen. Die deutsche Regierung sponserte den Bau, was den moralischen Druck erhöhte, das Museumsprojekt umzusetzen (Rodrigo Gonzales 2010, 36). Die umstrittene Geschichte und die inhaltliche Ausrichtung des Museums ist Gegenstand der dokumentarischen Dissertation von Paloma Rodrigo Gonzales (2010, bes. 36–65).

Die hohe Besucherzahl des Museums, insbesondere der Besuch von zahlreichen Schulklassen und Studierenden unterschiedlicher Bildungseinrichtungen und Universitäten belegt den intensiven Wunsch nach einer Auseinandersetzung und Versöhnung mit der eigenen Geschichte.

Unter dem Stichwort *Gerechtigkeit*, ohne die es keine Versöhnung geben kann, befürwortet die Wahrheits- und Versöhnungskommission öffentliche Fonds zur Wiedergutmachung (CVR 2003, Bd 9: 28–29, 32, 71, 79 u. ö.), einen kostenfreien Zugang zum Bildungssystem, umfangreiche Gespräche lokaler Autoritäten mit betroffenen Bevölkerungsgruppen, mit den Opfern. Allerdings sind insbesondere finanzielle Initiativen entweder nicht zustande gekommen oder in der Administration untergegangen. Gelder gelangten oft nur zu Opfern von Militärangehörigen. Der Bildungssektor ist und bleibt einer zahlungskräftigen Schicht vorenthalten. Die mangelnde Chancengleichheit im Bereich der Bildung vereitelt den wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg ärmerer Bevölkerungsschichten. Darum verstummen nicht diejenigen, die meinen, dass die kommunistischen Ideen des Leuchtenden Pfades an sich ganz richtig waren und nur ihre Umsetzung fatal verlief (Theidon 2004: 256).

In Dissertationen und wissenschaftlichen Beiträgen wird die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission untersucht. Niemand zweifelt an der guten Intention, jeder erörtert aber auch die eklatanten Schwierigkeiten in der Umsetzung. Angemerkt wird zudem, dass das akademische Niveau des Berichts per se viele nicht-alphabetisierte Bevölkerungsgruppen ausschliesse, obwohl der Bericht das Schicksal indigener Ethnien und Kleinbauern besonders im Blick habe (Theidon 2004: 19; Weissert 2015: 152–160).

Rituale des Verzeihens und der Versöhnung

Eigens und ausführlich wird im Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission die im Amazonasgebiet beheimate Ethnie *Asháninka* erwähnt (CVR 2003, Bd. 5: 241–277; Bd. 6: 472–509; Weissert 2015: 149–150). Sie ist die größte indigene Volkgruppe mit 55.000 Mitgliedern und litt auch am meisten unter den Auseinandersetzungen: 6000 Angehörige kamen um, 40 Dörfer wurden ausgelöscht, 10.000 vertrieben, 5.000 wurden vom *Sendero Luminoso* gefangen gehalten. Asháninka-Frauen mussten die Mitglieder des Leuchtenden Pfades sexuell

befriedigen (Macher 2014). Die hohe Opferzahl unter den Asháninka ist aber auch deshalb zu beklagen, weil diese Volksgruppe den traditionellen Stand des Kriegers kennt (Espinoza 1993: 54–57), so dass der Leuchtende Pfad zumindest einige Teile dieser Volksgruppe für seine gewaltsamen Ziele leicht heranziehen konnte; die meisten wurden jedoch zwangsverpflichtet. Andere Krieger kämpften gegen den Leuchtende Pfad, vor aller aber gegen das *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru*. Die Wahrheitskommission spricht davon, dass die Asháninka in zwei Gruppen zerfielen. Versöhnung ist deshalb ein großes Thema für die Asháninka selbst, aber auch in ihrem Verhältnis zu Bauern und Siedlern, mit denen sie wegen ihres Territoriums in Konflikt standen und stehen.

Die Kommission bestärkt die Asháninka darin, ihre alten Traditionen der Versöhnung aufzugreifen, wie das rituelle Getränk *piri piri* (CVR 2003, Bd. 9: 53), das innerlich reinigen und so zur Versöhnung der verfeindeten Volksgruppen beitragen soll.

Dissertationen und Artikel beschreiben weitere Versuche, bei den indigenen Ethnien, Kleinbauern und Siedlern das Anliegen der Wahrheits- und Versöhnungskommission umzusetzen. Um die Schwierigkeit der nationalen Versöhnung aufzuzeigen, sprechen viele Autoren – freilich in großer Vereinfachung – von den zwei Perus, von der modernen Stadtbevölkerung (jeder vierte Peruaner lebt in der Hauptstadt Lima) und der traditionellen Landbevölkerung. So wird behauptet, dass für die Stadtbevölkerung die *Memoria* der Verbrechen zentral sei, um einen Versöhnungsprozess zu initiieren (Weissert 2015: 155). Die indigene und mestizische Landbevölkerung, zu der die meisten Opfer gehören, sehe hingegen im Vergessen den Weg zur Versöhnung. Nimmt man jedoch ethnologische Studien zur Kenntnis, relativiert sich diese Entgegensetzung. Denn das Vergessen soll immer das erinnern, was vergessen werden soll. Kein bloßes Verblässen der Erinnerung ist also gemeint. Vergessen werden soll der Hass, der mit der Erinnerung an die Gewalttaten einhergeht; erinnert werden soll das frühere Gemeinschaftsleben ohne Konflikte, um daraus Kraft für eine gemeinsame, versöhnte Zukunft zu schöpfen. Andernfalls erschlägt die Erinnerung Versuche zur Aussöhnung. (Theidon 2004: 213–214). Die Schwierigkeit, das adäquate Verständnis dessen zu erfassen, was Vergessen bedeutet, illustriert, wie sehr Peru über den Gewaltkonflikt hinaus einer internen interkulturellen Vermittlung bedarf, um mit dem Versöhnungsprozess voranzukommen (Tubino 2016).

Für das Verständnis von Versöhnung bei den indigenen Gruppen ist die Kenntnisnahme ihrer Kosmvisionen wichtig. Mythischen Vorstellungen zufolge ist der Status des Menschseins fließend. Menschen können ihr Menschsein aufgeben, sich in Tiere und Pflanzen verwandeln. Als Begründung dafür, dass man Abimael Guzmán, den Anführer des Leuchtenden Pfads, solange nicht fassen konnte, wird seine Verwandlungsfähigkeit angegeben: Während die Po-

lizei nur nach einem Menschen gefahndet hätte, wäre Guzmán als Stein, Fluss oder Vogel untergetaucht (Theidon 2004: 61).

Aber die Verwandlung in ein Tier enthält auch eine ethische Dimension: Wer Böses tut, schmälert sein Menschsein, wird zum Tier, verwandelt sich in einen Dämon. Er muss daher wieder *rehumanisiert* werden, um in die Gemeinschaft der Menschen aufgenommen werden zu können. Aus diesem Grund steht für die andine Bevölkerung der Versöhnungsprozess unter dem Stichwort *Haciendo runakuna* (Theidon 2004: 59–61). *Runakuna* heißt in der Quetchua-Sprache der Inka *Menschsein*. Dieses *Menschsein* muss neu *gemacht* werden: *haciendo runakuna*. Der Prozess der Rehumanisierung orientiert sich dezidiert an christlichen Vorgaben der öffentlichen Buße: an der Reue, die jemand öffentlich zeigen muss. Öffentlich muss der ehemalige Täter unter Tränen um Vergebung bitten. Er muss vor der Dorfgemeinschaft zusammen mit seiner Familie erscheinen, da man einem Familienmenschen mehr Friedfertigkeit zutraut als einer einzelnen Person. Er muss bereit sein, Buße zu üben, indem er den Landbesitz des Dorfes bestellt. Er bekommt selber Land zugeteilt, dessen Bearbeitung zeigen soll, dass er als ansässiger Bauer und nicht mehr als herumvagabundierender Krieger angesehen werden möchte. Diese Buße *vergemeinschaftet* ihn, was ganz wesentlich für die andine Kosmvision ist: *Ein Mensch ist kein Mensch*, nur als ein gesellschaftliches Wesen erlangt man wieder das Menschsein. Dahinter steht die grundsätzliche Vorstellung des Andenraums, dass alles Sein relational ist, jede konkrete Wirklichkeit, ob Mensch, Tier, Pflanze, Erde, Luft, Sonne und Mond – alles, was existiert, existiert nur in Beziehung zu anderem, weshalb es auch keinen *absoluten*, von jeder Beziehung *absolvierten* Gott gibt (Estermann 1999: 128–138).

Vermenschung des unmenschlich gewordenen Menschen – Versöhnung – heißt Beziehungsfähigmachen und Reintegration in das Beziehungsnetz der Gesamtwirklichkeit. Versöhnung gewinnt hier eine geradezu kosmische Dimension.

Bei der Versöhnung innerhalb einer Gemeinschaft und zwischen Gemeinschaften spielt südlich von Cusco das sogenannte *pampachanakuy* eine wesentliche Rolle, nämlich dass etwas zwischen uns begraben wird (Theidon 2004: 216; Weissert 2015: 154). Begraben wird im besten Fall ein Konflikt, indem man öffentlich das Unversöhnliche benennt. Die gemeinsame Unterschrift unter ein Dokument der Verständigung begräbt den Konflikt. Verstorbene Übeltäter werden besonders tief vergraben; die Erde darüber festgestampft, damit er nicht wiederkommt...

Durch Tänze wird der Konflikt und seine Überwindung rituell dargestellt, wie z. B. durch den Tanz *Tupay Toqto*¹¹, was so viel heißt wie *Begegnung am Ort, wo es*

11 <https://peruarteandino.com/danzas/cusco/tupay-toqto/> (27.10.2021).

donnert: Männer tanzen mit schwingenden und klatschenden Peitschen, scheinen sich gegenseitig zu schlagen; ihre Frauen assistieren ihnen, pflegen ihre Wunden, schlagen zurück. Mancher wird symbolisch niedergestreckt und vom Tanzplatz getragen. Kurze Umarmungen bei gezogenem Hut deuten die Versöhnung an. (Derartige Tänze sind jedoch auch zur Folklore geworden, um zu unterhalten und Touristen anzuziehen.)

Resümee: Versöhnung als Mehrwert

Im Sinn der *grounded theory* und des kontrastiv angelegten Prinzips des *theoretical sampling* fällt auf, dass man im Raum des Christentums das an sich zentrale Wort von der Versöhnung auch ganz verschweigen kann. Man belässt es, wie Las Casas, beim *perdón*, bei der Verzeihung, um die ein Sklavenhalter seine Sklaven bittet. Bereits dies scheint ein unerreichbares Maximum darzustellen, aber auch einen Mehrwert gegenüber der bloßen Freisetzung eines Sklaven. Wer konnte sich im 16. Jahrhundert über das Verzeihen hinaus eine Versöhnung zwischen Spaniern und indigener Bevölkerung vorstellen? Die sozialen Welten von Spaniern und Indigenen wurden als derart getrennt betrachtet, dass es als völlig undenkbar erschien, sich in die Perspektive des jeweils anderen hineinzuversetzen, um seine Welt zu verstehen. Dennoch: Las Casas verlangte diesen Perspektivenwechsel, zumindest auf Seiten der Spanier. Der christliche Glaube sollte dazu die Arena bieten, d. h. die Öffentlichkeit, in der beide soziale Welten aus ihrem *clash of civilizations* herausfinden. Er war davon überzeugt, dass das möglich ist. Als homöomorphes Äquivalent der Versöhnung kann man seine Idee (Utopie) von einem iberoamerikanischen Commonwealth begreifen.

Als Tiefenstruktur des Konflikts und seiner Überwindung identifiziert Las Casas die anthropologische Differenz zwischen Indigenen und Europäern, die man irrtümlich aus der kulturellen Differenz deduziert. Eine Strategie zur Überwindung besteht darin, das kulturell Fremde, wie z. B. die Menschenopfer, als Element der eigenen geschichtlichen Identität zu entdecken: auch Europäer kannten das, was ihnen bei den Indigenen jetzt als abscheulich vorkommt. Die aufgedeckte kulturelle Gemeinsamkeit macht die anthropologische Gleichheit evident, auf deren Grundlage Versöhnung denkbar wird. Dieses Beispiel illustriert die durchgängige Kulturalität der Erkenntnis menschlicher Gleichheit. Von Natur aus ist der Mensch kulturell; nur in kultureller Vermittlung erkennt er sein Wesen. Die gelingende Versöhnung zwischen Ethnien hängt daher von interkultureller Kompetenz ab.

Die Theologie der Befreiung und die indigene Theologie der Gegenwart binden das Projekt der Versöhnung an die Überwindung der gesellschaftlichen Asymmetrien und Prekaritäten. Auch die peruanische Wahrheits- und Versöh-

nungskommission erkennt in der Überwindung der sozialen, politischen und ökonomischen Verwerfungen die Bedingung einer gesellschaftlichen Versöhnung. Hinzu kommt die unverzichtbare Aufarbeitung erlittenen Unrechts: ohne Wahrheit und Gerechtigkeit, ohne Wiedergutmachung gibt es keine Versöhnung auf nationaler Ebene.

Freilich: die gesellschaftlichen Veränderungen, die in Peru und anderen lateinamerikanischen Ländern eine künftige Versöhnung ermöglichen sollen, sind nicht weniger utopisch als Las Casas' Vorstellungen vom bußfertigen Sklavenhalter. Utopisch erscheint die Versöhnung wie auch das Verzeihen, weil es, mit Kant gesprochen „eine Revolution in der Gesinnung im Menschen“ voraussetzt, d. h., wie er in Klammern hinzufügt: „einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit“ (Religion AA VI: 47). Derartige Gesinnungsrevolutionen oder Übergänge zur Heiligkeit sind nun nicht alltäglich; sie übersteigen bei weitem das Gewohnte, sind darum auch mehr als Waffenstillstand, Friedensvertrag und Interessenausgleich. Sie betreffen und fordern den ganzen Menschen. Das ist präzise die andine Perspektive, *haciendo runakuna*, die Vermenschung des Menschen. Sie erst macht Versöhnung möglich. Sie ist aber wohl nicht weniger als ein moralisches Wunder. Einfacher ist der Mehrwert der Versöhnung jedoch kaum zu haben.

Bibliografie

- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Griechisch-deutsch, übers. v. Olof Gigon, hg. v. Nickel, Rainer. Düsseldorf 2007.
- Aristoteles: *Politik*. Übers. u. m. e. Einl. sowie Anm. hg. v. Schütrumpf, Eckart. Hamburg 2012.
- Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers. Innsbruck 2021.
- Brieskorn, Norbert: ‚Die Kritik von Bartolomé de Las Casas an der *Relectio de Indis*‘, in: *Francisco de Vitorias ‚De Indis‘ in interdisziplinärer Perspektive*, hg. v. Brieskorn, Norbert / Stiening, Gideon. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 219–249.
- Bürkle, Horst (2006): ‚Art. Versöhnung. I. Religionsgeschichtlich‘, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Kasper, Walter u. a. Freiburg 2006, Sp. 719–720.
- CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documentos Finales de Medellín*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (04.11.2021) [1968].
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*, Bd. 1, hg. Guerra Caminiti, Estrella. Lima: CVR. http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/peru/cv_peru_informe_final_tomo_01.pdf (25.10.2021).
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*, Bd. 5, hg. Guerra Caminiti, Estrella. Lima: CVR. https://idehpucp.pucp.edu.pe/images/publicaciones/informe_final_cvr_tomo_v.pdf (25.10.2021).

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*, Bd. 6, hg. Guerra Caminiti, Estrella. Lima: CVR. https://idehpucp.pucp.edu.pe/images/publicaciones/informe_final_cvr_tomo_vi.pdf (25.10.2021).
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*, Bd. 9, hg. Guerra Caminiti, Estrella. Lima: CVR. http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/peru/cv_peru_informe_final_tomo_09.pdf (25.10.2021).
- Comisión de la Verdad y Reconciliación Comisión (2003). *Anexo 11. Sesiones públicas de balance y perspectivas. Sesión especial. Sesión 10 de junio de 2003* https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/696_digitalizacion.pdf (25.10.2021).
- Conferencia Episcopal del Uruguay (1973). *Reflexiones Pastorales de la Conferencia Episcopal Uruguaya sobre el 'Año Santo'*. <https://iglesiaticolica.org.uy/documentos-de-la-c-e-u/> (04.11.2021).
- Corbin, Juliet / Strauss, Anselm: ‚Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria‘, in: *Qualitative Sociology* 1990/13, S. 3–21.
- Deckers, Daniel: ‚Restitution – Das Beichtandbuch und die Schultheologie im 16. Jahrhundert‘, in: *WA*, 1996/3/1, S. 128–136.
- Delgado, Mariano: ‚Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Weg, Werk und Wirkung‘, in: *WA* 1994/1, S. 11–34.
- Delgado, Mariano: ‚Einleitung: Las Casas und Peru I‘, in: *WA* 1997a/3/2: S. 251–260.
- Delgado, Mariano: ‚Einleitung: Las Casas und Peru II‘, in: *WA* 1997b/3/2: S. 429–438.
- Delgado, Mariano: ‚*Stein des Anstoßes – Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*‘. St. Ottilien, 2011.
- Eggenesperger, Thomas: ‚Einleitung: Die encomienda – Dreh- und Angelpunkt der Kritik des Las Casas an der Kolonisierung Westindiens‘, in: *WA* 1997/3/2, S. 67–81.
- Espinoza, Oscar: ‚Los Asháninka: guerreros en una historia de violencia‘, in: *América Indígena* 1993/53, S. 45–60.
- Estermann, Josef: *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt/M. 1999.
- Francisco de Vitoria: ‚De Indis‘, in: derselbe: *Vorlesungen II (Relectiones)*, hg.v. Horst, Ulrich / Justenhoven, Heinz-Gerhard / Stüben, Joachim. Stuttgart 1997, S. 370–541.
- Fritz, Sabine: *Hybride andine Stimmen. Die narrative Inszenierung kultureller Erinnerungen in kolonialzeitlichen Chroniken der Eroberten*. Hildesheim 2009.
- Galvez Olaechea, Alberto: *Con la palabra desarmada*. Lima 2015.
- Herr, Theodor: ‚Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre‘, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 1991/32, S. 203–225.
- Höffner, Joseph: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Paderborn 2017.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademie-Ausgabe VI. Berlin: 1900ff: Preußische Akademie der Wissenschaften 1793.
- Las Casas, Bartolomé: ‚*Obras completas*‘ [Abk. OC] 1–10, hg.v. Hernández, Ramón / Galmés, Lorenzo. Madrid 1992.
- Las Casas, Bartolomé: ‚*Confesionario*‘, in: derselbe: *OC 10*, 1992, S. 369–388.
- Las Casas, Bartolomé: ‚*Werkauswahl*‘ [Abk. WA], 1–3/2, hg.v. Delgado, Mariano. Paderborn 1994–1997.
- Las Casas, Bartolomé: ‚*Handbuch für Beichtväter der Spanier*‘, in: *WA* 1992/3/1, S. 137–158.

- Las Casas, Bartolomé: ‚Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum‘, in: *WA* 1994/1, S. 105–335.
- Las Casas, Bartolomé: ‚Geschichte Westindiens‘, in: *WA* 1995/2, S. 161–324.
- Las Casas, Bartolomé: ‚Kurze apogetische Geschichte‘, in: *WA* 1995/2, S. 325–512.
- Las Casas, Bartolomé: ‚Traktat zur Begründung der souveränen kaiserlichen Herrschaft und des universalen Fürstenamtes der Könige von Kastilien und León über Westindien‘, in: *WA* 1996/3/1, S. 193–273.
- Las Casas, Bartolomé: ‚Traktat über die zwölf Zweifelsfälle‘, in: *WA* 1997/3/2, S. 267–426.
- Las Casas, Bartolomé: *Historia de las Indias*. Wrocław: El Camino, Historia 2019.
- Lerner Febres, Salomón / Sayer, Josef: ‚Wider das Vergessen. Yuyanapaq‘. *Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission Peru*, übers. von Beate Engelhardt u. Elena Muguruza, u. Mita. v. Hartmut Heidenreich. Red. Hartmut Heidenreich, Juan Josi, Elena Muguruza, Karl Weber. Ostfildern 2008.
- López, Eleazar: ‚Teología india hoy‘, in: *AELAPI, Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*. México 1991.
- Menéndez Pidal, Ramón: ‚Una norma anormal del Padre Las Casas‘, in: *Cuadernos Hispanoamericanos*. 1957/88, S. 5–15.
- Menéndez Pidal, Ramón: *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid 1963.
- Niethammer, Lutz: ‚Wahrheitskommissionen im Vergleich‘, in: Marx, Christoph (Hg.): *Bilder nach dem Sturm: Wahrheitskommissionen und historische Identitätsstiftung zwischen Staat und Zivilgesellschaft* (Periplus Studien). Münster 2007, S. 15–36.
- Panikkar, Raimon: ‚Religion, Philosophie und Kultur‘, in: *Polylog* 1998/1, S. 13–37.
- Paul III., Papst (1537): ‚Sublimis Deus‘, übers. v. Jakob Baumgarten, in: Sievernich, Michael et al. (Hg.) *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*. Mainz 1992, S. 475–476.
- Paul VI., Papst: *Il primo annunzio: grande occasione di riconciliazione e di rinnovamento*, 9. Mai 1973, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730509.html.
- Rodrigo Gonzales, Paloma: *Lugar de la Memoria: The Peruvian Debate on Memory, Violence and Representation*. San Diego: University of California 2010, https://escholarship.org/content/qt744433ws/qt744433ws_noSplash_80c9589cf12a4d7e6f8f21127746cb0f.pdf?t=ml37he.
- Schmitt, Alexander: ‚„Der Klassenkampf ist eine Tatsache und Neutralität in dieser Sache unmöglich‘. Das Klassenkampf-Kapitel aus Gustavo Gutiérrez’ *Theologie der Befreiung* und seine Reformulierung‘, in: Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): *Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers*. Innsbruck 2021, S. 221–265.
- Segundo, Juan Luis: ‚Conversión y reconciliación en la teología de la liberación‘, in: *Perspectiva Teológica*, 1975/7, S. 164–178. https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/II_ib/vol15/60/060_segundo.pdf (ohne Paginierung).
- Sepúlveda, Juan Ginés: *Democrates secundus*. Zweiter Demokrates, hg. v. Schäfer, Christian. Stuttgart-Bad Cannstatt 2018.
- Sievernich, Michael: ‚Das Beichtandbuch (*Confessionario*) des Bischofs Las Casas‘, in: *WA* 1996/3/1, S. 117–127.
- Sievernich, Michael: ‚Einleitung: Las Casas und die Sklavenfrage‘, in: *WA* 1996/3/1, S. 61–66.

- Sofía Macher Batanero: *Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la CVR*. Peru: Pontificia Universidad Católica del Perú 2014.
- Tavares, Sinivaldo Silva: ‚Liturgia y Sacramentos‘, in: De Mori, Geraldo Luiz et al. (Hg.): *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*. Belo Horizonte 2014. <http://teologic.alatinoamericana.com/?p=1942> (04.09.2021).
- Theidon, Kimberly: *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima 2004.
- Tubino, Fidel: *La interculturalidad en cuestión*. Lima 2016.
- Weissert, Markus: *Memories of Violence, Dreams of Development. Memorialisation Initiatives in the Peruvian Andes*. Berlin 2015. https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/8040/Memories_of_Violence_Dreamd_of_Development_Dissertation_Markus_Weissert_online.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Yucay: ‚Die Denkschrift von (anonym) (1997)‘, in: *WA 1997/3/2*, S. 439–474.

Versöhnt durch Vergebung

1. Einleitung

„Meine Mutter hat mich mit drei ausgesetzt. Mein Vater hat mich halb tot geschlagen. Der Wunsch nach Rache half mir zu überleben. Ich war nationaler Boxchampion, aber die Vergebung war zweifellos mein schwerster Kampf.“¹ Sechs reale Beispielgeschichten, in denen Menschen – Opfer wie Täter – vergeben oder Vergebung erfahren, stellt der 2018 erschienene Film *Das größte Geschenk* (Orig. *El Mayor Regalo*) dar. Die Geschichte des „Boxerkindes“ Tim Guenard ist eine davon; eine Versöhnung mit dem Vater wird angedeutet, während die Beziehung zur Mutter zerbrochen bleibt.²

Wann kann – angesichts beispielsweise großer Gewalterfahrung wie in der Lebensgeschichte Guenards – Vergebung zu Versöhnung führen? Dieser Frage soll hier im Folgenden nachgegangen werden. Fragen nach Wesen der Vergebung selbst, der Berechtigung zu vergeben und Normen für Vergebung, mit denen sich viele philosophische Beiträge beschäftigen,³ sind zweifellos bedeutsam, sollen aber nicht im Mittelpunkt stehen, sondern nur dann angesprochen werden, wenn sie auch auf Versöhnung bezogen sind. Es soll nämlich um den Zusammenhang zwischen Vergebung und Versöhnung gehen. Auch wenn Vergebung oftmals zu Versöhnung führt, ist eine Versöhnung indes nicht zwingend dafür nötig, zu vergeben. Dies wird deutlich, wenn Versöhnung als Wiederherstellung einer Beziehung konkretisiert wird: Ein Mensch kann sich dazu entscheiden, einem anderen etwas (innerlich) zu verzeihen, ohne wieder in eine Beziehung zu ihm zu treten bzw. es kann sogar „moralisch unklug“⁴ sein, eine solche wiederherzustellen, etwa wenn ein Täter ankündigt, wieder ein massives Unrecht oder dasselbe Unrecht am Opfer zu begehen. Ebenso ist Vergebung nicht zwingend für

1 Vgl. <https://www.dasgroesstegeschenk.com/tim-guenard-de/>, Stand: 04.02.2022.

2 Autobiographisch ausführlich dargestellt in: Guenard, 2007.

3 Vgl. Hughes/Brandon, 2017.

4 Vgl. Murphy/Hampton, 1988, S. 42f.

eine Versöhnung nötig; eine Versöhnung kann auch aus anderen, beispielsweise zweckmäßigen, Gründen, erfolgen.

Es gilt also Kriterien herauszuarbeiten, die vorliegen (müssen), wenn ein Vergebungsakt zu Versöhnung führt oder führen soll. Diese Kriterien betreffen dabei vor allem die Täter-Opfer-Beziehung und die Schuld des Täters (ihre Feststellung, ihren objektiven Charakter und Reue).

Freilich ist klar, dass noch mehr Kriterien festgestellt werden könnten, zum Beispiel der Erhalt der Selbstachtung des Opfers, der im Folgenden Erwähnung findet, aber nicht gesondert erläutert wird. Denn bei Geltung der anderen Kriterien kann die Selbstachtung des Opfers gewahrt bleiben. Es soll sich daher auf die Wesentlichsten, die in jedem Fall unbedingt vorhanden sein müssen, wenn Vergebung zu Versöhnung führen soll, konzentriert werden.

Ebenso mag eine nicht weiter differenzierte Darstellung „des Täters“, der „dem Opfer“ gegenübersteht, in realen, insbesondere in den alltäglichen Konflikten verkürzend wirken, zumal „der Einzelne aus seinem Leben vermutlich beide Rollen kennt, die des Täters und die des Opfers.“⁵ Vorerst wird aber zum leichteren Verständnis der prinzipiellen Geltung der Kriterien diese Darstellungsweise gewählt, zumal eine deutliche Kategorisierung in „Täter“ und „Opfer“ doch in vielen Konfliktsituationen möglich ist – beispielsweise in Guenards Kindheitsgeschichte und in den Geschichten der zahlreichen Kinder weltweit, die Opfer von Gewalt werden.

2. Begriffsklärung

Bevor auf die vier genannten Kriterien eingegangen wird, sollen eingangs noch kurz einige Begriffsverwendungen geklärt werden, die sich vor allem in der deutschen Sprache ergeben. Während nämlich im Englischen nur von „forgiveness“ die Rede ist, gibt es im Deutschen die Wörter „Verzeihung/verzeihen“ und „Vergebung/vergeben.“ Die beiden Wörter haben unterschiedliche Bedeutungsnuancen und werden daher auch in diesem Artikel unterschiedlich verwendet.

In der Philosophie wird Vergeben grundsätzlich als Aufgeben bestimmter negativer Gefühle gegenüber dem Unrechtstäter, als Unterlassen negativer Reaktionen gegenüber dem Unrechtstäter und eventuell auch als Wiederherstellung der Beziehung zum Unrechtstäter definiert,⁶ wobei letzteres eher den Begriff der Versöhnung trifft.

5 Vgl. Bauer, 2021, S. 2.

6 Vgl. Hughes/Brandon, 2017.

Der Begriff des Verzeihens selbst meint den Verzicht auf Vergeltung oder Wiedergutmachung. Der Verzeihende „lässt ab, entsagt, hört auf zu ‚zeihen‘, das heißt zu benennen, bekannt zu machen. Das ewige Zeihen auf die Wunde [...] findet mit dem Verzeihen ein Ende.“⁷ Die Bedeutungsunterschiede können also an den Wortwurzeln festgemacht werden (Vergebung → Gabe, Verzeihung → Verzicht).⁸ Das Verzeihen tilgt dabei nicht die Schuld, wie es etwa das christliche Ritual der Beichte und Absolution im Blick hat, sondern verzichtet lediglich auf die Begleichung der Schuld.⁹ Der Begriff des Vergebens hingegen rückt den Aspekt des „Überflusses“ in den Mittelpunkt, das heißt den Begriffsinhalt, dass Vergeben eine geschenkte Gabe ist, auf die kein Anrecht besteht, weshalb bei einer Bitte darum auch das Risiko der Zurückweisung besteht.¹⁰ Vergebung „ist die einzige Reaktion, auf die man nicht gefaßt sein kann, die unerwartet ist, und die daher, wiewohl ein Reagieren, selber ein dem ursprünglichen Handeln ebenbürtiges Tun ist.“¹¹ Verzeihen kann daraus folgend als inneres Geschehen, Vergebung als äußerer Akt verstanden werden.¹²

Svenja Flaßpöhler führt wiederum beide Begriffe zusammen: Der Verzicht auf die Lust, erfahrenes Leid heimzuzahlen oder in Rechnung zu stellen, sei Geschenk, sei Gabe; der Nicht-Akt des Verzeihens gehe folglich über in den Akt des Vergebens.¹³ Trotz der Differenzierungen bleibt also klar, dass die Begriffe des Vergebens und des Verzeihens nicht dogmatisch voneinander getrennt werden können.¹⁴

3. Kriterien für eine Versöhnung durch Vergebung

Die philosophischen Untersuchungen zu Vergebung stellen vor allem (1) auf die Beziehung zwischen den an der Tat beteiligten Personen sowie (2) auf die Tat selbst ab – also (1) auf die Merkmale, die die Beziehung zwischen Täter und Opfer kennzeichnen müssen, damit Vergebung geschehen kann oder begründet ist (ob beispielsweise ein Täter bereut, was für ein Opfer ein legitimes Motiv dafür sein kann,¹⁵ zu vergeben), und (2) auf Merkmale, die auf eine Tat zutreffen müssen,

7 Flaßpöhler, 2016, S. 19.

8 Vgl. ebd., S. 22.

9 Vgl. ebd., S. 20.

10 Vgl. Ricœur, 1998, S. 142.

11 Arendt, 2019, S. 307.

12 Vgl. auch Bauer, 2021, S. 11f.

13 Vgl. Flaßpöhler, 2016, S. 22.

14 Vgl. ebd., S. 23.

15 Dafür, dass Reue des Täters als Voraussetzung für Vergebung vorhanden sein muss, plädieren beispielsweise Haber, vgl. Haber, 1991, S. 90, und Murphy und Hampton, vgl. Murphy/

damit Vergebung erforderlich ist (etwa dass eine Tat nicht nur gefühlt, sondern in gewissem Sinne objektiv unrecht war¹⁶). „This is why it can be offensive when someone says that she forgives you when you have done nothing wrong.“¹⁷

Die philosophische Debatte erblickt also die Wurzel von Motiven für Vergebung in der Beziehung zwischen Täter und Opfer und in der Tat selbst. Diese beiden Ebenen, die Beziehungsebene und die Tatebene, spiegeln sich demzufolge auch in den Kriterien für Versöhnung, die durch Vergebung geschieht, wieder.

3.1. Nähe zwischen Täter und Opfer

Viele Opfer stehen mit ihren Tätern auch vor und nach der Tat in einer Beziehung, beispielsweise durch familiäre Bindungen wie in der Geschichte Guenards. Auf jeden Fall stehen Täter und Opfer zumindest während der Tat, die sie zu Täter und Opfer macht, in einer Beziehung zueinander. Wenn eine Versöhnung stattfinden soll, müssen sie wiederum in Beziehung zueinander treten, sofern sie seit der Tat nicht mehr in Kontakt sind. Verzeihung kann also auch geschehen, wenn eine Beziehung nicht mehr aufgenommen wird; für Vergebung hingegen braucht es die lebendige Beziehung oder erneute Beziehungsaufnahme zwischen Täter und Opfer.

Das konkrete Motiv dafür, dass ein Menschen einem anderen etwas vergibt, liegt nach Hannah Arendt im Respekt davor, dass jeder immer mehr ist als eine einzige Handlung; das, was jemand getan hat, kann vergeben werden um desentwillen, der er ist.¹⁸ Opfer von Unrecht ändern also gewissermaßen ihren eigenen Status, aber auch den des Täters, indem sie eine moralische Übertretung anerkennen und dennoch darüber hinweggehen.¹⁹ „Der Respekt ist wie die Aristotelische *φιλία πολιτική* eine Art ‚politischer Freundschaft‘, die der Nähe und der Intimität nicht bedarf“²⁰. Wiewohl dieser Respekt als Motiv der Vergebung auch für Vergebungsakte gilt, auf die eine Versöhnung folgt oder folgen soll, so ist der Unterschied zur Versöhnung selbst jedoch, dass diese schon einer

Hampton, 1988, S. 24. Eine gegenteilige Position hierzu nimmt z.B. Holmgren ein, vgl. Holmgren, 1993, S. 341.

16 Vgl. Kekes, 2009, S. 501; der Frage nach konkreten Kriterien für objektives (moralisches) Unrecht bzw. ob es solche überhaupt gibt, soll an dieser nicht weiter nachgegangen werden, es sei nur darauf hingewiesen, dass es zumindest in unserem subjektiven Alltagsleben ebenso wie in unserem Rechtssystem die Intuition und Annahme gibt, dass es objektiv bewertbares Unrecht gibt, sogar der Gedanke der (ungefähren) Messbarkeit der ‚Schwere der Schuld‘ ist vorhanden.

17 Hughes/Brandon, 2017.

18 Vgl. Arendt, 2019, S. 310.

19 Vgl. Hughes/Brandon, 2017.

20 Arendt, 2019, S. 310.

gewissen Nähe bedarf. Zwar kann auch eine Versöhnung wie dieser Respekt, den Arendt im Sinne einer Achtung des Menschen als Person meint, unabhängig sein „von Eigenschaften der Person, die wir bewundern mögen, oder von Leistungen, die wir hochschätzen.“²¹ Aber doch ist klar, dass Versöhnung zwischen Täter und Opfer einer Nähe bedarf, und sei es auch nur, dass Nähe ein Brief, ein Telefongespräch, eine Begegnung etc. bedeutet. Während Verzeihen auf jeden Fall eminent persönlicher Art ist und individueller Natur sein kann,²² ist Versöhnung per definitionem ein Akt, der mindestens zwei Individuen einschließt.

3.2. Gegenseitige Achtung

Wie beim Verzeihen steht bei der Versöhnung nicht die Schuld im Mittelpunkt der Handlung, sondern der Schuldige selbst²³ und, so muss notwendigerweise ergänzt werden, das Opfer selbst: Während es für ein Verzeihen reicht, wenn das Opfer vor dem Täter Respekt empfindet, ist für Versöhnung bedeutsam, dass auch der Täter dem Opfer diesen entgegenbringt. Wie der Täter durch Vergebung von der dauerhaften Reduktion seiner selbst auf die Rolle als Täter einer vergangenen Tat befreit wird, kann das Opfer durch Versöhnung von der Opferrolle befreit werden, Vergebung kann „sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie den, dem verziehen wird.“²⁴ In Kongruenz dazu, dass ein Täter durch Vergebung von den Folgen seine Tat wieder entbunden und von der Vergangenheit befreit wird, die für immer festlegen will,²⁵ so entbindet Versöhnung auch das Opfer von einer festlegenden Vergangenheit. Viele Opfer von Gewalttaten und sonstigen Unrechten leiden nämlich darunter, in diese Opferrolle gedrängt zu werden, durch die Tat selbst zum scheinbar hilf- und wehrlosen Opfer degradiert worden zu sein und (auch nach der Tat) so gesehen werden. Aus diesem Grunde bezeichnen sich zum Beispiel Menschen, die (sexuellen) Missbrauch erlebt haben, oft nicht als „Opfer“, sondern aus dem Englischen kommend als „survivor“.²⁶ Auch ein Opfer ist immer mehr als die Tat, aufgrund derer es als Opfer bezeichnet werden kann. Opfer, so eine Mutter über ihre bei einem Amoklauf getötete Tochter, sei sie für eine Zehntelsekunde ihres Lebens gewesen – aber davor sei sie ein Mensch gewesen, ebenso wie der Täter.²⁷ Diese Sichtweise auf das Opfer als ganze Person muss ein Täter dem Opfer entgegenbringen, damit Versöhnung

21 Arendt, 2019, S. 310.

22 Vgl. ebd., S. 308.

23 Vgl. ebd.

24 Ebd., S. 307.

25 Vgl. ebd., S. 302.

26 Vgl. Alexenko/Satinsky/Simmons, 2022; vgl. auch Papendick/Bohner, 2017.

27 Vgl. Flaßpöhler, 2016, S. 77.

geschehen kann, oder zumindest damit eine Versöhnung geschehen kann, die die Selbstachtung des Opfers nicht schädigt.

3.3. Ausbruch aus dem Aktion-Reaktions-Kreislauf

Die Täter-Opfer-Beziehung, die besteht, wenn Vergebung und Versöhnung stattfindet, erfüllt außerdem oft ein weiteres Kriterium: Vergeben bedeutet in den Worten Arendts, die Kette einer einzigen Tat, nur noch zu re-agieren, aber nicht mehr agieren zu können,²⁸ zu zerreißen, also einen Kreislauf aus mehr oder weniger vorherbestimmten Reaktionen zu beenden. Tim Guenard etwa durchbrach – in Anbetracht seiner durchaus problematischen Entwicklung unerwartet – den Gewaltzirkel, vom Opfer zum Täter zu werden, indem das Erlebte an andere weitergegeben bzw. an ihnen wiederholt wird, wobei Opfern von Gewalttaten allgemein eine erhöhte Wahrscheinlichkeit dafür attestiert wird²⁹. Denn Guenards Gewaltbereitschaft in jüngeren Jahren hatte den konkreten Hintergrund, den Hass auf den eigenen Vater auf Opfer oder Gegner, etwa im Boxkampf, zu richten – er befand sich also schon durchaus mitten in diesem Gewaltzirkel.

Ähnliches beschreibt Flaßpöhler, die ihre eigene Lebensgeschichte und ihr Verhältnis zu ihrer Mutter, von der sie mit 14 verlassen wurde, zum Ausgangspunkt ihres philosophischen Nachdenkens über Verzeihen macht.³⁰ Die Fragen, ob sie ihre Herkunft hinter sich lassen und wie sie verhindern könnte, ihr Leid auf ihr eigenes Kind zu übertragen,³¹ machen das Bedürfnis danach deutlich, den Zirkel, Erlebtes weiterzugeben oder zu wiederholen, zu durchbrechen.

Die beste Voraussetzung für einen Ausbruch aus diesem Re-aktions-Kreislauf ist dabei, wenn nicht nur verziehen wurde, sondern auch eine Versöhnung stattfindet. Denn wenn ein Täter immer wieder am Opfer ein Unrecht begeht (und dieses kann der Situation nicht entkommen), so ist ein ständiges Verzeihen nach jeder der sich wiederholenden Taten kaum leistbar, mindestens aber sehr schwierig. Eine Versöhnung hingegen setzt voraus, dass der Täter sein Unrecht erkennt und es dementsprechend nicht mehr begeht. Das Opfer kann den Kreislauf des Reagierens also durch Verzeihen (notfalls immer wieder) beenden; die Versöhnung schließt den Täter mit ein und stellt somit ein stabileres, nachhaltigeres Ausbrechen aus dem Kreislauf dar, weil die Notwendigkeit für das Opfer, auf etwas reagieren, Rache üben zu müssen, verschwindet.

28 Vgl. Arendt, 2019, S. 306.

29 Vgl. Dulz, 2017, S. 338.

30 Vgl. Flaßpöhler, 2016, S. 12.

31 Vgl. ebd., S. 14.

Zusammenfassend kann also zu (1) der Beziehungsebene festgehalten werden, dass folgende Kriterien für die Beziehung zwischen Täter und Opfer gelten müssen, damit Versöhnung möglich ist: Es muss ein Kontakt bestehen oder aufgenommen werden, und zwar ein Kontakt, der eine Versöhnung ermöglicht, also von einer gewissen Nähe, d.h. von Vertrauen, Offenheit, etc. geprägt ist. Täter und Opfer müssen sich gegenseitig Respekt und Achtung entgegenbringen und sich gegenseitig nicht nur als Täter oder Opfer wahrnehmen, sondern als Personen in ihrer Ganzheit. Nicht nur das Opfer trägt durch Vergebung zum Ende eines Kreislaufes des Reagierens bei, sondern auch der Täter; dafür muss dieser zum Beispiel bereit sein, die Tat, um die es geht, nicht erneut zu begehen.

3.4. Bestehen einer tatsächlichen Schuld

In diesem Kontext eröffnet sich schon die nächste Frage, die sowohl für Vergebung als auch für Versöhnung relevant ist: Die Frage nach dem Umgang mit Schuld. Dabei ist dieser Frage eine Annahme vorgeschoben, nämlich die Annahme, *dass* tatsächlich eine Schuld vorliegt und nicht nur (womöglich unbegründete) Vorwürfe im Raum stehen.

Schuldig zu werden kann zunächst als ein Existenzial, eine unausweichliche und unvermeidbare Erfahrung menschlicher Existenz bezeichnet werden, weil der Vollzug von Existenz immer bedeutet, „unter der Vielzahl der offenstehenden Möglichkeiten eine Wahl treffen zu müssen und demzufolge andere nicht verwirklichen zu können“³². So verstanden bliebe man also den ausgeschlagenen existentiellen Optionen, dem Sein bzw. dem Leben und letztlich auch sich selbst in gewissem Maß etwas schuldig.³³

Abgesehen von diesem Etwas-schuldig-bleiben ist das Handeln von Menschen prinzipiell immer unvorhersehbar und unwiderruflich. Weder können die genauen Folgen einer Handlung abgesehen werden noch kann eine Tat rückgängig gemacht werden. Handeln löst immer neues Handeln anderer aus, das wiederum unvorhersehbar ist. Dass „man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat“³⁴, erfordert nun also Vergebung als Heilmittel, um Menschen von der Vergangenheit, die auf immer festlegen will, und von Rache als notwendig erscheinende Reaktion zu befreien.³⁵ – Ist aber Vergebung wirklich nur das Heilmittel gegen diese Art von Unwiderruflichkeit, die Arendt hier darstellt, oder ist echtes Vergeben nicht vielmehr das Heilmittel gegen jene Unwiderruflichkeit, die Ge-

32 Bauer, 2021, S. 4.

33 Vgl. ebd.

34 Arendt, 2019, S. 301.

35 Vgl. Arendt, 2019, S. 303.

tanen nicht rückgängig machen kann, während der Täter beabsichtigte, wusste oder wissen konnte (zumindest vermutungsweise und ungefähr), was er tat? Vor allem alltägliche Vorkommnisse, wie sie Arendt im Blick hat,³⁶ scheinen als zu unbedeutend und zu moment-gebunden auf, als dass Vergebung als bewusste Handlung gesetzt werden müsste. Vergebung scheint überhaupt nicht nötig, wenn eine Tat nicht von mindestens einem Beteiligten als unrecht gedeutet wird und wenn daraus folgend dem Täter keine Schuld zugesprochen wird. Die Notwendigkeit von Vergebung erwächst vielmehr aus der Erfahrung von Schuld, die ihrerseits auf einem schuldverursachenden Tun basiert.

Schuld kann also zunächst im Sinne des Geschuldeten die Verbindlichkeit einer zu erbringenden Leistung meinen, was schon auf die Vorstellung einer existenziellen Schuld hinweist, wenn die zu erbringende Leistung beispielsweise ein Lebensideal ist, hinter dem man zurückbleibt. Aber auch als Ursache oder Urheberschaft von unerwünschten Folgen kann Schuld verstanden werden. Schuld im moralischen Sinne besagt, dass ein vorgegebenes Handlungsziel, dessen Normativität unbedingte Geltung hat, verfehlt wurde: Dies geschah durch Vorsätzlichkeit, eine böse Absicht, oder Fahrlässigkeit in einer Sache, für die der Schuldige verantwortlich und zurechnungsfähig war. Schuld kann des Weiteren juristisch im Sinne des Verstoßes gegen ein Gesetz oder theologisch im Sinne des Verstoßes gegen ein religiöses Gebot verstanden werden.³⁷

Wenn es um Vergebung und Versöhnung zwischen zwei Personen geht, ist immer die moralische Schuld im Blickpunkt, nicht allein die Verursachung unerwünschter Folgen, worauf sich Arendt fokussiert. Beispielsweise muss ein Kleinkind, das ohne bösen Willen und ohne Einsicht ein wichtiges Dokument zerreißt, nicht vergeben im erläuterten Sinne werden, weil Vergebung eben im Zusammenhang mit Unrecht und einem Unrechtstäter angesiedelt ist.

3.5. Feststellung und Anerkennung der Schuld

Damit aus Vergebung eine Versöhnung erwachsen kann, ist es nötig, dass diese moralische Schuld zumindest von den an der Tat Beteiligten festgestellt und anerkannt wird. Aus der Definition moralischer Schuld folgt, dass das vorgegebene Handlungsziel, das verfehlt oder verletzt wurde, zum Beispiel das Recht auf Leben und den Erhalt von körperlicher Unversehrtheit, von Täter wie Opfer als unbedingt normativ erkannt und akzeptiert wird. Der Täter gesteht dabei seine Vorsätzlichkeit und Zuständigkeit ein und übernimmt die Verantwortung. Obschon eine versöhnende Vergebung primär eine solche moralische Schuld im

36 Vgl. ebd., S. 306.

37 Vgl. Bauer, 2021, S. 5 ff.

Blick hat, kann sie im Lebensalltag für Personen auch dann nötig erscheinen, wenn einem Täter keine Zurechnungsfähigkeit oder entsprechende Reife während einer Tat, die gegen eine unbedingte Norm verstößt, zugestanden werden kann. Verständnis für die Tat und den Täter aufzubringen, oder anzunehmen, dass der Täter nicht gewusst habe, was er tat, kann Menschen sogar helfen, zu verzeihen.³⁸ Wenn es nicht nur um Verzeihung, sondern auch um eine Versöhnung geht, ist aber auch in einem Fall fehlender Zurechnungsfähigkeit oder Einsicht vorausgesetzt, dass der Täter zumindest im Nachhinein die Unrechtmäßigkeit und schädigende Wirkung seiner Tat erkennt. Würde sich ein Täter für gänzlich unschuldig halten bzw. die Tat selbst für rechtmäßig erachten und sich beispielsweise weigern, angerichteten Schaden wiedergutzumachen, scheint hingegen kein Fundament für eine versöhnende Vergebung gegeben, insbesondere wenn als Voraussetzung für eine versöhnende Vergebung der Erhalt der Selbstachtung des Opfers angenommen wird, was zum Beispiel Verteidigung gegen Ungerechtigkeit bedeutet³⁹.

Die Schuld muss daher auch grundsätzlich wenigstens von den an der Tat beteiligten Personen erkannt werden können und in diesem Sinne gewissermaßen objektiv feststellbar sein. Dies folgt aus der Definition moralischer Schuld, bei der es ja um den Verstoß gegen eine Norm mit unbedingter Geltung geht. In der Philosophiegeschichte hat die Annahme objektiver ethischer Normen deutliche Spuren hinterlassen, zum Beispiel in der platonischen Ideenlehre oder im Denken Kants oder Rawls, die die objektive Gültigkeit ethischer Werte annehmen, oder auch in der aristotelischen Tugendethik, die zwar die Geltung von Werten relativ sieht, ihre Rechtfertigung aber objektiv.⁴⁰

Dass unabhängig von der philosophischen Debatte über die Objektivität von Normen bzw. deren Rechtfertigung auf jeden Fall von einem großen Teil aller Menschen Normen mit unbedingter Geltung angenommen und akzeptiert werden, ist darüber hinaus schon an den Verfassungen und Grundgesetzen vieler Länder oder der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erkennbar, die immerhin von der Mehrheit der Staaten unterzeichnet wurde.

3.6. Reue als Reaktion auf Schuld

Ein weiteres Kriterium muss in Hinsicht auf die Tat und die Schuld an der Tat erfüllt werden: Der Täter muss darüber glaubhafte Reue empfinden. Zwar kann Reue Ausdruck einer krankhaften Grundhaltung aufgrund diffuser Schuldge-

38 Vgl. Flaßpöhler, 2016, S. 74ff.

39 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1126a5; vgl. auch Sussman, 2005, und Ware, 2014.

40 Vgl. Schäfer, 2011, S. 4.

fühle sein und zu einem latenten Seelenschmerz oder Zustand allgemeiner Zerknirschung werden.⁴¹ Daher rührt zum Beispiel die Kritik Spinozas an einer reuevollen Haltung, die keine Tugend sei, sondern den Täter in doppelter Hinsicht „elend und unvermögend“⁴² mache. Auch Martha Nussbaum hält Reue für einen unklaren Ausdruck; Reue sei am ehesten als Bedauern oder moralisches Entsetzen über das Unrecht zu definieren^{43,44}

Nussbaums Definition von Reue rückt in den Blick, inwiefern Reue für eine Versöhnung hilfreich oder gar notwendig sein kann: Die Reue, um die es als Kriterium einer versöhnenden Vergebung geht, stammt nicht aus einem diffusen Schuldgefühl, sondern aus einer konkreten Erkenntnis von Unrecht und Schuld. Glaubhaft ist ein Reueempfinden, wenn sie auf dieser Erkenntnis beruht. Eine solche Reue führt nicht zu einem bleibenden Schmerz oder Zustand, weil sie sich eben auf die Erkenntnis in Hinblick auf eine einzelne Tat oder bestimmte Taten bezieht, nicht allgemein auf die Existenz des Täters. Eine Versöhnung kann der Entwicklung pathologischer Reuegefühle zudem in besonderer Weise vorbeugen. Denn die Achtung vor der ganzen Person, die das Opfer dem Täter darin entgegenbringt, und die Achtung seiner selbst als ganze Person, die der Täter auch sich selbst entgegenbringt, verhindert ihre Entstehung und die Reduktion eines Menschen auf eine einzelne Tat. Der Mensch aktiviert in der Reue sein personales Selbstsein: „Man könnte sagen, in ihr revitalisiert er die Würde als Person.“⁴⁵

Reue kann des Weiteren nach außen hin zum Ausdruck bringen, dass die Tat als unrecht erkannt wurde und die Schuld und Verantwortung dafür übernommen wird. Sie kann dem Opfer vor Augen führen, dass diese Kriterien von Seiten des Täters erfüllt werden.

Reue ist sozusagen „eine Form der Selbstheilung der Seele, ja der einzige Weg zur Wiedergewinnung ihrer verlorenen Kräfte“⁴⁶, vor allem angesichts eines Racheimpulses, den Menschen auch gegen sich selbst richten können,⁴⁷ wodurch der Aktion-Reaktions-Kreislauf nicht beendet wäre, was zuvor als Kriterium für eine versöhnende Vergebung benannt wurde.

Um die Kriterien zusammenzufassen, die für die Tat und den Umgang mit Schuld an der Tat gelten müssen, wenn eine Versöhnung durch Vergebung möglich sein soll, kann zu (2) der Tatabene also festgehalten werden: Das Bestehen der tatsächlichen Unrechtmäßigkeit einer Tat und damit verbunden das Bestehen einer tatsächlichen Schuld des Täters muss von beiden Seiten, Täter

41 Vgl. Bauer, 2021, S. 13.

42 Spinoza, 1980 [1677], IV, Prop. 54.

43 Vgl. Nussbaum, 2017, S. 192.

44 Vgl. Bauer, 2021, S. 13.

45 Ebd., S. 14.

46 Scheler, 1968, S. 33.

47 Vgl. ebd., S. 34.

und Opfer, erkannt und akzeptiert werden. Der Täter muss dabei als einsichtsfähig in die Tat und die Voraussicht ihrer (ungefährten) Folgen und als verantwortlich identifiziert werden. Der Täter muss Reue über die Tat ausdrücken, die aus der Erkenntnis des Unrechts rührt. Diese Erkenntnis kann durch den Ausdruck von Reue dem Opfer deutlich gemacht werden. Das Unrecht der Tat darf nicht allein subjektiv empfindbar sein, wie es beispielsweise bei einem Missverständnis, das zu Streit führt, der Fall ist. In einem solchen Falle kann die Unrechtmäßigkeit vom Täter nicht erkannt werden, weil es in Wirklichkeit nicht um ein tatsächliches Unrecht geht, hinter dem eine böse Absicht und Einsichtsfähigkeit darin steht, sondern eine Tat nur vom vermeintlichen Opfer fälschlicherweise als Unrecht aufgefasst wurde. Hier kann zwar eine Versöhnung nötig sein, sie bedarf aber keiner Vergebung, sondern eher einer Aussprache und Aufklärung des Missverständnisses.

3.7. Das Problem kollektiver oder stellvertretender Vergebung

Aus dieser Erörterung zentraler Kriterien für eine versöhnende Vergebung ergibt sich zum Schluss ein Ausblick auf die Frage, warum die Annahme der Möglichkeit einer kollektiven und/oder stellvertretenden Vergebung im Lichte der vorliegenden Überlegungen problematisch ist. Eine solche kann möglicherweise nicht zu Versöhnung führen, weil die dargestellten Kriterien nicht gelten würden. Mit kollektiver Vergebung ist dabei gemeint, dass einer Gruppe von Tätern vergeben wird. Stellvertretende Vergebung soll heißen, dass nicht das Opfer einer Tat vergibt, sondern stellvertretend für das Opfer eine andere Person oder Instanz. Vor allem stellvertretende kollektive Vergebung könnte im Zusammenhang mit Versöhnung problematisch sein.

Ein Beispiel für solche Fälle sind Diskurse über den Umgang mit Kriegsverbrechern, an denen beispielsweise die Opfer unter Umständen gar nicht mehr beteiligt sind, weil sie tot sind, und wo oft ganze Tätergruppen an einer Tat beteiligt waren. So hat etwa die Debatte zu Verjährung von Verbrechen im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg einige Jahrzehnte danach in Frankreich dazu geführt, dass Vladimir Jankélévitch über Normen für Vergebung nachdachte und daraus eine Ablehnung der Verjährung solcher Verbrechen begründete.⁴⁸

Bei stellvertretender Vergebung ist klar, dass das Kriterium der Nähe zwischen Opfer und Täter so nicht gilt, aber immerhin auf Stellvertreter und Täter übertragen werden kann. Dennoch hatte der Stellvertreter zuvor nicht unbedingt eine Beziehung zum Täter, was für das Opfer schon gilt, allein durch die Tat, während

48 Vgl. Jankélévitch, 2003, S. 250.

der eine gewisse, wenn auch unfreiwillige Beziehung zwischen Täter und Opfer bestanden hat.

Auch das Kriterium der gegenseitigen Achtung als Person kann einerseits insofern wenigstens teilweise erfüllt werden, als der Stellvertreter Respekt vor dem eigentlichen Opfer sowie vor dem Täter haben kann und der Täter vor dem Opfer, wiewohl dieses nicht vor ihm steht und er womöglich auch nichts weiter über das Opfer erfährt. Dadurch kann es andererseits aber schwierig oder fraglich sein, inwiefern der Täter eine Achtung vor dem Opfer als einzigartiger, ganzer Person entwickeln kann. Es wäre dann wohl nur ein allgemeiner Respekt vor dem Mensch- und Personsein des Opfers möglich. Besonders problematisch ist dieses Kriterium aber, wenn es um kollektive Vergebung geht, weil es unmöglich scheint, insbesondere wenn es sich um eine unüberschaubare Tätergruppe handelt, vor jedem einzelnen Täter eine solche Achtung zu entwickeln (bzw. überhaupt zu prüfen, ob jeder einzelne Täter eine solchen Achtung auch verdient⁴⁹). Auch hier wäre nur eine allgemeine Achtung vor jedem Menschen als Menschen möglich.

Bei kollektiver Vergebung ist ebenso die Frage, ob jeder einzelne Täter der Gruppe die Tat gegen das Opfer beendet und nicht mehr begehen will. Stellvertretende Vergebung könnte dieses Kriterium zwar wiederum erfüllen, weil der Stellvertreter die Bereitschaft des Täters, wenn dieser sie äußert, feststellen und gegebenenfalls auch überprüfen kann, aber vor allem bei einer großen Tätergruppe kann eine solche Prüfung kaum erfolgen.

Dieses Problem besteht auch bei der Feststellung der Schuld: Die Schwere der Schuld kann innerhalb einer Tätergruppe variieren und dementsprechend kann es möglich sein, dass einem Teil der Gruppe Vergebung zugesprochen wird, während sie einem anderen Teil verweigert wird⁵⁰. Auch die Feststellung, ob alle Täter einer Tätergruppe aufrichtig bereuen bzw. wer von einer Tätergruppe Reue empfindet, scheint schwierig. Was das Kriterium betrifft, dass die Schuld einen gewissermaßen objektiven Charakter hat, scheint es, dass dieses Kriterium eben wegen der beanspruchten Objektivität auch in Fällen stellvertretender oder kollektiver Vergebung gelten sollte.

Besonders aber das Kriterium, dass die Selbstachtung des Opfers gewahrt bleiben muss, damit Vergebung versöhnend wirken kann, fällt bei stellvertretender Vergebung aus dem Raster, weil das Opfer nur selbst beurteilen kann, ob das Vergeben der Tat seine Selbstachtung verletzen würde; Selbstachtung ist

49 Hier spielt die Frage nach „radikal Bösem“ oder „rein und ontologisch Bösem“ eine Rolle, also ob bestimmte Taten, die so bezeichnet werden können, dazu führen, dass dem Täter die Achtung als Person oder gar das Recht auf Leben abgesprochen werden könnten. Vgl. Arendt, 2019, S. 307 f.; vgl. auch Jankélévitch, 2003, S. 249.

50 Zum Beispiel mit dem Argument, dass diese „radikal böse“ gehandelt hätten oder seien. Vgl. Fußnote 49.

zumindest teilweise eine subjektive Kategorie: Ein Stellvertreter kann das Opfer achten, aber es logischerweise nicht selbstachten.

4. Möglichkeiten der Versöhnung

Wenn die hier vorgestellten Kriterien, die als notwendig bezeichnet wurden, damit Vergebung zu Versöhnung führen kann, also auf stellvertretende oder kollektive Vergebung nur modifiziert oder eingeschränkt zutreffen, was ist dann von Initiativen zur Versöhnung nach (Bürger-)Kriegen zu halten? Beispielsweise sind in Ruanda sog. Gacaca-Gerichte zur Aufarbeitung des Völkermordes von 1994 eingerichtet worden, ein traditionelles Gerichtswesen mit dem Ziel der Streitschlichtung und Versöhnung, benannt nach einer bestimmten Grasart. Auch wenn das Erbe dieser Gerichte, etwa wegen ungerechter Urteile oder der fehlenden Diskretion im Umgang mit Aussagen, zwiespältig erscheint,⁵¹ so haben sie doch zur Aufarbeitung und in vielen Fällen auch zur Versöhnung beigetragen.⁵²

Auch in Peru wurde im Jahr 2001 aufgrund des Krieges zwischen dem maoistischen Sendero Luminoso und dem Militär bzw. Paramilitär in den Jahren von 1980 bis 2000 eine Wahrheits- und Versöhnungskommission aktiv. Sie ordnet allerdings Vergebung dem persönlichen Bereich zu, der von staatlichen Stellen nicht erreicht werden kann. Versöhnung hingegen wird als nationales Projekt gesehen. Dieses (Selbst-)Verständnis lässt klar werden, inwiefern solche Initiativen zur persönlichen Vergebung beitragen können, während diese wiederum zur nationalen Versöhnung beitragen kann: Initiativen wie die Wahrheits- und Versöhnungskommission fordern und regeln beispielsweise Entschädigungen und wirken auf Veränderungen in Institutionen wie den Streitkräften, der Polizei, den Gefängnissen etc. hin.⁵³ Solche Schritte können Vergebung im persönlichen Bereich erleichtern, weil sie Perspektiven für das Zusammenleben von Konfliktparteien bieten, etwa weil erlittener Schaden durch die Hilfe der Kommission ersetzt oder behoben wurde. Umgekehrt kann persönliche Vergebung (zum Beispiel einer Person, die während dem Krieg von einem Mitglied der Streitkräfte verletzt wurde) dazu beitragen, dass sich Institutionen verändern (zum Beispiel die Streitkräfte, indem dieses Mitglied, dem vergeben wurde, durch die Vergebung eine veränderte Sicht auf das Verhältnis von Zivilbevölkerung und

51 Vgl. <https://www.hrw.org/de/news/2011/05/31/ruanda-gacaca-gerichte-hinterlassen-zwiespaltiges-erbe>, Stand: 04.02.2022.

52 Auch Ruanda wird im eingangs erwähnten Film *Das größte Geschenk* als Beispiel für Vergebung gebracht.

53 Vgl. <https://www.menschenrechte.org/de/2003/08/30/wahrheitskommission-peru/>, Stand: 04.02.2022.

Streitkräften entwickelt und dementsprechend anders mit Mitgliedern der Zivilbevölkerung umgeht).

Als Fazit kann schlussendlich festgehalten werden: Vergebung ist stets ein persönlicher Akt; Vergebung aus dieser persönlichen Ebene herauszulösen, ist problematisch, wie die kurz angerissenen Gedanken über kollektive oder stellvertretende Vergebung gezeigt haben.⁵⁴ Vergebung muss und kann nicht immer zu Versöhnung zwischen Täter und Opfer führen, kann aber, wenn bestimmte Kriterien gelten, von denen die Wesentlichsten sind:

- Es muss eine Nähe zwischen Täter und Opfer bestehen oder aufgenommen werden.
- Täter und Opfer müssen sich gegenseitig als Personen in ihrer Ganzheit achten.
- Die Tat muss beendet werden.
- Die Schuld an der Tat muss festgestellt und anerkannt werden.
- Die Schuld muss objektiv feststellbar sein.
- Daraus folgend muss der Täter die Tat bereuen (und Reue äußern).
- Die Selbstachtung muss gewahrt bleiben bzw. kann durch die Erfüllung der obigen Kriterien gewahrt bleiben.

Eine persönliche Versöhnung zwischen einem Täter und einem Opfer, die auf persönlicher Vergebung beruht, muss diese Kriterien also erfüllen. Wenn Versöhnung aber auf allgemeinerer Ebene gedacht wird, zum Beispiel im Sinne der Schaffung einer gewissen Atmosphäre und Haltung in einer Gesellschaft, müssen diese Kriterien nicht unbedingt auf jedes Täter-Opfer-Paar in der Gesellschaft zutreffen. Aktionsgruppen wie die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Peru können dann dazu beitragen, zu einer allgemeinen Aufarbeitung und Entspannung in Konflikten zu sorgen. Eine vollkommene Versöhnung lebt aber, auch gesamtgesellschaftlich, von der konkreten Vergebung und Versöhnung der Einzelnen, bei der sich die Beteiligten – wie Tim Guenard und sein Vater – als einzigartige, nicht fremd- oder vorherbestimmte Personen mit Initiativkraft enthüllen,⁵⁵ indem sie einen Neuanfang wagen.

Bibliographie

Bauer, Emmanuel J.: ‚Mit Schuld versöhnt leben lernen‘, in: *Heiliger Dienst* 2021/75, S. 2–15.
 Dulz, Birger et al. (Hg.): *Handbuch der Antisozialen Persönlichkeitsstörung*. Stuttgart 2017.

54 Die Begriffe der kollektiven und stellvertretenden Vergebung können freilich auch aus weiteren Gründen hinterfragt und diskutiert werden, nicht nur, weil eine so gedachte Vergebung nicht oder nur bedingt zu Versöhnung zwischen Täter und Opfer führen kann.

55 Vgl. Arendt, 2019, S. 214 u. S. 308.

- Flaßpöhler, Svenja: Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld. München 2016.
- Guenard, Tim: Boxerkind. Überleben in einer Welt ohne Liebe. München 2007.
- Haber, Joram Graf: Forgiveness. Lanham 1991.
- Holmgren, Margaret R.: ‚Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons‘, in: *American Philosophical Quarterly* 1993/30, 4, S. 341–352.
- Jankélévitch, Vladimir: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Frankfurt/M. 2003.
- Kekes, John: ‚Blame Versus Forgiveness‘, in: *The Monist*, 2009/92, 4, S. 488–506.
- Murphy, Jeffrie G. / Hampton, Jean: Forgiveness and Mercy. Cambridge 1988.
- Nussbaum, Martha: Zorn und Vergebung. Pädoyer für eine Kultur der Gelassenheit. Darmstadt 2017.
- Ricœur, Paul: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 2). Göttingen 1998.
- Scheler, Max: ‚Über Reue und Wiedergeburt‘, in: derselbe: Vom *Ewigen im Menschen* (GW, Bd. 5). Bern ⁵1968, S. 27–59.
- Spinoza, Baruch de: Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. Revidierte Übersetzung von Jacob Stern. Nachwort von Bernhard Lakebrink. Stuttgart 1980 [1677].
- Sussman, David: ‚Kantian Forgiveness‘, in: *Kant-Studien* 2005/96, 1, S. 85–107.
- Ware, Owen: ‚Forgiveness and Respect for Persons‘, in: *American Philosophical Quarterly* 2014/51, 3, S. 247–260.

Internetquellen

- Alexenko, Natasha/Satinsky, Jordan/Simmons, Marya: Victim or survivor: Terminology from Investigation Through Persecution, hg.v. Sexual Assault Kit Initiative, *Quelle*: <https://sakitta.org/toolkit/index.cfm?fuseaction=tool&tool=80>, Stand: 04.02.2022.
- Hughes, Paul M./Brandon, Warmke: Forgiveness, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017), hg.v. Edward N. Zalta, *Quelle*: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/forgiveness/>, Stand: 04.02.2022.
- Nürnberger Menschenrechtszentrum (Hg.): Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Peru (2003), *Quelle*: <https://www.menschenrechte.org/de/2003/08/30/wahrheitskommission-peru/>, Stand: 04.02.2022.
- Papendick, Michael/Bohner, Gerd: „Passive victim – strong survivor“? Perceived meaning of labels applied to women who were raped, in: PLoS One, 2017/12, 5, *Quelle*: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0177550>, Stand: 04.02.2022.
- Schäfer, Rainer: Die Objektivität moralischer Werte und Normen, in: Logoi 2011/2 (Heidelberger Internetjournal für Geisteswissenschaften), S. 1–20, *Quelle*: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-logoi-91193>, Stand: 04.02.2022.
- o. A.: <https://www.dasgroesstegeben.com/tim-guenard-de/>, Stand: 04.02.2022.
- o. A., Ruanda: Gacaca-Gerichte hinterlassen zwiespältiges Erbe (2011), *Quelle*: <https://www.hrw.org/de/news/2011/05/31/ruanda-gacaca-gerichte-hinterlassen-zwiespaltiges-erbe> (2011), Stand: 04.02.2022.

Die Erfindung der Toleranz im Zeitalter der Glaubensspaltung

I. Einleitung

Versöhnung bezeichnet die Fähigkeit, gesellschaftliche Spannungen oder Schuld auszugleichen bzw. zumindest auszuhalten. Sie kann nach begangenen Unrechtstaten wie im Fall von Kain und Abel oder bei anhaltenden gesellschaftlichen Zwistigkeiten die Spannung lösen. Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Personen können mit Hilfe von Gerichten zu einem gewaltfreien Ende geführt werden. Doch im Fall von Bürgerkriegen braucht man andere Mittel. Wie gelangen also die Parteien nach Bürgerkriegen dazu, den alten Feinden die Hand zu reichen und auf weitere Rache zu verzichten?

Eine der zivilisatorischen Leistungen der europäischen Geschichte zur Überwindung von Gegensätzen ist auch die Erfindung der Toleranz. Die Geschichte der Toleranz wurde dabei schon oft in wichtigen Monographien und Sammelwerken erzählt.¹ Ihre angeblich auf Augustin basierende Idee scheint tief in der europäischen Geschichte seit der Antike verwurzelt. Wenn im Christentum wegen des obersten Gebots der Nächstenliebe und der *caritas* eine solche Duldung anderer Religionen und Auffassungen dazu gehört, fragt es sich, warum es tatsächlich so häufig zur Verfolgung Andersgläubiger kam.

Tatsächlich wurden zur Toleranz ganz unterschiedliche Geschichten entwickelt, in denen es inhaltlich z. B. um die Freiheit des Gewissens oder der Religion aus religionsgeschichtlicher oder philosophischer Richtung geht. Die Historiographie beginnt einmal mit der Toleranz des Aurelius Augustin von Hippo, ein anderes Mal mit ausgewählten Größen des Humanismus und Reformation oder erst im 17. Jahrhundert. Wählt man nur Beispiele aus der Religionsgeschichte, zeichnet man eine ewige Geschichte der zu- und abnehmenden Toleranz in dem Sinne, wie andere Religionen ausgehalten werden konnten.²

1 Kamen 1967; Lecler 1965; Lutz 1977.

2 Broer/Schlüter 1996; Retter 2017.

Hier soll das Interesse der Frage gelten, wie das Zusammenleben der Menschen unterschiedlicher Konfession rechtlich begründet wurde, nachdem die Kirche über ein Jahrtausend die Institution gebildet hatte, welche den Menschen den einen Glauben gelehrt und diesen kontrolliert hatte. Zu untersuchen sind also die Ursprünge der gesellschaftlichen Regel, eine Vielzahl von Religionen zu tolerieren. Dies bezieht sich zunächst auf die Haltung der Kirchenväter gegenüber Andersgläubigen. Danach sind jene berühmten Autoren zu untersuchen, die heute als Vertreter des Toleranzgedankens bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts gedeutet werden. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde zum ersten Mal ein Ausgleich zwischen den konfessionellen Kräften im Reich gefunden. Damit begann eine Reihe von Friedensschlüssen zwischen den Konfessionen in Europa. In ihnen erwies sich das Recht als jene brückenbauende Kraft, die der Versöhnung zugrunde lag. Mit dem Verlust der religiösen Einheit war eigentlich auch die Einheit des Rechts verloren gegangen, auch wenn diese Erkenntnis nur langsam reifte und eher dissimuliert als verkündet wurde.

Dabei ist es immer wieder hilfreich, Begriff und Inhalt zu unterscheiden und näher zu bestimmen. Während sich Historiker oft ihre analytischen Begriffe aussuchen können, ist es für Rechtshistoriker vielmehr interessant, den wechselnden Sprachgebrauch der Quellen zu beachten. Gerade weil die Rechtssprache der Gesetze *termini technici* benötigt, ist es nicht unerheblich, ob es sich um „Toleranz“ in den Quellen vor dem 17. Jahrhundert handelt. So hat es wohl schon immer „tolerante“ Menschen gegeben, also Personen, die in den unterschiedlichsten Spannungslagen ausgleichend wirkten. Sie konnten religiöse Gegensätze dadurch aushalten, wobei „tolerant“ nicht mit „irenisch“ verwechselt werden darf. Doch der Begriff der Toleranz wurde erst im 17. Jahrhundert gebräuchlich. Ganz andere Begriffe wurden daher genutzt und es ist eher zweifelhaft, dass sie mit der modernen Toleranz identisch waren.

Welche Fragen wurden also vor dem 16. Jahrhundert diskutiert, die wir heute in den Bereich der Toleranz zuordnen? Hier ist besonders an Fragen der Religions- und Gewissensfreiheit zu denken. Wann wurde ferner der Begriff der Toleranz dafür genutzt?

II. Frühe Diskurse im Umfeld der Toleranz

De facto gab es im römischen Reich eine weitgehende Religionsfreiheit. Der „Pantheon“ genannte Tempel war dazu gebaut, die Gottheiten der eroberten Völker zur Verehrung in Rom aufzunehmen. Die Kaiser bestanden allerdings besonders den Christen gegenüber auf ihre Anerkennung sogar als Gottheit. Dies

fürte zu den Christenverfolgungen.³ Das „Toleranzedikt“ des Galerius von 311 oder das das „Mailänder Toleranzedikt“ von 313 – um diese geläufigen zeitgenössischen Begriffe zu nutzen – versprachen den Bürgern des Reichs freie Religionsausübung,⁴ bis 380 das Christentum Staatsreligion wurde. Die christlichen Kaiser erließen nun Gesetze, welche gegen die Ketzler etc. gerichtet waren.⁵ Von Toleranz war hier nicht die Rede, eher von *patientia*.⁶

Bischof Aurelius Augustinus von Hippo (354–430) entwickelte die zwei Seiten der christlichen Tradition, die bis zum 16. Jahrhundert dominierten.⁷ Auf der einen Seite nutzte er als erster, wenn auch selten, die Übersetzung „compelle intrare“ (Lk 14,23) als Anordnung, gegen Andersgläubige in der Gemeinde zur Verbreitung des rechten Christentums vorzugehen.⁸ Dies bezog sich also weniger auf die Angehörigen anderer Religionen als auf die Dissidenten in der eigenen Gemeinde, insbesondere den Streit mit den Donatisten. Auf der anderen Seite entwickelte er nach diesen großen theologischen Auseinandersetzungen die Einsicht, dass man auch nach der Einigung das Zusammenleben mit den früheren Kontrahenten aushalten müsste. Daher müsse man auch das Recht mitunter mit Ausnahmen versehen.⁹

In der kirchenrechtlichen Tradition ergab dies einen Gemeinplatz (*locus*), dass man die Bösen ertragen müsse („malos tolerare“)¹⁰ bzw. die Ungerechten, die sich nicht korrigieren ließen.¹¹ Doch darf man das nicht für die Zusammenfassung der Lehre halten. Ein Prinzip der „Toleranz“ kannte Augustin nicht; das Substantiv, das er neben anderen Formen gelegentlich verwendete, war durchaus abzulehnen; so sollte etwa künftig die *caritas* herrschen ohne jede Duldung der Schlechten.¹²

Urban II. löste mit seinem Aufruf von 1095 eine Folge von Kreuzzügen aus, die der Eroberung Jerusalems galten. Doch auch hier gab es Stimmen, die aus der Nächstenliebe die Pflicht herauslasen, Andersgläubige gewaltlos hinzunehmen. Diese Meinung setzte sich nach den ersten Fehlschlägen so durch, dass die Kategorie eines Heiligen Krieges sich im lateinischen Westen nicht durchsetzen konnte.¹³ Dies illustriert die Ambivalenz des Christentums zwischen der Pflicht zur Duldung Andersgläubiger und der Verfolgung der Ketzler.

3 Kinzig 2020.

4 Lecler 1965.

5 Ebd.

6 Kahlos 2009.

7 Schreiner 1998.

8 Chelius 1986–1994.

9 Schmoeckel 2011.

10 Schreiner 1998.

11 Alger von Lüttich 1985.

12 Aurelius Augustinus, Ep. 140.

13 Schmoeckel 2019.

Im Decretum Gratiani beginnt *Causa 23, quaestio 4 (c.1)*, mit Augustinus berühmten Satz:

„Tollerandi sunt quidem mali pro pace, [...]“

„Auszuhalten sind einige Böse zum Zweck des Friedens, [...]“¹⁴

Diese *Quaestio* wurde deswegen schon als kleiner Traktat der Toleranz bezeichnet.¹⁵ Doch hiernach dürfen die Bösen gehasst werden (c.16). Sie dürfen quasi aus medizinischen Gründen zum Guten gezwungen werden (c. 25), obgleich Vergeltung eher verpönt ist (c.26).¹⁶ Immerhin gibt es auch ungerechtes Mitleid mit den Andersgläubigen (c.33). Insbesondere müssen die Ketzer auch gegen ihren Willen zum rechten Glauben gezwungen werden (c.38). Daher hat die Kirche das Recht, die Bösen zu verfolgen (c.42 in der Überschrift: „*Malos ecclesia iuste persequitur*“). Augustins Wirken war u. a. vom Kampf gegen die Donatisten geprägt. Hart focht er gegen ihre Irrlehre; man solle sie nicht dulden, sondern bekehren. Doch ebenso wollte er nach den Religionsgesprächen die ehemaligen, nun bekehrten Konkurrenten in der Kirche dulden, zumal es sonst keinen Frieden gegeben hätte.¹⁷

Damit ist die Ambivalenz des Rechtsrahmens des kanonischen Rechts skizziert, die wohl nicht allein mit der differenzierten Behandlung von Angehörigen anderer Religionen einerseits und christlichen Häretikern und Apostaten andererseits zu erklären ist. Immerhin gab es damit die Autorität der Kirche, die Wahrheit festzulegen, ebenso jedoch auch die Gewissensfreiheit der Menschen. Falls Kirche und individuelle Gewissensentscheidung sich widersprachen, lag nach Thomas von Aquin ein Fall des irrenden Gewissens vor.¹⁸ Nicht die falsche Entscheidung, wohl jedoch die falsche Lebensführung und die unterlassene Korrektur des Gewissens durch die Vernunft galt dabei als Fehler, so dass das falsche Gewissensurteil doch wieder strafbar war.¹⁹

Damit gab es zwar sowohl die Idee als auch ansatzweise den Begriff der Toleranz, insofern das Verb *tolerare* – nicht hingegen das Substantiv *tolerantia* – für die Pflicht, die anderen religiösen Auffassungen zu dulden und die Gegensätze auszuhalten, stand. Doch dabei handelte es sich eher um eine moralische Pflicht, die zudem durch die rechtliche Pflicht der Ketzerverfolgung stark beschränkt war.

Dieser Gegensatz bezeichnet ebenso die Ausgangslage der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Konfessionen. Lutheraner und Calvinisten

14 Eigener Übersetzungsvorschlag.

15 Walther 1976.

16 Schmoeckel 2013.

17 Schmoeckel 2011.

18 Thomas Aquinas 1894.

19 Lecler 1965.

folgten mehr oder weniger explizit dieser Überzeugung, wonach die Angehörigen der anderen Konfession zunächst und zuzörderst schlicht Ketzler waren. Der Beginn der Verfolgung der Krypto-Calvinisten in Sachsen ab 1574 markierte den endgültigen Bruch zwischen den Protestanten. Dennoch kannte das 16. Jahrhundert ebenso die Diskussion, Angehörige anderen Glaubens zu dulden. Diese ist allgemein bekannt und wurde schon mehrfach in dieser Hinsicht analysiert. Die Positionen dürfen daher hier nur kurz zusammengefasst werden.

Der Judaist Johannes Reuchlin (1455–1522) warb für eine Koexistenz mit den Juden.²⁰ Besonders in der Auseinandersetzung mit Luther verteidigte Erasmus von Rotterdam (1466?–1536) die Notwendigkeit der einen christlichen Kirche. Auch wenn er den Frieden für das menschliche Zusammenleben forderte, sah er weiterhin die oberste Autorität bei der römischen Kirche.²¹ Ganz offensichtlich war der Humanismus allein kein Grund für Toleranz.²²

Sebastian Brandt (1457/8–1521) betonte die alte Freiheit des Gewissens und verlangte selbst von der Kirche und den öffentlichen Autoritäten, die privaten religiösen Einstellungen zu respektieren.²³ Christus könne als Logos ebenso auf Türken oder Juden wirken.

Martin Luther (1483–1546) nahm für sich die Freiheit des Gewissens in Anspruch, besonders prominent auf dem Reichstag zu Worms.²⁴ Auch im Umgang mit Andersgläubigen plädierte er dafür, Ketzerei nicht mit Gewalt auszutreiben, sondern dies durch Gottes Wort allein geschehen zu lassen. Die weltliche Gewalt dürfe sich nicht anmaßen, der Seele Gesetze zu geben.²⁵ In der Auseinandersetzung mit den Bauern schlug er sich jedoch kompromisslos auf die Seite der Obrigkeit.²⁶ Die Aufgabe der Fürsten sei es, als Schwert Gottes auf die Täter strafend herabzufahren und die anderen dadurch von Vergehen abzuhalten.

Thomas Müntzer (1489–1525) ärgerte sich darüber und betonte die Pflicht, auch die Fürsten zu korrigieren, um den einen richtigen Glauben durchzusetzen.²⁷ Ansonsten berief er sich gerne auf Mt. 10.34: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“. Müntzer ist damit kein Beispiel der Versöhnung, sondern für die Radikalisierung der Auseinandersetzung gerade im Lager der Reformatoren.

20 Lorenz/Mertens 2013; Guggisberg 1984.

21 Ebd.; Müller 2015.

22 Blaschke 1977; Guggisberg 1996.

23 Ebd.; Guggisberg 1984.

24 Oelschläger 2020.

25 Luther 1523.

26 Schmoeckel 2012.

27 Müntzer 1967.

Philipp Melanchthon (1497–1560) versuchte als besonders friedfertiger Mensch noch lange, die alte Einheit der Kirche wiederherzustellen.²⁸ Auch in den Religionsverhandlungen dominierte seine irenische Haltung.²⁹ Doch in der Nachfolge Luthers meinte auch er, dass es zu den Aufgaben des Fürsten gehöre, die wahre Kirche zu schützen und die Ketzler zu verfolgen.³⁰

1554 sprach dann Sebastian Castellio (1515–1563) in seiner Schrift „De haereticis, an sint persecuendi“³¹ den kirchlichen und staatlichen Obrigkeiten das Recht ab, zugunsten der Religionseinheit die Mittel des Strafrechts einzusetzen.³² Damit reagierte er auf die Verbrennung von Michel Servet als Ketzler 1553 in Calvins Genf.³³ Es gibt keinen Hinweis darauf, dass dieser erst in den letzten Jahren wirklich berühmt gewordene Text bereits 1555 in Augsburg bei den Beratungen des Reichsfriedens bekannt war und genutzt wurde.

Castellio argumentierte, dass man dem Glauben nicht befehlen könne.³⁴ Dieses Argument war teils alt, teils innovativ. Allgemein akzeptiert war die Auffassung, dass das private Gewissen notwendig frei sei als ein Bereich, in dem Befehle nichts ausrichten könnten. Doch Castellio sprach hier von der *fides*, die bisher von der Kirche bestimmt und vorgegeben wurde. In dieser Wortwahl war das Argument neu. Gegen die Ketzler vorzugehen sei keine Aufgabe der Fürsten oder des weltlichen Schwerts, sondern der Kirche; womit er klar zwischen den verschiedenen Regimentern differenzierte, dem Fürsten allerdings nur die säkulare Angelegenheit zumaß.³⁵ Die Fürsten müssten nicht alles ahnden, weil es noch Gottes Jüngstes Gericht gebe. Die Worte der Schrift seien dazu da, Kriege zu verhindern, nicht sie zu begründen. Ferner sei Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.³⁶ Zwischen den verschiedenen Christen dürfe nicht differenziert werden.³⁷ Nicht einmal die Wiedertäufer dürften als Ketzler getötet werden.³⁸

In einem späteren Werk von 1561 „De arte dubitandi“ argumentierte Castellio mit der individuellen Vernunft, welche allein die Entscheidung über die Religion treffen könne.³⁹ Die Anwendung der Schrift auf die Bibel könne vielleicht doch helfen, die eine richtige Deutung zu ermitteln. Ein wenig mehr Zweifeln würde den Vertretern der Religionen helfen, weniger Menschen umzubringen.

28 Garber 2015.

29 Immenkötter 1980.

30 Melanchthon 1543; Plathow 2011; Müller 1980; Bauer 1998.

31 Sebastianus Castellio 1554.

32 Guggisberg 1997; Guggisberg 1984.

33 Lecler 1965; Mahlmann-Bauer 2015.

34 Sebastianus Castellio 1554.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Zu Sebastianus Castellio s. Lecler 1965.

Von „Toleranz“ im Sinne einer Duldung der Andersgläubigen sprach keiner dieser Autoren, zudem unterschieden sich ihre Themen und Interessen. Zwar tauchte die *Maxime*, die Bösen zu tolerieren, in der Nachfolge Augustins gelegentlich wieder auf. Doch war dies eher die Einleitung, um sich dann mit der Verfolgung von Ketzern auseinanderzusetzen. Insofern gab es moralisch und religiös den Begriff mit einem vagen Inhalt, doch keine entsprechende Lehre.

III. Der Friedensschluss von 1555

Die Auseinandersetzungen der Religionsparteien waren bis zum Passauer Vertrag 1552 von kriegesischen Auseinandersetzungen geprägt. Dem Vorhaben der Katholiken, die Konfession für Unrecht zu erklären, traten die protestantischen Reichsstände mit ihrer „Protestation“ 1529 entgegen. Der Versuch Melancthons, in der *Confessio Augustana* 1530 eine gemeinsame kirchliche Grundlage der Parteien zu schaffen, scheiterte durch die Ablehnung der Katholiken.

Der Abschied von Speyer von 1544 definierte bereits das Ziel der Verhandlungen: Die Reichsstände, die der *Confessio Augustana* angehörten oder ihr „verwandt“ waren, sollten in der Religionsausübung sowohl in ihren Fragen des Glaubens, der Zeremonialgesetze als auch der politischen Rechte geschützt werden, wohingegen die Wiedertäufer und Antitrinitarier diesen Schutz nicht genießen sollten. Dieser Schutz sollte in Form eines Reichsabschieds Geltung erhalten.⁴⁰ Zentral war also der Charakter als Gesetz, nicht als Vertrag bzw. Übereinkunft.⁴¹

Die Entstehungsgeschichte des Passauer Vertrags und des darauf basierenden Augsburger Reichsfriedens galt lange als unbekannt und ist wohl auch bisher nicht völlig geklärt.⁴² 1552 wurde in Passau eine Einigung im Grundsatz zwischen den Reichsständen vereinbart. Der Passauer Vertrag war jedoch weder ein Reichsgesetz noch bestimmte er näher den Inhalt des künftigen Gesetzes. Sicherlich versprach er bereits, einen „Fridlichen Annstandt zu halten“⁴³. Damit war die Lösung eines Landfriedens noch nicht skizziert. Die „Kaysyerliche Proposition der Chur-Fürsten und Ständen“ vom 5. 2. 1555, also bei der Einführung des Reichstags, betonte immer noch eher unbestimmt, dass es die zentrale Aufgabe in Augsburg sei, die Irrungen und Spaltungen zu überwinden. Die vielen Kriege seien als Zorn Gottes aufzufassen, der mit dieser Strafe den Bruch des Friedens räche.⁴⁴

40 Lehmann 1710.

41 Heckel 1959.

42 Brandi 1905.

43 Drecoll 2000, 138; Becker 2003.

44 Lehmann 1710.

Klar war, dass der Reichstag eine gesetzliche Festlegung des Friedens beschließen sollte. Daher wurde vorrangig die gesetzliche Festlegung des Friedens bestimmt. Durch den Einfluss der Kirchenväter war Frieden zu dieser Zeit ein ganz einfaches Konzept, indem man diesen einfach als Abwesenheit von Streit, insbesondere bewaffneten Auseinandersetzungen, verstand.⁴⁵ Frieden war daher vor allem Ruhe (*tranquilitas*)⁴⁶ in der Gesellschaft, weswegen nicht zwischen religiösem, politischem oder juristischem Frieden differenziert werden konnte.⁴⁷ Der Gegensatz dazu war der Streit (*lis*), der sowohl Rechtsstreit als auch der Kampf mit Waffen sein konnte. Der „Kalte Krieg“ des 20. Jahrhunderts wäre demgemäß als Frieden zu qualifizieren gewesen.

Der entscheidende Schritt des Augsburger Friedens war dabei die Besinnung auf die Landfriedensbewegung des 13. Jahrhunderts. Schon der Kurfürst von Mainz stützte sich auf diese offenbar immer noch bekannte Idee.⁴⁸ Der „Landfrieden“ (*constitutio pacis/pax instituta* oder *iuriata*) stellte einen vertragsmäßigen Verzicht auf die Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung eigener Ansprüche dar. Prägend war der Mainzer Reichslandfrieden von 1235 für das Reich besonders durch die Reichsfrieden der folgenden Jahrhunderte. Noch im 17. Jahrhundert wurde dem Mainzer Reichslandfrieden der Charakter eines Grundgesetzes des Reiches mit Verfassungsrang zugemessen.⁴⁹ Der Landfriede schloss insbesondere die private Fehde aus, worauf es 1555 den Räten der Kurfürsten besonders ankam.⁵⁰ Die Reichsreform bekräftigte das Gewaltverbot von 1495 und erleichterte seine Durchsetzung, indem es mit dem Reichskammergericht, der Gerichtsordnung und fundamentaler Beitragspflicht der Reichsmitglieder zum Unterhalt der Reichsinstitutionen jene Grundlagen des Reichs schuf, die den Bürgern ohne Gewalt Recht verschaffen konnten.

Der Entwurf eines Landfriedens lag bald vor⁵¹ und war in diesem Konzept des Landfriedens ebenso klassisch wie einfach und dem Zweck angemessen, dass die Kurfürsten⁵² und die anderen Parteien ihm bald zustimmten. Die Probleme und Streitigkeiten des Augsburger Friedens lagen anderswo.

„Setzen demnach, ordnen, wollen und gebieten, das hinfuro niemand, was wurden, standes oder wesens der sey, umb khainerlay ursach willen, wie di namen haben mächten, auch in was gesuechtem schein das gescheche, den andern befehlen, bekhriegien, berauben, fahen, uberziechen, belegern, [...], sonder ain yeder den andern mit

45 Hornung 2016.

46 Albericus de Rosate 1573; Kahl 1683.

47 Marsilius von Padua 1324.

48 Lehmann 1710.

49 Carl 2016; Buschmann 1991.

50 Lehmann 1710.

51 Lehmann 1710.

52 Lehmann 1710.

rechter freundschaft und cristlicher lieb mainen, auch khain standt noch glid des HI. Reichs dem andern, so an geburenden orten recht leiden mag, den freyen zuegang der profiand, narung, gewerb, rent, guldt und einkhumben abstrickhen noch aufhalten, sonder in alweg die ksl. d-Mt. und wir-d alle stende und hinwiderumb die stende e-di ksl. Mt., uns e, auch ain standt den andern bei disen nachvolgenden religions-, auch gemainer constitution des aufgerichteten landtfridens alles inhalts beleiben lassen sollen.⁵³

Der von den Reichsständen vereinbarte politische Frieden wurde damit in ein allgemeines, alle Reichsglieder und Untertanen bindendes Gesetz überführt.⁵⁴ Als Reichsgesetz verpflichtete diese Bestimmung nicht nur alle Reichsstände, sondern ebenso alle anderen Untertanen des Kaisers im Reich. Sowohl Kaiser und König als auch die Reichsstände sollten auf die Durchsetzung achten, wurden also zu Garanten des Friedens bestimmt. Inhalt war die umfassende Pflicht, Frieden einzuhalten, also alle, insbesondere gewalttätigen, Streitigkeiten zu unterlassen.

Dabei bezog sich diese Konstitution auf den „aufgerichteten Landfrieden“, wohl den „Ewigen Landfrieden“ von 1495. Dieser sollte nun auch für die nachfolgende Religionskonstruktion gelten. 1495 war der Ausschluss der Fehde und die Verpflichtung zum Frieden noch sehr viel ausführlicher definiert worden, zumal die dafür erforderlichen Kategorien gerade erst eingerichtet werden sollten. Weniger die Gründe als vielmehr die zu unterlassenen Formen des Streits wurden 1495 genannt. 1555 musste man das nicht mehr erklären, zumal auch die letzten Raubritter wie Götz von Berlichingen ihr Unwesen eingestellt hatten. Insofern braucht die kurze Erklärung an dieser Stelle nicht zu wundern, letztlich wurde damit auch auf die Tradition der Landfrieden Bezug genommen. Der Ausschluss der Gewalt gegen Ketzer bewirkte, dass die Pflicht zur Ketzerverfolgung aufgehoben wurde.

Diese Bestimmung sollte für die Angehörigen der römischen Kirche und die Reichsglieder gelten, die der „Confessio Augustana“ folgten. Da Melanchthon diesen Text allerdings als sein Privatwerk ansah, bearbeitete er ihn immer wieder bis zu seinem Lebensende. So veränderte sich sein Text und dessen Lehre. Es war daher durchaus unklar, ob die Urfassung von 1530 maßgeblich sein sollte oder eher die „Confessio Augustana variata“, der Calvin 1540 zugestimmt hatte.⁵⁵ An einen Ausschluss der Calvinisten dachte man 1555 daher nicht, weil die Spaltung von Lutheranern und Reformierten mit einer unklaren Trennlinie mitten durch die Philippisten noch nicht erfolgt war.

53 Aulinger/Eltz/Machoczek 2009.

54 Gotthard 2013.

55 Ziegert 1993.

Insgesamt hatte man die Lösung der religiösen Differenzen auf eine unbestimmte spätere Zeit verschoben, doch insgesamt als Grund für Gewaltanwendung ausgeschlossen. Damit lag eine juristische Lösung des Problems vor, lange bevor es eine kohärente Politik oder Theorie der Toleranz gab. Man kann einwenden, dass die Lösung von 1555 kaum bis 1600 bzw. 1618 hielt. Dagegen muss man einerseits entgegenhalten, dass Friedensschlüsse für ein halbes Jahrhundert nicht zu verachten sind, andererseits lagen die neuen Schwierigkeiten darin, dass die Institutionen des Reichs, insbesondere das Reichskammergericht, ihre Neutralität und Funktionalität verloren, als die Kammerrichter konfessionell besetzt wurden und wegen der Parität in Konfessionsfragen die Probleme nicht mehr lösen konnten. 1648 musste das System wieder erneuert werden. Doch letztlich gilt bis heute, dass für den Verzicht Privater auf Gewalt öffentliche Institutionen bereitstehen müssen, um die Zwistigkeiten durch Urteil zu beenden.

IV. Das Konzept der Duldung ab 1560

Noch bevor 1562 die Religionskriege in Frankreich ausbrachen, entwickelte der französische Kanzler, der große Jurist Michel de L'Hôpital (1503 bis 1507–1573)⁵⁶ ein Konzept, dass sich die religiösen Fraktionen gegenseitig dulden sollten. Die religiösen Gegensätze verschärfen sich bis 1560 in Frankreich durch verschiedene Personen. Der Herzog von Guise und der Kardinal von Lorraine gewannen Einfluss auf François II., die von den Führern der Protestanten, den „Hugenotten“, kritisiert wurden. Später begründeten diese Personen noch die konfessionellen Fraktionen wie die katholische „Sainte Ligue“ unter dem Herzog von Guise einerseits und den Hugenotten andererseits unter der Führung der Bourbonen, also zunächst dem prince de Condé, dann dem König von Navarra, dem späteren Henri IV.

Mit dem Tod von François II. Anfang Dezember 1560 ging die Regentschaft an die Königinmutter Catherine des Médicis. Sie versuchte nun eine Politik der Duldung und die Verfolgung der Protestanten wurde einstweilen eingestellt.⁵⁷ Sie setzte Michel de L'Hôpital als Kanzler von Frankreich unter dem noch minderjährigen König Charles IX. ein. Guggisberg schilderte die Konturen seiner neuen Ausgleichspolitik.⁵⁸ Noch am Ende des Jahres 1560 versammelten sich die Stände in Orléans, wo de L'Hôpital bereits für einen Ausgleich zwischen den Fronten

56 Amphoux 1900.

57 Roeser 1985.

58 Ebd.; Guggisberg 1984.

plädierte.⁵⁹ Sein Ausgangspunkt in seiner Rede vom 13.12.1560 vor der Ständerversammlung war seine berühmte Forderung nach einer Einheit Frankreichs in der Krone, dem Gesetz und dem Glauben. Diese Position wurde unter der Maxime „une foi, une loi, un roi“ bekannt.⁶⁰

Doch er setzte sich damit nicht für ein Verbot der Protestanten ein. Es sei töricht, auf einen Ausgleich zwischen Menschen verschiedener Glauben zu warten; alle früheren Gegensätze wie die zwischen den Nationen seien dadurch relativiert worden. Weil dieser Konflikt aus der Religion stamme, könne er nur durch Religionsgespräch gelöst werden. Insoweit bezog er sich auf ein künftiges Nationalkonzil,⁶¹ ohne dabei auf die Ergebnisse des Konzils von Trient warten zu wollen. Im Juli 1561 wurden allgemeine Verschwörungen und Versammlungen von religiösen Gruppen untersagt.⁶² Im Herbst 1561 fand in Poissy ein Religionsgespräch zwischen den Parteien statt.⁶³ Die Königinmutter, Catherine de Médicis, Drahtzieherin der Politik für ihren unmündigen Sohn und König, Charles IX., lud dazu verschiedene katholische und protestantische Pfarrer bzw. Theologen ein. L'Hôpital erleichterte das Treffen mit der Erwägung, dass von keiner der Parteien erwartet werden könne, nachzugeben und den Konflikt ohne Gewalt zu beenden. Tatsächlich wurde eine Einigung nicht erzielt. Einstweilen wurde die Politik des Ausgleichs fortgesetzt.⁶⁴

Daher ließ die Königin ihren Sohn im Januar 1562 ein Toleranzedikt („l'édit de janvier“)⁶⁵ unterzeichnen, das den Hugenotten das Recht auf eigene Gottesdienste in den Vorstädten und auf dem Land einräumte. Bis zum allgemeinen Konzil sollte den Angehörigen der neuen Religion kein Nachteil zuteil werden. Nun betonte de L'Hôpital die Unparteilichkeit des Monarchen, beraten von der Königinmutter und seinem Onkel, dem König von Navarra. Der französische König müsse von den Angehörigen beider Parteien Gehorsam erwarten. Grundsätzlich würde zwischen den Angelegenheiten der Kirche und des Staates unterschieden. Religionsfragen könnten dabei von der Kirche diskutiert-, sollten jedoch aus dem Staat herausgehalten werden. So wurde Michel de L'Hôpital zu einem Herold der Toleranzpolitik gedeutet, obwohl er nicht von Toleranz sprach und eher Praktikabilitätserwägungen vornahm.

Mittlerweile ist die Forschung zu L'Hôpital deutlich weiter gelangt. Dank Loris Petris gibt es neben den neuen Biographien auch eine neue Textgrundlage seiner

59 Lecler 1965; Amphoux 1900.

60 Dies geht zurück auf die Rede vom 13.12.1560 auf der Ständerversammlung, worüber in Isambert 1820 berichtet wird.

61 Roeser 1985.

62 Isambert 1820.

63 Ebd.

64 Amphoux 1900.

65 Isambert 1820.

Schriften. Gleichzeitig werden die Positionen von de L'Hôpital genau und detailliert in die politischen Ränkespiele der Zeit eingepasst. Petris verweist auf die gallikanische Position von de L'Hôpital, die ihn auch in Gegensatz zu Romhörigen Katholiken brachte.⁶⁶ Ab 1560 wurde die Position der Protestanten stärker und der König war folglich zu weiteren Zugeständnissen bereit. Das Vorbild der Friedensgespräche in Trient ließ de L'Hôpital nach einem Ausgleich suchen. Sein „Edit de la Pacification d'Orléans“ von 1562⁶⁷ sollte zwei Religionen erlauben, jedenfalls soweit die reformierte Kirche sich bisher erstreckte; nur in Paris durfte sie nicht praktizieren. Für L'Hôpital bedeutete dies die begrenzte Duldung eines kleineren Übels.⁶⁸ Petris betrachtet de L'Hôpital daher nicht als den Kanzler der Toleranz. Andererseits lebte de L'Hôpital in inniger Gemeinschaft mit seiner Familie, die Protestanten geworden waren. War er damit ein Krypto-Protestant?⁶⁹ Hierin kommt jedenfalls eine irenische Einstellung zum Ausdruck, doch wurde die Religion in den privaten Bereich verdrängt, um die Kirche staatstragend zu gestalten.⁷⁰ Das Massaker von Wassy im März 1562 löste dann doch den ersten Konfessionskrieg aus, so dass dieser Ansatz alsbald seine Bedeutung einbüßte. Die Bemühungen um de L'Hôpital scheiterten, weil hier zu wenig, zu spät und zu zögerlich, im Ergebnis zu wenig vertrauenswürdig der Ausgleich angeboten wurde. Dies unterscheidet die französische Seite deutlich vom Augsburger Religionsfrieden von 1555.

In der Nachfolge von de L'Hôpital gab es immerhin mehrere französische Autoren, die sich für das Nebeneinander der Religionen aussprachen. Eine berühmte, mehrfach übersetzte Schrift von 1561 „Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil Privé du Roy“ schränkte den Grundsatz der einen Religion deutlich ein.⁷¹ Der anonyme Autor wollte die Religionsausübung von Protestanten und Katholiken gestatten unter der Bedingung, dass sie zu keinem Ungehorsam gegenüber dem König führten. In der „Souisse“ und in Deutschland würde man sehen, dass eine Mehrzahl der Religionen nicht zum Untergang des Staates führe.⁷² Diese Schrift eröffnet eine Reihe von französischen Schriften der nächsten Jahre, die sich für die öffentliche Religionsfreiheit aussprachen.⁷³

Eine besondere Rolle in der weiteren Tradition nahm dabei Michel de Montaigne (1533–1592) ein, Richter und Philosoph, der die verschiedenen Meinungen

66 Petris 2002.

67 Isambert 1820.

68 Petris 2002.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Zur „Exhortation aux Princes Et Seigneurs du Conseil Prive du Roy: Pour Obvier aux Séditions Qui Occultement Semblent Nous Menacer pour le Fait de la Religio“ s. bereits Lecler 1965.

72 Ebd.

73 Lecler 1965.

der Menschen nicht nur für seine Literatur aufgriff, sondern auch geradezu für eine lobenswerte Eigenschaft der Menschen hielt,⁷⁴ z. B. um Dialoge miteinander zu beginnen.

V. Entwicklung des Toleranzbegriffs

Seit Augustin war *tolerantia* immerhin als Wort bekannt, wenn auch nicht als Begriff. Im „*Dictionarium iuris*“ des Albericus de Rosate (1290–1354 oder 1360) wurde zu „*tolerare*“ ausgeführt, dass man die nicht dulden dürfe, die nicht korrigiert werden könnten. Daher wurde *tolerare* mit *opponere*/entgegenhalten gleichgesetzt. Von den Guten würden die Bösen sowie falsche Urteile toleriert. Immerhin wurde hier auch das Substantiv „*tolerantia*“ genutzt.⁷⁵ Doch das konnte eben nicht zur Entwicklung eines allgemeinen Toleranz-Begriffes führen. Denn die juristischen Wörterbücher des 16. Jahrhundert kannten den Begriff nicht mehr. Man findet ihn also weder bei Kahl, Brissionius noch später bei Oberländer. Der Begriff schwimmt mit Formen von *tollere*, also nicht *tolerare*⁷⁶, und wird nur noch von Diefenbach als Begriff erwähnt mit Übersetzungsversuchen ins Mitteldeutsche.⁷⁷ Immerhin schrieb Johann Gerhard 1604 eine Abhandlung „*Centuria quaestionum politicarum. Cui adiuncta coronis, quae continet explicationem ζητήματος, an diversae religiones in bene constituta republica tolerandae*“⁷⁸.

Gänzlich unbeachtet blieb jedoch ein juristischer Sprachgebrauch im Umfeld der *tolerantia*, der eben auftauchte und erst jüngst von Guido Rossi jüngst aufgearbeitet wurde.⁷⁹ Hierbei ging es um die Frage von Amtshandlungen, die jemand vorgenommen hatte, der unrechtmäßig ernannt worden war, z. B. wie bei Sklaven wegen fehlender Rechtsfähigkeit, oder der die Ernennung nur vorgetäuscht hatte. Die „*Lex Barberius*“ (D. 1.14.3) bestimmte, dass die Amtshandlungen des entflohenen Sklaven, der zum Prätor ernannt wurde, nicht unwirksam sein sollten. Im Hinblick auf die vom Volk übertragene Amtsgewalt sollte der vorgenommene Rechtsakt wirksam bleiben. Der Autor dieses Textfragments, Ulpian, wollte so die Interessen der Parteien schützen, letztlich auch die *publica utilitas*. Guido Rossi stellt die seit der Accursischen Glosse stattfindende Debatte zu dieser Lex dar sowohl in der Legistik als auch der Kanonistik bis zu Baldus und seinen Zeitgenossen. In Europa ging es natürlich nicht um Prätores, aber doch

74 Thompson 2018.

75 Albericus de Rosate 1583.

76 Cange/Carpenterius/Henschel 1887.

77 Diefenbach 1857.

78 Schneider 2001; Sparr 2016.

79 Rossi 2019.

um Magistrate und vor allem auch um Notare, deren Urkunden möglichst nicht ihre Wirksamkeit verlieren sollten. Die Kanonisten sprachen hier seit Innozenz IV. von dem Aushalten (*tolerare*) der falschen Urteile und bezogen das u. a. auf die Hinnahme der Ordination durch Häretiker.⁸⁰ Innozenz IV. stellte auf den rechtmäßigen Erwerb des Amtes ab, wobei nun auch die *lex Barberius* in die Argumentation einging.⁸¹ Das übernahm dann auch Bartolus.⁸² Rossi entwickelt dadurch ein „concept of toleration“, das jedoch nicht religiösen Spannungen, sondern verborgenen Straftaten galt.⁸³ Einschränkend ist zu vermerken, dass wo Rossi von einem Konzept oder gar Rechtsinstitut der *toleratio* spricht, die Quellen noch immer *tolerare* als Verb nutzen („tolleratur“). In jedem Fall war diese Idee des *tolerare* in der europäischen Tradition verankert, so dass man ihn gelegentlich auch im Umkreis der Reformatoren findet, etwa beim Kurfürsten Johann Friedrich I. von Sachsen.⁸⁴ Gemeint war eine Duldung von etwas, was sonst eigentlich abgelehnt würde.

Um 1660 waren angeblich die Theorien der Toleranz im Wesentlichen ausgereift.⁸⁵ Aus dem einstweiligen Verzicht auf Gewalt war eine Theorie der Duldung entstanden, die sich immer mehr als die notwendige Praxis in vielen europäischen Staaten herausstellte.

In der Theorie gab es allerdings noch wenige Ansätze, solche praktischen Lösungen zu begründen. Ferner hatte der Begriff der Toleranz noch keine besondere Bedeutung. Die meisten der Autoren des 16. Jahrhunderts benutzten diesen Terminus nicht. Das ist irritierend, insoweit eine Fülle von Schriften des letzten Jahrhunderts von den Toleranztheorien des 16. Jahrhunderts und seiner Akteure berichtete.

Es waren zunächst die Sozinianer, die grundsätzlich – auf Castellio aufbauend – der Politik die Einwirkung auf die Religion verboten und so ganz allgemein die Freiheit für alle Religionen forderten.⁸⁶ Der Rakówer Katechismus von 1605 forderte angesichts der Vielzahl von Katechismen alle dazu auf, frei ihren Glauben zu bekennen.⁸⁷ Johannes Krell (1590–1633) war ein sozinianischer Pfarrer aus einer deutsch-polnischen Familie. Unter seinen Schriften findet sich ein Werk, das noch stärker als Castellio die Freiheit der Religion forderte. Diese Schrift erschien 1637 und nochmals 1650 in Amsterdam.⁸⁸ In den Generalstaaten

80 Zur Summa Rolandi auch Rossi 2019.

81 Innozenz IV., ad X.1.6.44, § *Administrent*, Commentaria foll. 74vb n.3 bei Rossi 2019.

82 Rossi 2019.

83 Ebd.

84 Pfnür 1980.

85 Kamen 1967.

86 Ebd. Zu dieser Bewegung s. Oganowski, (2001).

87 Lecler 1965.

88 Crell 1650.

herrschte eine besonders liberale Stimmung, so dass dort ab 1660 auch die Schriften der Sozinianer zur Toleranz gedruckt wurden. Krell sammelte verschiedene Argumente dafür, dass die Verfolgung Andersgläubiger keine Aufgabe des Staates sei. Von Augustinus ausgehend versuchte er dann gegen diesen, die Verfolgung als unzulässig und unratsam darzustellen. Der Staat solle sich in solche Fragen der Religion nicht einmischen, sondern bei weltlichen Sachen bleiben. Die Verfolgung schaffe eher Verbreitung und Anhänger als eine Vernichtung dieses Glaubens. Vor allem aber würde die Duldung (*tolerantia*) die Ideale der Menschlichkeit, Billigkeit, Milde und Mäßigung verdienen.

Georg Calixt (1586–1656) war ein Lutheraner aus dem Herzogtum Schleswig, der Professor in Helmstedt wurde.⁸⁹ In der Nachfolge Melanchthons war er irenisch gesinnt und ein Spezialist der Patristik. Er bezeichnete sich durchweg als „Katholik“ und lehnte die Konkordienformel ab. Das trug ihm den Vorwurf des Kryptopapismus ein und in den letzten Jahren wurde er stark umstritten und musste seine Theologie einer christlichen Eintracht gegen Protestanten und Katholiken verteidigen. 1650 schrieb er sein Werk „De tolerantia Reformatorum“, in dem er die Duldung der theologischen Gegensätze innerhalb der Protestanten nach dem Vorbild Augustins vertrat: Gott wolle, dass allen geholfen werde und niemand umkomme. Dies hätten Augustin und die Kirchenväter bewiesen.⁹⁰

Der Begriff der Toleranz in dem Sinne, die Gegensätze der Konfessionen auszuhalten, verbreitete sich erst am Ende des 17. Jahrhundert. 1673 veröffentlichte John Milton (1608–1674) sein „Of True Religion, Heresy, Schism, Toleration; and what best means may be used against the Growth of Popery“. Ein besonderes Milieu für die Begründung der Toleranz entstand in den 1680er Jahren in den Generalstaaten, wo sich die Vertriebenen aus Frankreich, wie der calvinistische Theologe Pierre Bayle, und England, wie der Philosoph John Locke, trafen.

Ein Freund von Bayle, Henri Basnage de Beauval (1657–1710) druckte 1684 in Rotterdam seine Schrift „Tolérance des Religions“. Pierre Bayle (1647–1706) publizierte 1686 seinen „Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: ‚Contrains-les d’entrer‘“. Der Titel bezog sich direkt auf Augustins „compelle intrare“. So festigte sich Augustins Toleranz-Lehre als die Fähigkeit, Unrecht zu ertragen.⁹¹ Später wurde das Werk auch unter dem Titel „De la tolérance“ veröffentlicht, zumal die Gegenschrift des Pierre Jurieu von 1687 hierzu „Traité des deux souverains ... contre la tolérance“ titulierte wurde.

89 Gaß 1876.

90 Calixt 1658.

91 Schreiner 1998.

1686 schrieb John Locke (1632–1704) auch seinen „Letter of toleration“, den er jedoch erst 1689 publizierte. In diesem Zusammenhang drückte die Idee der Toleranz – als vorübergehende Duldung der anderen Konfessionen – vor allem die Freiheit des privaten Gewissens, letztlich auch der Religion, aus⁹². Doch er hatte weder den Begriff noch das Konzept erfunden, sondern gehört zu den großen Gestalten, welche die neue Idee entwickelten und propagierten. Auf diese Weise setzte sich der Begriff der Toleranz in der europäischen Geisteswelt fest.⁹³

VI. Schlussbemerkung

Trotz der christlichen Nächstenliebe und Friedfertigkeit war der religiöse Ausgleich kaum ein durchgehender Teil der christlichen Tradition. Immerhin wurden politische und religiöse Konflikte immer wieder durch Verträge und Konzilien vornehmlich mit juristischen Mitteln beendet. Zu einem Zeitpunkt, in dem der Zwist zwischen den Protestanten sich erst noch entwickelte, wurde die alte Idee des Landfriedens genutzt, um einen umfassenden Verzicht auf Gewalt aus religiösen Motiven durchzusetzen. Das Recht erwies sich damit als die zentrale kulturelle Technik der Versöhnung, ohne die jeder Diskurs über Versöhnung seinen Kern verliert. Die simple Idee und die umfassende Idee eines Gewaltverzichts waren so klar wie umfassend. Durch die Einbettung in die Gerichtsverfassung des Reichs gab es nun mit dem Gewaltverzicht und den Reichsgerichten sogar noch die Möglichkeit, die bestehenden Zwistigkeiten gewaltfrei auszufechten.

In Frankreich führte der konfessionelle Gegensatz erst ab 1560 zum Versuch, eine Politik der Durchsetzung zu etablieren. Auch die Anerkennung und Duldung der Protestanten stellte vorübergehend den Versuch dar, einen Ausgleich zwischen den Parteien zu erreichen. Doch während dem Reich immerhin ein halbes Jahrhundert Ruhe gegönnt war, verschwand die französische Lösung in den taktischen Manövern der folgenden Jahre.

Ganz unabhängig davon entstand im 17. Jahrhundert im Umkreis der Sozialen die Idee der Religionsfreiheit. Der Begriff der Toleranz verfestigte sich dann zur Bezeichnung der privaten Gewissensfreiheit.

Mittels eines analytischen Prismas konnte das Licht der Toleranz in verschiedene Bestandteile zerlegt werden. Lassen wir die Aspekte beiseite, welche Entwicklungsstadien der Geschichte der Religions- und Gewissensfreiheit betreffen. Dann bleiben jene politischen Episoden der Reichs- und französischen Geschichte übrig, in denen der Ausgleich zwischen den Konfessionen gesucht

92 Dreitzel 1995.

93 Guggisberg 1984; Vollhart/Bach/Multhammer 2015.

wurde. Die Idee der Toleranz war eine bemerkenswerte Idee, die neue Grundrechte gebärte.

Die Kraft des Ausgleichs zwischen den großen gesellschaftlichen Gegensätzen wurde aus juristischen Aktionen geboren, nämlich aus Verträgen und Gesetzen. Sie stellen im Kern die Kraft oder Kulturtechnik der Menschen dar, Konflikte zu überbrücken und Versöhnung zu schaffen. Der größere Erfolg des Augsburger Religionsfriedens von 1555 ist dessen Klarheit, Allgemeinheit, Unparteilichkeit und einfacher Umsetzbarkeit geschuldet. Hierauf konnten die Parteien des Reichs vertrauen, solange die Reichsgerichte noch funktionierten. Erst die konfessionelle Parität auf den Richterbanken der Reichsgerichte führte zur Entscheidungsunfähigkeit in Konfessionsangelegenheiten und letztlich zum 30-jährigen Krieg.

Die zusätzliche Begründung der Gewissens- und Religionsfreiheit durch das Konzept der Toleranz ab der Mitte des 17. Jahrhunderts sorgte für Eloquenz und allmählich auch Adäquanz. So fügten sich ab dem 17. Jahrhundert jene Elemente wie Puzzle-Stücke zusammen, die sich allmählich zum europäischen Bild der Aufklärung in der Rechtsordnung zusammenfügten.

Literaturverzeichnis

- Albericus de Rosate, *Dictionarium Iuris tam Ciuilis, quam Canonici*, Venedig 1573.
- Alger von Lüttich, *De miserocordia et iustitia*, in: Kretzschmar, Robert: *Ager von Lütichs Traktat „De misericordia et iustitia“*. Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits, *Untersuchungen und Edition* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 2), Sigmaringen 1985.
- Althoff, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter. Stuttgart 2013.
- Amphoux, Henri: *Michel de L'Hopital et la liberté de conscience au XVIe siècle*. Paris 1900 ND 1969.
- Aulinger, Rosemarie / Eltz, Erwein / Machoczek, Ursula: *Deutsche Reichstagsakten: Der Reichstag zu Augsburg 1555*, Band 4. München 2009.
- Bauer, Barbara: „Die Wahrheit wird euch frei machen – die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streitens um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melancthon und Castellio“, in: *500 Jahre Philipp Melancthon (1497–1560)*. Akten des interdisziplinären Symposiums vom 25. – 27. April 1997 im Nürnberger Melancthon-Gymnasium (*Pirckheimer-Jahrbuch* 13). Wiesbaden 1998, S. 73–122.
- Becker, Bruno / Valkhoff, Marius: *Sébastien Castellion: De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis*. Genf 1971.
- Becker, Winfried: „Das Passauer Vertrag in der Historiographie“, in: Becker, Winfried: *Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung*. Neustadt a. d. Aisch 2003, S. S. 166–194.

- Blaschke, Lotte: ‚Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck‘, in: Lutz, Heinrich: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, (Wege der Forschung, 246). Darmstadt 1977, S. 42–63.
- Brandi, Karl: Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede. HZ 1905, S. 207.
- Broer, Ingo / Schlüter, Richard: Christentum und Toleranz. Darmstadt 1996.
- Buschmann, Arno: Der Mainzer Reichslandfriede von 1235. Anfänge einer geschriebenen Verfassung im Heiligen Römischen Reich. Juristische Schulung 1991, 453–460.
- Calixt, Georg: *De Tolerantia Reformatorum Circa Quaestiones Inter Ipsos Et Augustanam Confessionem Professo Controversas Consultatio*. Helmstadt 1658.
- Châtelion, Sebastian: *Tracté des hérétiques, a savoir, si on les doit persecuter*. Paris 1554.
- Chelius, Karl-Heinz: Art. *compelle intrare*, Augustinus-Lexikon 1. Basel 1986–1994.
- Crell, Johannes: *Vindiciae pro religionis libertate*. Amsterdam 1650.
- Diefenbach, Lorenz: *Glossarium Lagino-Germanicum mediae et infimae aetatis*. Frankfurt/M. 1857 ND Darmstadt 1968.
- Drecoll, Volker Henning: *Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition*. Berlin 2000.
- Dreitzel, Horst: *Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 1995/36.1, S. 3–34.
- Du Cange/ D.P. Carpenterius/ G.A. LO. Henschel, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Band 8, Niort 1887, 118 *tolerare* im Sinn von *fulcire, tueri, approbare* mit Verweis auf Akten des 15. Jahrhundert.
- Garber, Klaus: ‚Religionsfrieden und praktizierte Toleranz um 1600‘, in: Vollhardt, Friedrich (Hg.): *Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2015, S. 87–132.
- Gaß, Wilhelm: Calixt, Georg, in: *ADB* 1876/3.
- Gotthard, Axel: *Das Alte Reich 1495–1806*. Darmstadt 2013.
- Guggisberg, Hans R.: *Religiöse Toleranz*, (Neuzeit im Aufbau, 4). Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- Guggisberg, Hans R.: *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*. Göttingen 1997.
- Guggisberg, Hans R.: ‚The Secular State of the Reformation Period and the Beginning of the Debt on Religious Toleration‘, in: Coleman, J. (Hg.): *The Individual in Political Theory and Practice, (The Origins of the Modern State in Europe. 13th to 18th Century)*. Oxford 1996, S. 79–98.
- Hornung, Christian: ‚Pax bei Tertullian und Cyprian. Zu Begriff und Konzeption des Friedens im Frühchristentum‘, *Cardo* 2016/14.
- Immenkötter, Herbert: ‚Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des Augsburger Reichstags 1530‘, in: Müller, Gerhard (Hg.): *Die Religionsgespräche der Reformationszeit, (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 191)*. Gütersloh 1980, S 7–19.
- Kahl, Johannes: *Lexicon magnum iuris caesarei simul, & canonici*, Genf 1683.
- Kahlos, Maijastina: ‚The Rhetoric of Tolerance and Intolerance: From Lactantius to Firmicus Maternus‘, in: Ulrich, Jörg / Jacobsen, Anders-Christian / Kahlos, Maijastina (Hg.): *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 5). Frankfurt/M. 2009, S. 79–95.
- Kamen, Henry: *Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung*. München 1967.

- Kinzig, Wolfram: *Christenverfolgungen*. München 2020.
- Landfrieden, Horst Carl: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Band 3. Berlin 2016.
- Lecler, Joseph: *Die Geschichte der Religionsfreiheit*, Band 1. Stuttgart 1965.
- Lecler, Joseph: *Toleration and the Reformation*. Stuttgart 1965.
- Lehmann, Christoph: *De Pace Religionis Acta Publica Et Originalia*, Band 1. Gensch, 1710.
- Lorenz, Sönke / Mertens, Dieter: ‚Johannes Reuchlin und der „Judenbücherstreit“‘, in: *Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte* 2013/22.
- Loris Petris, La plume et la tribune. Michel de l’Hospital et ses discours (1559–1562). Genf 2002.
- Luther, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei [1523] (WA 11, 245–281), *Werke*, in: *Bornkamm/Ebeling*, Band 4, Frankfurt/M. 1982.
- Lutz, Heinrich: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, (Wege der Forschung, 246). Darmstadt 1977.
- Marsilius von Padua: *Defensor Pacis*. ed. J. Miethke, Darmstadt 2020.
- Melanchthon, Philipp: ‚Über das Amt der Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen‘, in: derselbe: *Melanchthon deutsch, Band II*. Leipzig 1997, S. 199–226.
- Müller, Gerhard: *Religionsgespräche der Reformationszeit*, (SVRG, 191). Gütersloh 1980.
- Müller, Jan-Dirk: ‚Citra pietatis dispendium. Erasmus von Rotterdam und das Problem der Toleranz vor dem konfessionellen Zeitalter‘, in: Vollhardt, F.: *Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2015.
- Müntzer, Thomas: ‚Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das gaistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg‘, in: Franz, G. (Hg.): *T.Müntzer, Die Fürstenpredigt und andere Schriften*. Stuttgart 1967.
- Oelschläger, Ulrich: *Luther in Worms. Der Reichstag im April 1521*. Worms 2020.
- Oganowski, Zbigniew, Polen, § 3, in: Holzhey, H. / Schmidt-Biggemann, W. / Mudroch, V. (Hg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation Nord- und Ostmitteleuropa, Halbband 1*. Basel 2001, S. 1265–1267.
- Pfnür, Vinzenz: ‚Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung?‘ in: Müller, G.: *Die Religionsgespräche der Reformationszeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 191)*. Gütersloh 1980.
- Retter, Hein: ‚Zur Frage der Toleranz in der Epoche zwischen Reformation und Aufklärung‘, in: *International Dialogues on Education* 2017/4.2, S. 62–77.
- Roeser, Volker: *Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich*. Basel 1985.
- Rossi, Guido: *Representation and Ostensible Authority in Medieval Learned Law*, (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 319). Frankfurt/M. 2019.
- Schmoeckel, Mathias: *Die Zwölf Artikel von 1525 und das „Göttliche Recht“ der Bauern. Rechtshistorische und theologische Dimensionen*, (Schriften des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 8). Würzburg 2012.
- Schmoeckel, Mathias: ‚Dispensatio als Ausgleich zwischen iustitia, misericordia und prudentia: Aspekte einer Theologie der Gesetzesinterpretation‘, in: Roumy Franck / Schmoeckel, Mathias / Condorelli, Orazio (Hg.): *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Band 2: Öffentliches Recht, (Norm und Struktur, 37.2)*. Köln 2011, S. 155–184.

- Schmoeckel, Mathias: Nemesis: a historical glimpse into the Christian reasons for punishment, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 2013/81.1–2, S. 159–197.
- Schmoeckel, Mathias: ‚Vom „gerechten“ zum heiligen Krieg? Rechtfertigung der ersten Kreuzzüge im kanonischen Recht‘, in: Schmoeckel, Mathias / Condorelli, Orazio / Roumy, Franck (Hg.): *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Band 6: Völkerrecht, (Norm und Struktur, 37.6)*. Köln 2020.
- Schneider, Bernhard Christian: *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reichs, (Jus Ecclesiasticum, 68)*. Tübingen 2001.
- Schreiner, Klaus: ‚Tolerantia‘. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus‘, in: Patschowsky, Alexander / Zimmermann, Harald (Hg.): *Toleranz im Mittelalter, (Vorträge und Forschungen, 45)*. Sigmaringen 1998, S. 335–390.
- Sparn, Walter: ‚Religiöse Toleranz am Maß politischer Klugheit. Johann Gerhard und Theophil Lessing zur staatlichen Religionspolitik‘, in: Salatowsky, S. / Schröder, W.: *Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2016.
- Thomas Aquinas: ‚Summa Theologica‘, in: *Opera*, Rom 1894.
- Thompson, Douglas I.: *Montaigne and the Tolerance of Politics*. Oxford 2018.
- Walther, Helmut G.: ‚Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik‘, in: Lourdaux, Willem / Verhelst Daniël (Hg.): *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th Century), (Mediaevalia Lovanensia, 1.4)*. Leuven 1976, S. 104–143.

Politiken der Versöhnung

I. Einleitung

Als ich gebeten wurde, zusammen mit Dekan Prof. Dr. Kronenberg einen Beitrag zu dieser Ringvorlesung über die interdisziplinäre Versöhnungsforschung zu leisten, war ich erstaunt, mit wie vielen Facetten das Thema „Versöhnung“ behandelt wird. Dass wir Politikwissenschaftler dazu Stellung nehmen sollten, hat mich weniger überrascht. Als ich mit der Vorbereitung begann, forderten mich zwei Aspekte besonders heraus.

In keinem meiner politikwissenschaftlichen Lehrbücher, Lexika oder Monografien fand ich eine Erläuterung, was mit dem Wort ‚Versöhnung in der Politik‘ gemeint sei.

Der alte Brockhaus¹ verweist nur auf das Wort „Rechtfertigung“ im Kontext der „christlichen Glaubenslehre“ auf die „Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Verbindung der Menschen mit Gott“ hin.²

Hinweise auf politische Fragestellungen habe ich kaum gefunden. Wikipedia versteht das Wort „Versöhnung“ nur „als ein möglicher Bestandteil einer ‚Vergangenheitsbewältigung und/oder Konfliktregelung‘“, um noch auf Begriffe wie „Versöhnungskommission“ oder „Versöhnungsdenkmäler“ hinzuweisen.

Ich glaube, dass die Bedeutung des Wortes ‚Versöhnung‘ aber weit über den religiösen oder philosophischen Kontext hinausgeht.

1 Siehe Der Grosse Brockhaus, ¹⁶1952–1957, Bd. 12, S. 166.

2 Siehe Ebd., Bd. 9, S. 586.

II. Der „Faktor Persönlichkeit“

Unsere Kollegen Professor Xuewu Gu und Hendrik Ohnesorge haben im vergangenen Jahr einen ersten Band in einer Schriftenreihe begonnen, der den „Faktor Persönlichkeit in der internationalen Politik“ in den Mittelpunkt gestellt hat und weiter stellen will.

Sie wollen damit eine „lange Traditionslinie der Bonner Wissenschaft“ von Politik und Zeitgeschichte fortführen.

Hans Peter Schwarz, der große Zeithistoriker und Politikwissenschaftler, hat bei diesem personenbezogenen Ansatz in seinem ganzen Leben immer wieder nach dem „Einfluss von Personen und ihren Charaktermerkmalen auf politische Entscheidungen“ gefragt.³

Nun ist, wie allseits bekannt ist, „Politik als Beruf“ ein wesentliches Merkmal, wie Max Weber in großartiger Weise dargestellt hat. Aber Politik ist auch die Fähigkeit, auf der Grundlage eigener Werte und Überzeugungen den Staat und seine Institutionen zu gestalten und damit den Menschen ein besseres Leben zu ermöglichen. Mir wird immer deutlicher, dass es auch in unserer Zeit möglich ist, die Welt besser zu machen. Bei aller Frustration und Angst haben wir alle in den letzten 30 Jahren erlebt, wie gravierende Veränderungen zum Positiven eingetreten sind. Versöhnung und Aussöhnung machen eine gemeinsame Zukunft möglich.

III. Die große „Europäische Freiheitsrevolution“

40 Jahre nach dem Ende des Kalten Krieges fand in Europa eine Freiheitsrevolution statt. Die kommunistischen Diktaturen implodierten. Die Völker in Osteuropa forderten ihre Freiheit.

Die Menschen nannten diese grundlegenden Veränderungen ‚die friedliche Revolution‘. Es war aber nicht nur die deutsche Wiedervereinigung, von der die Menschen sprachen. Es war auch die europäische Wiedervereinigung, die damals stattfand.

Revolutionen sind fundamentale Veränderungen des politischen, wirtschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Systems. Alles Alte veränderte sich, bevor das Neue entstanden war. Erst als aus den Diktaturen Demokratien entstanden waren, als die Grundwerte und Menschenrechte verankert waren, als die soziale Marktwirtschaft die Planwirtschaft ersetzt hatte, als die Staaten zu Rechtsstaaten

3 Siehe Gu / Ohnesorge 2021, S. 3ff.

geworden waren, war die europäische Freiheitsrevolution vom Volke legitimiert worden, hatte das Leben in Freiheit begonnen.⁴

Damals waren die Menschen glücklich. Sie übersahen aber, dass jeder großen Revolution ein „post-revolutionärer Folgekonflikt“ folgte.⁵ „Sowohl am Staat orientierte kommunistische Formen des Progressivismus als auch neoliberale, marktfreundliche Zukunftsvisionen sind in eine Legitimationskrise geraten“⁶.

In unseren Tagen erleben wir solche Folgekonflikte: im Brexit, in Polen und Ungarn, in Russland, im Ukraine-Krieg, in Belarus und Kasachstan.

Heute verstehen viele Menschen nicht, warum der russische Präsident Putin die Uhr in Osteuropa zurückdrehen will. Er hat wohl noch nicht verstanden, dass er keine Legitimation hat, souveräne Staaten wieder zu Diktaturen zu machen. Polen und Ungarn haben noch nicht verstanden, dass die Soziale Marktwirtschaft weder Korruption noch Monopolwirtschaft akzeptiert, dass Europa solche Vereinigungen nicht akzeptieren kann, dass die Nato das Verteidigungsbündnis des freiheitlichen Westens ist. Solche Konflikte führen zu Feindschaft und Streit.

IV. Wie entsteht Versöhnung?

Streit und Feindschaft gibt es in vielen Formen. Manche entstehen kurzfristig. Andere dauern über Jahrhunderte.

Gerade wir in Europa haben eine Geschichte, die mehr als 500 Jahre, vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Kalten Krieg, unseren Kontinent geprägt hat. Immer wieder haben die europäischen Völker und Nationen Kriege als Mittel der Politik eingesetzt. Selten genug haben sie die Stärke gehabt, die Gegner um Verzeihung zu bitten, um Versöhnung möglich zu machen.⁷ Religionen und Ideologien haben dazu beigetragen, die Grundlagen von Auseinandersetzungen zu befördern. Nach Auffassung des englischen Historikers Geoffrey Parker war „bis 1939 der Dreißigjährige Krieg mit Abstand die traumatischste Epoche der deutschen Geschichte. Der anteilmäßige Bevölkerungsverlust lag höher als im Zweiten Weltkrieg.“⁸ Was als Religionskrieg begann, wuchs sich über die Jahre zu einem Raubkrieg aus.⁹ Was mit den Vertragsabschlüssen in Münster und Osnabrück endete, war der „Beginn des ‚deutschen Sonderweges‘“.¹⁰ Für die

4 Vgl. Rüttgers 2017, S. 17ff.

5 Siehe Osterhammel 2011, S. 795.

6 Siehe Clark 2018, S. 241.

7 Kast 2014, Verena, zuletzt ausgedruckt am 20.01.2022, 13:30 Uhr.

8 Siehe Lahrkamp, 1997, S. 261.

9 Vgl. Kleinhubbert 2018.

10 Siehe Münkler 2018, S. 7.

nächsten drei Jahrhunderte ist Deutschlands Konfessionslandkarte festgeschrieben.¹¹

Solche Auseinandersetzungen können über Kompromisse gelöst werden. Kompromisse helfen, gesellschaftliche Spaltungen zu überwinden. „Polarisierung kann demokratische Normen zerstören.“¹² Auch Kompromisse brauchen eine demokratische Legitimation. „Toleranz und Achtung können trotz unterschiedlicher politischer Auffassungen oder gar ideologischer Differenzen eine Zusammenarbeit zum Wohle der Allgemeinheit ermöglichen.“¹³ In den USA ist ein Kompromiss eine Lösung, bei der beide Seiten verlieren. In Deutschland spricht man vom „faulen Kompromiss“.¹⁴

Ähnliche Gegensatzpaare gibt es auch zwischen den Begriffen „Versöhnung“ und „Aussöhnung“. Während Versöhnung verlangt, dass die Beteiligten einander respektieren und den Willen zur Gemeinsamkeit von Anfang an deutlich machen, erfordert eine Aussöhnung den Willen zu einem neuen Anfang in den beabsichtigten Beziehungen der zukünftigen Partner.

Um diese Unterschiedlichkeiten deutlich zu machen, seien einige Beispiele benannt. „Als Papst Johannes Paul II. am 16. Oktober 1978 sein Amt annahm, wollte er die ‚Kirche und auch die Welt ein Stück verändern‘.“¹⁵ Ein Element war der Wille des Papstes, als „Versöhner zwischen den Welten“ die Ökumene der christlichen und den Dialog der Religionen voranzubringen. Er begann mit einem ‚Mea culpa‘ im Jahre 2000. Es war der Beginn eines Prozesses der gegenseitigen Vergebung und sollte ein Zeichen der „Aussöhnung zwischen den christlichen Kirchen“ sein.¹⁶

V. Zeitenwenden

Die ‚Große Europäische Freiheitsrevolution‘ war eine Zeitenwende. Sie veränderte das Leben der Menschen überall in Europa, besonders in Deutschland. Mit der Wiedervereinigung am 03.10.1990 entstand eine neue Weltordnung. Der Kalte Krieg war beendet. Die Menschen waren glücklich, da diese Zeitenwende in Frieden und durch Freiheit mit Zustimmung aller Nachbarstaaten Europas möglich geworden war. Viele glaubten, dass der Frieden auf Dauer bleiben werde. Francis Fukuyama glaubte an das „Ende der Geschichte“.¹⁷

11 Vgl. Lahrkamp 1997, S. 257.

12 Siehe Rüttgers 2017b, S. 50.

13 Siehe Levitzky / Zibblatt 2018, S. 136f.

14 Siehe Schwarz 2017, zuletzt aufgerufen am 25.01.2022.

15 Siehe Kopp 2004, S. 17.

16 Siehe Ebd., S. 26f.

17 Siehe Rüttgers 2021, S. 201 ff.

Vom Jahr 1970, als es 35 repräsentative Demokratien gab, stieg deren Anzahl Anfang des 21. Jahrhunderts auf fast 120. Von 1989 bis 1991 erfolgte die größte Zunahme, nachdem in Osteuropa und der UdSSR eine demokratische Welle aufgrund des Zusammenbruchs der kommunistischen Systeme entstanden war.¹⁸ In den 20er-Jahren des neuen Jahrhunderts versuchten populistische Nationalisten wie US-Präsident Trump, der russische Präsident Putin, Recep Tayyip Erdogan, Victor Orban in Ungarn und Jaroslav Kaczynski in Polen und viele Staaten in der dritten Welt (Modi, Indien, Bolsonaro, Brasilien, Maduro, Venezuela, aber auch Xi Jinping in China) mit einer „direkten charismatischen Verbindung zum ‚Volk‘, das oftmals mit sehr eingegrenzten, ethnischen Begriffen definiert wird“, eine absolute Macht zu begründen.¹⁹

VI. Neue Anfänge in Europa

Es gab aber auch in anderen demokratischen Staaten den Versuch einer „Ausöhnung“ mit den Feinden des Zweiten Weltkrieges, obwohl oder gerade weil die Spaltung Europas in den Westen und den Osten von den westlichen Demokratien nicht akzeptiert wurde. „Wie die europäische Geschichte von Friedensschlüssen bestimmt ist, so ist die europäische Politik von Versöhnungsritualen geprägt.“²⁰

Eine ‚Friedens- und Versöhnungspolitik‘ praktizierten nach dem Zweiten Weltkrieg bereits Charles de Gaulle und Konrad Adenauer.²¹

Konrad Adenauer

Zu den deutschen Narrativen der Nachkriegszeit gehört die ‚revolutionäre Außenpolitik‘ Konrad Adenauers. Statt zur Brückenpolitik zwischen Ost und West zurückzukehren, wie Bismarck sie betrieb, war Adenauer unbeirrbar der deutsche Politiker, der vor und nach dem Zweiten Weltkrieg Deutschland als Teil des Westens und damit Europas verstand. Schon bei der Gründung des neuen Bundeslandes Nordrhein-Westfalen durch die Verordnung Nr. 46 der britischen Militärregierung am 23. August 1946 war klar, dass auch im Westen Deutschlands ein neuer deutscher Staat in den westlichen Besatzungszonen als Föderation entstehen würde.

18 Vgl. Fukuyama 2018, S. 11.

19 Siehe Ebd., S. 10f.

20 Siehe Assmann 2019, S. 22ff.

21 Vgl. Ebd., S. 24.

Mehr als 300 Jahre nach dem Dreißigjährigen Krieg hatten sich Deutschland und Frankreich immer wieder bekriegt. Frankreich war bis zu den Kriegen Napoleons die stärkste Militärmacht. Fünfmal war Frankreich zwischen 1814 und 1940 von Deutschland überfallen und besetzt worden.²² Der Versuch Frankreichs im Versailler Vertrag, Deutschland ein für allemal zu besiegen, war gescheitert. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren viele politische Entscheidungen an den französischen Wünschen vorbei von den USA und Großbritannien erfolgt. Frankreich musste also eine neue Strategie entwerfen. Am 1. Juni 1948 gaben die Westmächte in London bekannt, dass sie einen eigenen westdeutschen Staat errichten wollten. Da für Frankreich sein Wiederaufbau nicht „ohne Kohle und Koks aus Deutschland“ möglich war, schlug der damalige französische Außenminister Bidault im Januar 1948 vor, Westdeutschland die „wirtschaftliche und politische Integration in Europa vor[zuschlagen]. Nur auf diesem Weg kann es ein politisch dezentralisiertes, aber wirtschaftlich blühendes Deutschland geben.“²³ Die französische Nationalversammlung stimmte dieser Idee „mit knapper Mehrheit von 297 zu 289 Stimmen“ zu. Diese Entscheidung war „faktisch eine Abkehr von drei Jahrhunderten Geschichte“.²⁴

Anfang 1946 war General de Gaulle, der diesen Beschluss ablehnte, vom Amt des Ministerpräsidenten zurückgetreten.²⁵ Er hatte zuvor, am 3. Januar 1946, in Paris das „Commissariat Général du Plan“ mit Jean Monnet an der Spitze ins Leben gerufen. Nachdem diesem nicht gelang, die französisch-englischen Wirtschaftsverhandlungen erfolgreich zu beenden, erarbeitete Monnet im Winter 1949/50 neue Pläne für eine Union der Kohl- und Stahlindustrie Deutschlands und Frankreichs, die für andere Länder offenstehen sollte.²⁶ Anfang April 1950 legte Monnet ein Memorandum vor, das er Mitte April 1950 Ministerpräsident Bidault zuleitete. Als dieser nicht antwortete, legte er es Außenminister Schuman vor. Schuman kannte Konrad Adenauer, den neuen Bundeskanzler, schon aus Vorkriegszeiten. Beide wurden in den Zeiten der NS-Diktatur von der Gestapo überwacht.²⁷ Im Oktober 1948 trafen sie sich im rheinland-pfälzischen Bassenheim, um über die wirtschaftliche Zusammenarbeit zu reden.

Am Abend des 28. April 1950 überbrachte Schumans Kabinettchef Clappier den Entwurf einer Erklärung, die Jean Monnet mit seinen Mitarbeitern geschrieben hatte. Schuman nahm den Text mit ins Wochenende. Am 01. Mai stimmte er zu. Nach weiteren Veränderungen überbrachte ein Mitarbeiter Schumans den Text und gab ihn Adenauers außenpolitischem Berater Blan-

22 Vgl. Judt 2005, S. 140.

23 Siehe Ebd., S. 143.

24 Siehe Rüttgers 2017c, S. 143.

25 Vgl. Rüttgers 2017c, S. 155.

26 Vgl. Wahl 1999, S. 47.

27 Vgl. Ebd., S. 39.

kenhorn. Adenauer gab ohne Zögern seine Zustimmung. In einem offiziellen Brief begrüßt er die französischen Ideen als „entscheidender Schritt zu einer engen Verbindung Deutschlands mit Frankreich und damit zu einer neuen, auf der Grundlage friedlicher Zusammenarbeit aufgebauten Ordnung in Europa“.²⁸

In einem zweiten Schreiben gibt Adenauer ohne jede Zurückhaltung seiner Freude darüber seinen freien Lauf.²⁹ „Das deutsch-französische Verhältnis hat in den letzten Wochen und Monaten verschiedene erhebliche Rückschläge erlebt. Es ist mir eine besondere Freude, dass nun also mit diesem Plan der französischen Regierung die Beziehungen zwischen unseren beiden Ländern, die in Mißtrauen und Reserve zu erstarren drohten, einen neuen Auftrieb zu konstruktiver Zusammenarbeit erfahren.“³⁰

Am 09. Mai stellte Schuman im Uhrensaal des Quai d’Orsay in einer Pressekonferenz seinen Plan für eine Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl vor.³¹ Die Öffentlichkeit erkannte sofort, dass der Schuman-Plan nicht nur ein Wirtschaftsvertrag war, sondern auch ein „Friedensvertrag“ (Pierre Pflimlin), und auch ein Vertrag zur deutsch-französischen Versöhnung und zum europäischen Wiederaufbau, Wirtschaftswachstum, friedliche internationale Initiative (Pierre Gerbet).³² Dass die Schuman-Erklärung auch „die erste Etappe der europäischen Föderation“ sein sollte, war für Konrad Adenauer die Verwirklichung eines Traumes.³³ Der Grundstein für die europäischen Gemeinschaften war gelegt.³⁴

De Gaulle und Adenauer

Mit dem Amtseintritt von General de Gaulle am 01. Juni 1958 begann eine neue Epoche der Aussöhnung zwischen Frankreich und Deutschland. Weil General de Gaulle jedes Projekt, das zu einer weiteren europäischen Integration führte, ablehnte, befürchtete Konrad Adenauer ein Ende seiner Europapolitik. Aber es kam ganz anders.³⁵ Nach langem Zögern – Adenauer hatte sich geweigert, in Paris um einen Termin bei Ministerpräsident de Gaulle zu bitten, was nach dessen Vorstellung Voraussetzung eines Besuches war – änderte der Bundeskanzler seine Ansicht. Umso mehr waren er und seine Mitarbeiter erstaunt, dass Ade-

28 Siehe Schwarz 1986, S. 712.

29 Vgl. Ebd., S. 712.

30 Siehe Wahl 1999, S. 50.

31 Vgl. Ebd., S. 51.

32 Vgl. Ebd., S. 54f.

33 Siehe Ebd., S. 93.

34 Vgl. Rüttgers 2017c, S. 157f.

35 Vgl. Rüttgers 2017c, S. 161.

nauer von de Gaulle eine persönliche Einladung nach Colombey-les-deux-Églises, dem privaten Haus der Familie de Gaulle in Lothringen erhielt. De Gaulle galt in Diplomatenkreisen als „Führer des ‚Freien Frankreich‘“. ³⁶ Adenauer wusste aber, als er aufbrach, noch nicht, ob die Gespräche erfolgreich sein würden. De Gaulle, der aus den Kriegszeiten Deutschland gut kannte, wie Adenauer, der „fähigste aller Deutschen und zugleich derjenige, der am meisten bestrebt ist, sein Land auf dem Wege und an der Seite Frankreichs zu engagieren“ ³⁷, wollten zusammenarbeiten. Beide Staatsmänner fanden eine gemeinsame Grundlage für die Zukunft. Im von de Gaulle formulierten Kommuniqué heißt es: „Wir glauben, dass die frühere Gegnerschaft ein für allemal überwunden sein muss und dass Franzosen und Deutsche berufen sind, in gutem Einvernehmen zu leben und Seite an Seite zu arbeiten.“ ³⁸

Das Treffen im September 1958 ging als das „Wunder von Colombey“ in die Geschichte ein. ³⁹ Es entstand ein Grundvertrauen, das in den folgenden Jahrzehnten und bei sechzehn Begegnungen bestärkt wurde. Die „Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich“ wurde so „verbrieft und besiegelt“. ⁴⁰ Aus der „Erbfeindschaft“ wurde eine „Erbfreundschaft“. ⁴¹

De Gaulle kam im September 1962 zu einem Staatsbesuch nach Deutschland. Überall jubelten ihm die Menschen zu. Die französische Regierung versucht nach Rückkehr von Deutschland so schnell wie möglich, den von Adenauer und de Gaulle vereinbarten Vertrag über die deutsch-französische Aussöhnung unter Dach und Fach zu bringen. In Deutschland führte dies zu einer innenpolitischen Kontroverse, die von außenpolitischen Interessen beschleunigt wurde. Es gab eine Auseinandersetzung in der Union zwischen Gaullisten und Atlantikern. Adenauer spürte, dass er kämpfen musste, um seinen großen Wunsch der deutsch-französischen Aussöhnung durchzusetzen. Ludwig Erhard stand auf der Seite der Atlantiker, die eine Freihandelszone mit Großbritannien eingehen wollten. In Wahrheit ging es bei diesem Streit aber um die Nachfolge des Bundeskanzlers durch Ludwig Erhard.

Die Kennedy-Regierung drohte, die amerikanischen Truppen aus Europa abzuziehen. Strittig war die Frage, ob die Vereinbarung als Regierungsabkommen oder als zu ratifizierender Staatsvertrag abgeschlossen werden sollte. ⁴²

Am Ende konnte Adenauer sich durchsetzen. Der Elysee-Vertrag bekam auf Wunsch der CDU/CSU-Bundestagsfraktion im Ratifikationsverfahren eine Prä-

36 Siehe Schwarz 1991, S. 448.

37 Siehe Ebd., S. 451.

38 Siehe Ebd., S. 451.

39 Siehe Rüttgers 2017c, S. 161.

40 Siehe Schwarz 1991, S. 454.

41 Siehe Rüttgers 2013.

42 Vgl. Conze 2006, S. 116ff.

ambel. Zwei Tage später nominierte die CDU/CSU-Fraktion Ludwig Erhard zum Nachfolger Adenauers als Bundeskanzler.⁴³

Konrad Adenauer und David Ben-Gurion

Ebenso wichtig wie die Überwindung der Erbfeindschaft mit Frankreich war für Konrad Adenauer die Aussöhnung mit dem Staat Israel und dem jüdischen Volk. Ein besonderes Gespräch führte der Bundeskanzler im Dezember 1951 im Londoner Hotel Claridge. Dort traf er den Präsidenten des jüdischen Weltkongresses, der auch Vorsitzender des Komitees zur Wahrnehmung jüdischer Wiedergutmachungsansprüche war. Goldman hatte das Gespräch davon abhängig gemacht, dass die Bundesrepublik „feierlich ihre Bereitschaft erklärte, ihre Verantwortung (nicht die Schuld) für die Vernichtung der 6 Millionen anzuerkennen, da sie selbst dasselbe deutsche Volk repräsentierte, in dessen Namen Hitler das Verbrechen begangen hatte.“⁴⁴ Goldman bat im Londoner Gespräch Adenauer darum, „20 bis 25 Minuten zu sprechen, ohne von Ihnen unterbrochen zu werden. Ich legte ihm dar, was die Naziperiode für das jüdische Volk bedeutet habe und dass eine Voraussetzung einer beginnenden Normalisierung der Beziehungen zwischen Juden und Deutschen eine positive Lösung der Reparationsfrage sein müsse. Eine Lösung könne nicht mit einem Streit über Summen erreicht werden, sondern das Ganze sei ein moralisches Problem ersten Ranges.“ Adenauer antwortet, dass er „ein Mann der kurzen Worte“ sei. „Während Sie zu mir sprachen, verspürte ich die Flügel der Weltgeschichte in diesen Räumen.“ Goldman bat um eine „Bestätigung“ von Adenauers Zusage, „dass die Milliarden Dollar, um die Israel bat, die Grundlage der Verhandlungen“ sein musste. Adenauer bat ihn, seiner Sekretärin den Brief zu diktieren: „Ich werde ihn bis heute Nachmittag unterschreiben.“ Nach heftigen Protesten und gewaltigen Auseinandersetzungen stimmte die Mehrheit der Knesset zu.⁴⁵ Goldman nannte Adenauer später „ein politisches Genie“, weil er in der Lage war, in großen Zusammenhängen zu denken.⁴⁶

Am 27. September gibt Konrad Adenauer aus Anlass des jüdischen Neujahrsfestes Rosch Haschana eine Erklärung ab, die die Tür zu allen Wiedergutmachungsverhandlungen öffnen sollte. Er sagte: „Im Namen des deutschen Volkes sind aber unsagbare Verbrechen begangen worden, die zur moralischen und materiellen Wiedergutmachung verpflichten, sowohl hinsichtlich der indi-

43 Vgl. Rüttgers 2017c, S. 162.

44 Siehe Borchard 2019, S. 120ff.

45 Siehe Conze / Goldman 1976, S. 427ff.

46 Vgl. Rüttgers 2017c, S. 124f.

viduellen Schäden, die Juden erlitten haben, als auch des jüdischen Eigentums, für das heute individuell Berechtigte nicht mehr vorhanden sind. Auf diesem Gebiet sind erste Schritte getan.“⁴⁷

Im Mai 1963 tritt Ben-Gurion, der große Verdienste um die Aussöhnung des Staates Israel mit der Bundesrepublik erworben hat, zurück. Bundeskanzler Adenauer bedankt sich mit persönlichen Worten und bittet Ben-Gurion, der „für die Aussöhnung zwischen dem israelischen und dem deutschen Volk Maßgebliches erreicht hat“, weiter dafür einzutreten. David Ben-Gurion bedankt sich kurze Zeit nach Adenauers Rücktritt „überschwänglich“. Die Jerusalem Post berichtet am 14. Oktober 1963 mit der Überschrift „The Greatness of Adenauer“.⁴⁸

Die Versöhnungsworte der polnischen Bischöfe

Polen ist weitgehend ein katholisches Land. Als im Jahre 1966 das tausendjährige Jubiläum der Christianisierung näher rückte, luden die polnischen Bischöfe den Papst und Bischöfe aus 56 Ländern ein, an den Feierlichkeiten teilzunehmen. Vor allem der Administrator Erzbischof Kardinal Kominek aus Breslau warb bei den polnischen Bischöfen um ein Zeichen der Versöhnung gegenüber den deutschen Bischöfen.

Am Rande des Zweiten Vatikanischen Konzils ergab sich in Rom für die polnischen und deutschen Bischöfe eine große Chance. Die polnischen Bischöfe schilderten die bewegte Geschichte zwischen Polen und Deutschland, insbesondere die Ermordung von drei Millionen Polen während der Besatzung Polens durch die Wehrmacht und die NS-Kader. Sie verwiesen allerdings auch darauf, dass die Bundesrepublik sich bis dato weigerte, die polnische Westgrenze (Oder-Neiße-Grenze) anzuerkennen. Der zentrale Satz des Briefes lautet „[Wir] gewähren Vergebung und bitten um Vergebung.“ Die Bischöfe aus beiden Teilen Deutschlands antworteten. Auch sie verwiesen auf die Millionen Vertriebenen, die bei der Westverschiebung Polens die Heimat verloren. Trotz dieser Asymmetrie der „Ausgangslage, der Herausforderungen, der Kontakt- und Handlungsmöglichkeiten, der gegenseitigen Wahrnehmung“ war eine Versöhnung möglich.⁴⁹

47 Siehe Borchard 2019, S. 121f.

48 Siehe Ebd., S. 239.

49 Siehe Pękala 2016, S. 83ff.

Willy Brandt und die „Neue Ostpolitik“

Als Willy Brandt am 28. Oktober 1969 im Deutschen Bundestag seine erste Regierungserklärung abgab, war die Ankündigung einer ‚Neuen Ostpolitik‘ eine große Überraschung. Brandt wollte ein weiteres Auseinanderleben der beiden deutschen Staaten verhindern. Er wusste, dass seine „Entspannungspolitik“ auf eine Lösung hinauslief, in der „zwei Staaten, eine Nation“ existierten. Es würde zu weit gehen, hier diese Ostpolitik, die eine Fülle von Verträgen und Vereinbarungen umfasste, darzustellen. Diese neue Ostpolitik war in Politik und Gesellschaft im In- und Ausland hoch umstritten. Auch die Union fand keine klare Positionierung.⁵⁰ Willy Brandt wusste, dass er eine Mehrheit in der Bevölkerung nur gewinnen könne, wenn er die Ostverträge in eine Politik des Friedens einbettete. Dieses Narrativ der Aussöhnung entstand, als er am 07. 12. 1970 vor dem Denkmal für die Helden des Warschauer Ghettoaufstands niederkniete. „Da er nicht zu den Tätern, den Mitschuldigen oder Mittätern zählt, kniet der Antifaschist Brandt stellvertretend für sein Volk“ – „für alle die, die es nötig haben, aber nicht knien, weil sie es nicht wagen oder nicht können oder nicht wagen können.“⁵¹ Der „jüngeren Generation prägt sich das Bild vom Kniefall ein für Moral in der Politik, welche sie oft so schmerzlich vermisst“.⁵² Versöhnung und Aussöhnung brauchen Narrative und Bilder.

Helmut Kohl und François Mitterrand

Einer der großen Versöhnungsleistungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts war die deutsch-französische Freundschaft, die der französische Präsident François Mitterrand und Bundeskanzler Helmut Kohl vor und nach der Wiedervereinigung Deutschlands und Europas vollbrachten. Da beide mehr als ein Jahrzehnt, fast parallel im Amt waren, konnten sie auf der Grundlage einer persönlichen Freundschaft zusammen mit dem EU-Kommissionspräsident Jacques Delors die „Eurosklrose“ der frühen 80er-Jahre überwinden.⁵³ Für Bundeskanzler Helmut Kohl war „Europa immer eine Frage von Krieg und Frieden“.⁵⁴ Für Staatspräsident François Mitterrand war „la Grande Guerre“ Teil seines eigenen Lebens. „Sein Vater hat [in Verdun] gekämpft. Er selbst wurde im Zweiten Weltkrieg dort eingesetzt und am 14. Juni 1940 auf der Höhe 304 durch einen deutschen Tief-

50 Vgl. Rüttgers 2021, S. 214ff.

51 Siehe Merseburger 2002, S. 615.

52 Siehe Ebd., S. 616.

53 Vgl. Grosser 2018, S. 141 ff.

54 Siehe Juncker 2018, S. 122f.

fliegerangriff verwundet. Mitterrand geriet in deutsche Gefangenschaft, aus der er erst 1942 fliehen konnte.⁵⁵

Als François Mitterrand und Helmut Kohl am 22. September 1984 vor dem Beinhaus auf dem Soldatenfriedhof in Douaumont stehen, das die Gebeine von 130 000 Gefallenen birgt, blies ein eisiger Wind über die Gräber. Nach dem Lied vom guten Kameraden und dem Totensalut französischer Hornisten „werden das Deutschlandlied und die Marseillaise intoniert. Spontan ergreift [Staatspräsident Mitterrand] die Hand [von Bundeskanzler Kohl].“⁵⁶ Helmut Kohl beschreibt diesen Moment wie folgt: „Meine Gefühle lassen sich nur schwer beschreiben. Noch nie verspürte ich eine solche Nähe zu unserem französischen Nachbarn. [...] Sein Händedruck war ein Zeichen der Versöhnung.“⁵⁷

Trotz dieser großen Bedeutung für die Versöhnung der beiden Völker gab es anschließend eine Kontroverse unter Journalisten, ob diese Geste verabredet war oder nicht.

Der Literat Klaus Harpprecht schreibt dazu: „Doch diese Geste der Versöhnung war mehr als der Versuch, es der Umarmung gleichzutun, die General de Gaulle dem Kanzler Adenauer nach der Unterzeichnung des Élysée-Vertrages dargeboten hatte, mehr als die Beruhigung, sich mit einer symbolstarken Szene in die Geschichte einzutragen, die als Entsprechung des gemeinsamen Besuchs der Messe in der Kathedrale von Reims betrachtet werden sollte; einer der Augenblicke, die man historisch nennt ... Mitterrand wusste sehr wohl, dass es nur wenige Bilder sind, die sich (in diesem visuellen Zeitalter) dem Gedächtnis der Menschheit einprägen – wie Charles de Gaulle und Konrad Adenauer, nebeneinander kniend im Gebet, und hernach der Kniefall Willy Brandts im einstigen Ghetto von Warschau.

Auf den Schlachtfeldern von Verdun waren viele hunderttausend Franzosen und Deutsche von ihren Kommandeuren in den Kampf um ein paar Quadratkilometer befestigter Erde in den Tod getrieben worden: das schreckliche Symbol der „Urkatastrophe“, das Europa zerriss. [...]

In Verdun mag begonnen haben, was in Auschwitz endete: der Tod, nein, die Hinrichtung einer Zivilisation. Es mag sein, dass den Kanzler und den Präsidenten keiner dieser Gedanken berührte, als sie Hand in Hand vor den Gräberfeldern von Verdun standen. [...] Dennoch, es war eine Tat von hoher Symbolik, dass der Präsident und der Kanzler die Verständigung an dieser Stätte des Grauens suchten. Sie begriffen, dass auf den Hügeln von Verdun (und an den Ufern der Somme) von Siegern und Besiegten nicht die Rede sein konnte: hier

55 Siehe Hospes / Küsters, zuletzt aufgerufen am: 31.01.2022.

56 Siehe Ebd.

57 Siehe Kohl 2005, S. 310.

hatte die Menschheit eine Niederlage erlitten, und hier war die Menschlichkeit geopfert worden.“⁵⁸

Literatur

- Assmann, Aleida: Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte. Bonn 2019.
- Borchard, Michael: Eine unmögliche Freundschaft, David Ben-Gurion und Konrad Adenauer. Freiburg 2019.
- Clark, Christopher: Von Zeit und Macht. München 2018.
- Conze, Eckart: „Atlantiker“ und „Gaullisten“: Eine Kontroverse zur deutschen Außenpolitik aus den 1960er Jahren“, in: Schlie, Ulrich (Hg.): *Horst Osterheld und seine Zeit (1919–1998)*. Wien 2006, S. 99–124.
- F.A. Brockhaus: Der Grosse Brockhaus, begr. Von Friedrich Arnold Brockhaus, 12+2 Bde., Mannheim ¹⁶1952–1957.
- Fukuyama, Francis: Identität. Hamburg 2018.
- Goldman, Nahum: ‚Adenauer und das jüdische Volk‘, in: Blumenwitz, Dieter et al. (Hg.): *Konrad Adenauer und seine Zeit*. Stuttgart 1976, S. 427–436.
- Grosser, Alfred: ‚Mon Ami Mitterrand‘, Die deutsch-französischen Beziehungen und die Einigung Europas“, in: *Die Politische Meinung*, 2018/Sonderausgabe Nr. 6, S. 141 ff.
- Gu, Xuewu / Ohnesorge, Hendrik W. (Hg.): Der Faktor Persönlichkeit in der internationalen Politik. Perspektiven aus Wissenschaft, Politik und Journalismus. Wiesbaden 2021.
- Harprecht, Klaus: Mein Frankreich, Eine schwierige Liebe, Reinbek bei Hamburg 1999.
- Hosprecht, Ulrike / Küsters, Hanns Jürgen: „Bundeskanzler Helmut Kohl und Frankreichs Staatspräsident François Mitterrand reichen sich in Verdun die Hände“, in: Konrad-Adenauer-Stiftung, Geschichte der CDU. URL: <https://www.kas.de/de/web/geschichte-der-cdu/kalender/kalender-detail/-/content/bundeskanzler-helmut-kohl-und-frankreichs-staatspraesident-francois-mitterrand-reichen-sich-in-verdu> [Zuletzt zugegriffen am: 31.01.2022].
- Judt, Tony: Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg. Bonn 2005.
- Juncker, Jean-Claude: ‚Sein Erbe ist die Zukunft‘, in: *Die Politische Meinung*, 2018/Sonderausgabe Nr. 6, S. 122f.
- Kast, Verena: ‚Verzeihen lohnt sich‘, Interview mit Bettina Hartmann, *Stuttgarter Nachrichten* 25.12.2014.
- Kleinhubbert, Guido: ‚Weltenbrand‘, in: *Der Spiegel* 2018/19, S. 104ff.
- Kohl, Helmut: Erinnerungen 1982–1990, Bd. 2. München 2005.
- Kopp, Matthias: Versöhnung zwischen den Welten. München 2004.
- Lahrkamp, Helmut: Dreißigjähriger Krieg – Westfälischer Frieden. Münster 1997.
- Levitzky, Steve / Ziblatt, Daniel: Wie Demokratien sterben. München ⁶2018.
- Merseburger, Peter: Willy Brandt 1913–1992. Visionär und Realist. München 2002.
- Münkler, Herfried: ‚30-jähriger Krieg: Tränen des Vaterlandes‘, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16.07.2018, S. 7.

58 Siehe Harprecht 1999, S. 95 ff.

- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2011.
- Pełkala, Urszula: ‚Versöhnungsasymmetrien. Die deutsch-polnische und die deutsch-französische Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg‘, in: Chylewska-Tölle, Aleksandra (Hg.): *Perspektive eines Dialoges. Studien zu deutsch-polnischen Transferprozessen im religiösen Raum*. Berlin 2016. URL: https://www.academia.edu/36585508/Versöhnungsasymmetrien_Die_deutsch_polnische_und_die_deutsch_franzoesische_Versöhnung_nach_dem_Zweiten_Weltkrieg.
- Rüttgers, Jürgen: *Erbfeindschaft – Freundschaft – Konföderative Strukturen*, Rede zum 137. Geburtstag von Bundeskanzler Konrad Adenauer am 05.01.2013, Petersberg, URL: https://www.kas.de/documents/262284/262333/7_file_storage_file_8640_1.pdf/61b58439-4cd3-0be6-45ed-e680177090de?version=1.0&t=1539656259849.
- Rüttgers, Jürgen: ‚Geschichte und Zukunft des Vereinten Europas‘, in: derselbe / Decker, Franz (Hg.): *Europas Ende, Europas Anfang. Neue Perspektiven für die Europäische Union*. Frankfurt/M. 2017, S. 17–30.
- Rüttgers, Jürgen: *Mehr Demokratie in Deutschland*. Berlin 2017.
- Rüttgers, Jürgen: ‚Er war ein ganz großer Häuptling‘, Neues über Konrad Adenauer. Paderborn 2017.
- Rüttgers, Jürgen: ‚Menschen und Zeitenwenden‘, in: Gu, Xuewu / Ohnesorge, Hendrik W. (Hg.): *Der Faktor Persönlichkeit in der internationalen Politik. Perspektiven aus Wissenschaft, Politik und Journalismus*. Wiesbaden 2021, S. 201–230.
- Schwarz, Hans-Peter: *Adenauer – Der Aufstieg: 1876–1952*. Stuttgart 1986.
- Schwarz, Hans-Peter: *Adenauer. Der Staatsmann 1952–1967*. Stuttgart 1991.
- Schwarz, Gerhard: ‚Gute und faule Kompromisse‘, in: *Neue Züricher Zeitung* (19.08.2017), URL: <https://www.nzz.ch/meinung/kommentare/konkordanzdemokratie-gute-und-faule-kompromisse-ld.1311220>.
- Wahl, Jürgen: *Robert Schuman, Visionär – Politiker – Architekt Europas*. Trier 1999.

Transfers und Modelle: Aspekte von Versöhnung in geschichtswissenschaftlicher Perspektive

Einleitung

Wer sich in historischer Perspektive mit Prozessen der Versöhnung befasst, stößt eher früher als später auf die Frage nach Vorbildern und Modellen: Gibt es so etwas wie ein Erfahrungswissen, dass sich *mutatis mutandis* von einem auf den anderen Fall übertragen ließe? Diese einfach daherkommende Frage verweist auf eine weitere und überaus schwierige, die implizit oder explizit hinter fast jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Geschichte steht: Ist die Historie die „Lehrmeisterin des Lebens“ (*magistra vitae*), wie es in einer zum Topos geronnenen Sentenz M. Tullius Cicero formuliert hat?¹ Es wird die Leserinnen und Leser des vorliegenden Beitrags nicht verwundern, dass im Folgenden weder die erste noch – erst recht – die zweite Frage mit abschließender Klarheit beantwortet werden kann. Dies hat Gründe, die nicht allein im Forschungsstand oder im begrenzten Umfang der hier möglichen Überlegungen liegen, sondern mehr noch in der epistemischen Skepsis, in der Thomas Nipperdey zu Recht eine unverzichtbare Erkenntnisvoraussetzung der Geschichtswissenschaft sah, da diese aus seiner Sicht gerade durch allzu eifrige und schnelle Fokussierung des vermeintlich ‚Nützlichen‘ im Sinne ‚übertragbarer Lehren‘ ihren Erkenntniswert für die Gesellschaft verlieren, sich also gerade durch übersteigertes Streben nach Relevanz gesellschaftlich irrelevant machen könne.²

Die epistemisch gebotene Skepsis gegenüber schnellen und umstandslos übertragbaren Antworten auf praktische Fragen der Gegenwart,³ zu denen drängende Probleme der Versöhnung in unserer von Polarisierung, Hass und Gewalt bis hin zu Krieg und Terrorismus geprägten Welt zweifellos gehören, darf allerdings die Geschichtswissenschaft nicht davon dispensieren, dass sie – in den Worten des Geschichtsdidaktikers Klaus Bergmann ausgedrückt – „unter dem

1 Klassisch hierzu Koselleck 1979.

2 Vgl. Nipperdey 1972; dazu Geiss 2016, S. 75 f.

3 Vgl. Nipperdey 1972.

Eindruck von Gegenwartserfahrungen und unter dem Einfluss von Zukunftserwartungen die Speicherhäuser des Vergangenen durchsucht und die gefundenen Bestände immer neu deutet.“⁴ Das Bemühen um die Beantwortung gegenwartsbezogener Fragen verletzt die epistemischen Fundamente der Geschichtswissenschaft dann nicht, wenn es neben möglichen Parallelen und Übertragbarkeiten immer auch Differenz und Alterität in den Blick nimmt und darüber hinaus nicht hypothetische Beobachtungen mit gesicherten Erkenntnissen gleichsetzt.⁵ Im Sinne dieser Kautelen fragt der vorliegende Beitrag in diachroner und synchroner Perspektive nach der möglichen Bedeutung von historischen Modellen und Transfers für Versöhnungsprozesse der Gegenwart. Während im ersten Teil mit dem Rückblick in die Frühe Neuzeit und insbesondere auf das mögliche Modell des Westfälischen Friedens für Prozesse der Konfliktbeilegung in der Gegenwart zeitlich vergleichsweise große Distanzen durchmessen werden, konzentriert sich der zweite Teil auf deutsch-französische Versöhnungsbemühungen im 20. sowie frühen 21. Jahrhundert und deren mögliche Modellfunktion für die Überwindung anderer binationaler Konfliktlagen im selben Epochenzusammenhang. Zudem soll hier die von Hans-Georg Soeffner aufgeworfene Frage nach einer möglichen „Tiefenstruktur“ von Versöhnung diskutiert werden.⁶

1. Der Westfälische Frieden 1648 – Modell und Vorbild für Versöhnung? (Michael Rohrschneider)

Der Westfälische Frieden vom 24. Oktober 1648 zählt zu den fundamentalen Friedensschlüssen der Frühen Neuzeit.⁷ Als multilateraler Frieden, der nach langjährigen intensiven Verhandlungen einen dreißig Jahre währenden Krieg zu beenden vermochte, ist er fest im kollektiven Gedächtnis Europas verankert. In einigen deutschen Städten wird er bis heute jährlich gefeiert, die Beilegung vereinsinterner Konflikte des Fußball-Bundesligisten Borussia Dortmund wurde

4 Bergmann 2002, S. 139.

5 So ebenfalls von Bergmann gefordert; vgl. ebd., S. 143; hierzu als praktisches Anwendungsbeispiel Vössing 2021.

6 Vgl. Soeffner 2021 (unveröffentlicht). Der erste Teil des vorliegenden Beitrags wurde von Michael Rohrschneider, der zweite von Peter Geiss verfasst.

7 Immer noch grundlegend ist das Standardwerk Dickmann 1998; gute Überblicke bieten darüber hinaus Repgen 1999; Croxton 2013; Westphal 2015; Fundament der wissenschaftlichen Erforschung des Westfälischen Friedens ist die derzeit 48 Bände und ein elektronisches Supplement umfassende historisch-kritische Quellenedition *Acta Pacis Westphalicae*; weitere Bände sind geplant; 40 APW-Bände liegen überdies in Form einer digitalen Edition vor („APW digital“; <https://apw.digitale-sammlungen.de/>); zum Editionsunternehmen der APW insgesamt vgl. Lanzinner 2014.

gelegentlich als „Westfälischer Frieden“ bezeichnet und die Deutsche Bahn hat sogar einen Intercity nach ihm benannt.⁸ Auch wenn viele Menschen heutzutage nicht mehr als den bloßen Namen für einen bekannten Friedensschluss vergangener Zeiten mit ihm verbinden, zählt der Frieden von Münster und Osnabrück zweifellos zu den geläufigsten und zudem fast ausnahmslos positiv konnotierten Ereignissen der europäischen Geschichte. Darüber hinaus hat dieser Friedensschluss gerade in jüngerer Zeit im Rahmen der verzweifelten Suche nach Frieden und Versöhnung im Nahen und Mittleren Osten besondere Aufmerksamkeit erlangt, sodass Wissenschaft und Politik mit der grundlegenden Frage konfrontiert sind, ob und inwiefern historische Ereignisse oder Prozesse als modellartige Orientierungspunkte oder sogar unmittelbare Vorbilder herangezogen werden können, um gegenwärtige Friedensstiftungs- und Versöhnungsbemühungen zu unterstützen.

Dies wird im Folgenden anhand von zwei sehr unterschiedlichen thematischen Zugängen analysiert: Der Westfälische Frieden als Vorbild für die europäischen Friedensverhandlungen und -schlüsse des 17. und 18. Jahrhunderts (1.1.); der Westfälische Frieden als mögliche ‚Blaupause‘ für Frieden und Versöhnung im Nahen und Mittleren Osten – ein Thema, das in den letzten Jahren auch über den engeren Bereich der Geschichtswissenschaft hinaus Aufmerksamkeit erregt hat (1.2.).

1.1. Der Westfälische Frieden als Vorbild für die europäischen Friedensverhandlungen und Friedensschlüsse des 17. und 18. Jahrhunderts

Der Friedensschluss von Münster und Osnabrück wurde schon von den Zeitgenossen als exzeptionell beurteilt.⁹ Die Komplexität der Konflikte und Verhandlungsprobleme, mit denen die nahezu 200 Delegationen auf dem Friedenskongress zu kämpfen hatten, waren bis dato beispiellos. Dass es überhaupt gelingen konnte, den verheerenden und außerordentlich langen Krieg nach rund fünfjährigen Verhandlungen doch noch zu beenden, war ein Resultat von gehöriger Ausdauer, Innovationskraft und vor allem Kompromissbereitschaft.

8 Der letztgenannte Sachverhalt hat sogar Eingang in die Forschungsliteratur gefunden: Konrad Repgen sah sich veranlasst, gegen fehlerhafte bzw. missverständliche Inhalte des zugleitenden Faltblattes des IC 523 „Westfälischer Friede“ zu intervenieren – offenbar mit Erfolg; vgl. Repgen 2000, S. 25 Anmerkung 13.

9 Viel zitiert ist in diesem Zusammenhang das rückblickende Urteil des venezianischen Mediators Alvise Contarini, der schon die Tatsache, dass der Westfälische Friedenskongress überhaupt stattfand, „als geradezu ein Weltwunder“ bezeichnete; Repgen 1998, S. 615.

Der Westfälische Frieden hatte multiple Funktionen: Zum einen schuf er eine neue „lex fundamentalis“, die nachfolgend den Stellenwert eines Grundgesetzes für die zukünftigen inneren Verhältnisse im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation erlangte.¹⁰ Zum anderen sollten die Verträge von Münster und Osnabrück eine internationale Friedensordnung kreieren, die christlich, universal und auf Dauer angelegt war: „Pax sit christiana, universalis et perpetua“, heißt es im lateinischen Vertragstext.¹¹ Die beiden genannten Ebenen des Reiches und der internationalen Beziehungen waren eng miteinander verwoben.

Gerade der auf Dauer und (christliche) Universalität ausgerichtete Charakter des Friedensschlusses verdeutlicht, dass es den Akteuren letztlich um mehr ging als um eine dringend erforderliche kurzfristige Atempause. Nach langen Jahren erbitterter politischer, militärischer und konfessioneller Auseinandersetzungen sollte Europa nicht nur möglichst rasch befriedet werden, sondern es wurde auch die Hoffnung auf wahre und aufrichtige Freundschaft zum Ausdruck gebracht („vera et sincera amicitia“).¹² Diese enge Verbindung von „pax“ und „amicitia“ war keineswegs eine Erfindung des Westfälischen Friedens. Die damit verbundenen Vorstellungen gehen vielmehr zeitlich weit auf antikes und mittelalterliches Denken zurück und standen traditionell in engem Zusammenhang mit einer weiteren Leitvorstellung: der Gerechtigkeit („iustitia“).¹³ Ein Blick in Zedlers oft herangezogenes „Universal-Lexicon“ zeigt beispielhaft, wie eng das frühneuzeitliche Verständnis von Versöhnung mit Freundschaftsvorstellungen verbunden war: Versöhnung „wird insgemein eine jede Wiederergänzung der Freundschaft unter Personen, die mit einander in Unwillen und Feindschaft verfallen gewesen, genennet.“¹⁴

Faktisch zielte das Postulat einer auf einem gerechten Frieden gründenden, wahren und aufrichtigen Freundschaft auf einen Zustand ab, der in langfristiger Perspektive annäherungsweise mit dem *Terminus technicus* „Versöhnung“ umschrieben werden kann, auch wenn das Wortfeld des lateinischen „reconciliatio“ in den Friedensverträgen gar nicht vorkommt.

Wichtige Voraussetzungen für die Implementierung der angestrebten wahren und aufrichtigen Freundschaft der Signatarmächte waren die dem Friedensschluss zugrunde gelegten Prinzipien „perpetua oblivio et amnestia“. „Beiderseits sei immerwährendes Vergessen und Amnestie alles dessen, was seit Anbe-

10 Zur Frage nach dem Grundgesetz-Charakter des Westfälischen Friedens ist grundlegend Steiger 1998.

11 Vgl. jeweils die *Dispositio* des *Instrumentum Pacis Monasteriensis* (IPM) bzw. des *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* (IPO), ediert in Oschmann 1998, hier S. 4 (IPM) bzw. 98 (IPO).

12 Siehe ebd.

13 Einen guten Überblick bietet jetzt Kamp 2021 (mit weiterführender Literatur).

14 Zedler 1746, Sp. 1918.

ginn dieser Unruhen an irgendeinem Ort und auf irgendeine Weise vom einen oder andern Teil, hüben und drüben, feindlich begangen worden ist [...].¹⁵

Sowohl die Frage nach der Kriegsschuld als auch die theologische Wahrheitsfrage wurden bewusst ausgeklammert, um überhaupt einen Friedensschluss erreichen und zumindest in langfristiger Perspektive Freundschaft anbahnen zu können. Man beschritt somit gerade nicht den Weg, durch eindeutige Festlegungen in der Kriegsschuldfrage neues Konfliktpotenzial zu säen. 1919 ist man bekanntlich anders verfahren.¹⁶ Durch den Verzicht auf Schuldzuweisungen und Schuldanerkennung bedurfte es auch nicht der für Versöhnungsprozesse typischen Reue und der Bitte um Vergebung seitens der als Kriegsverursacher ausgemachten ‚Schuldigen‘ einerseits und expliziter Bekundungen des Verzeihens seitens der ‚Opfer‘ andererseits. Dadurch wurde der Friedensschluss zweifellos erleichtert, wenn nicht sogar überhaupt erst ermöglicht.

Die Bilanz des Westfälischen Friedens fällt jedoch insgesamt gesehen ambivalent aus: Zwar wird er von Teilen der heutigen Forschung als das „größte Friedenswerk der Neuzeit“¹⁷ angesehen, denn es gelang, das Heilige Römische Reich deutscher Nation im Inneren zu befrieden und einen langfristigen Modus Vivendi zwischen Katholiken und Protestanten in die Wege zu leiten. „Der Kontinent begriff sich auf der Suche nach Versöhnung als christliche Kulturgemeinschaft.“¹⁸

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass der eigentlich universal angelegte Friedensschluss gleich mehrere Defizite aufwies. Trotz langjähriger Anstrengungen in der westfälischen Verhandlungsarena war es nicht gelungen, die beiden um Hegemonie ringenden katholischen Vormächte Frankreich und Spanien zu einem Frieden zu bewegen. Sie führten ihren Krieg noch elf Jahre über den Friedensschluss von 1648 hinaus fort. An ihrem ursprünglichen Anspruch, einen universalen Frieden zu schaffen, sind die Akteure der Friedensverhandlungen von Münster und Osnabrück somit gescheitert.¹⁹ Auch dauerte es nicht einmal zwei Jahrzehnte, bis Europa durch eine neuerliche regelrechte Kriegsserie erschüttert wurde.²⁰ Sie ging maßgeblich auf die ambitionierten außenpolitischen Zielsetzungen Ludwigs XIV. von Frankreich zurück und währte letztlich über vier Jahrzehnte lang (1667–1714). Zudem war der Westfälische Frieden ausschließlich christlich gedacht. Eine Verständigung oder sogar Versöhnung mit dem Osma-

15 Die deutsche Übersetzung nach Müller 1949, S. 103; vgl. Oschmann 1998, S. 5 (IPM) bzw. 99 (IPO).

16 Vgl. hierzu die Ausführungen von Peter Geiss im zweiten Teil dieses Aufsatzes.

17 In Anlehnung an Burkhardt 1998.

18 Beiderbeck 2021, S. 57.

19 Zum Scheitern der Etablierung einer universalen Friedensordnung vgl. Rohrschneider 2007 und ders. 2019.

20 Vgl. zusammenfassend Duchhardt 1989.

nischen Reich, dem perhorreszierten „flagellum Dei“ und „Erbfeind“ der Christenheit, war nicht Bestandteil der Friedensverträge.²¹ Taugt der Westfälische Frieden somit überhaupt als Modell oder Vorbild für Versöhnungsprozesse?

Trotz seiner schon den Zeitgenossen bewussten Defizite diente der Friedensschluss von Münster und Osnabrück nachfolgend als Orientierungspunkt für europäische Friedensverhandlungen und -kongresse. In der heutigen Forschung wird der Westfälische Frieden daher als Referenzfrieden angesehen.²² So wurde in den großen europäischen Friedensschlüssen von Nijmegen und Rijswijk 1678/79 bzw. 1697 direkt auf ihn Bezug genommen, und zwar als Norm, Basis und Fundament.²³ Noch im Frieden von Aachen 1748 wurde er ausdrücklich zu denjenigen Friedensverträgen gezählt, die als „base et fondement à la Paix générale et au présent Traité“ benannt wurden.²⁴ Auch wichtige europäische Friedensverträge der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind dieser Tradition gefolgt.²⁵ Erst das Zeitalter der Französischen Revolution zog in diesem Zusammenhang eine grundsätzliche Zäsur nach sich.

Nachweisbar ist darüber hinaus, dass man sich nach 1648 nicht nur in genereller Weise auf den Westfälischen Frieden berief, sondern dass sich die Akteure bei Bedarf auch sehr konkret am damaligen Kongressprozedere orientierten. So finden sich beispielsweise in der französischen Korrespondenz zum Friedenskongress von Nijmegen immer wieder direkte Bezugnahmen auf das Vorgehen in Westfalen („à l'exemple de Munster“).²⁶

Allerdings wurden die westfälischen Friedensverhandlungen keineswegs stets als vorbildlich angesehen. Schon die Zeitgenossen kritisierten die Tatsache, dass sich das Kongressgeschehen sehr zäh gestaltete.²⁷ Dies hing damit zusammen, dass der Friedenskongress nicht zuletzt eine Arena für zahlreiche Konflikte war, die auch und gerade auf dem Feld der symbolischen Kommunikation ausgetragen wurden. Auf den nachfolgenden Friedenskongressen bemühte man sich

21 Zur Bedeutung des Osmanischen Reiches für den Westfälischen Friedenskongress vgl. Brunert 2022.

22 Siehe jüngst Westphal 2021.

23 Zur Fortwirkung der Verträge von Münster und Osnabrück ist grundlegend Steiger 1998, S. 55–66, hier S. 59ff.; vgl. auch die Hinweise bei Brunert 2017, S. 87 und Kampmann 2021, S. 74f.

24 Vgl. Artikel 3 des Aachener Friedensvertrags vom 18.10.1748 in: Europäische Friedensverträge der Vormoderne online, als digitales Faksimile verfügbar unter: <https://www.ieg-friedensvertraege.de/treaty/1748%20X%2018%20Friedensvertrag%20von%20Aachen/t-283-12-de.html?h=14> [16.09.2021]; vgl. in diesem Kontext zuletzt auch Kampmann 2021, S. 80.

25 Vgl. Steiger 1998, S. 62ff.; Kampmann 2021, S. 79ff.

26 Schreiben der französischen Kongressgesandten an Ludwig XIV. vom 06.08.1677; Lettres 1743, Bd. 9, S. 75.

27 Vgl. exemplarisch das Schreiben Ludwigs XIV. an die französischen Kongressgesandten in Nijmegen vom 17.12.1676; ebd., Bd. 7, S. 434.

daher, gerade auf zeremoniellem Terrain im Sinne einer schnelleren Friedensfindung pragmatischer vorzuziehen.²⁸

Darüber hinaus ist in jüngerer Zeit wiederholt darauf hingewiesen worden, dass der Westfälische Frieden nach 1648 nicht nur den Status einer „lex fundamentalis“ erlangte und somit als grundlegender Bestandteil der Reichsverfassung galt, sondern dass ihm auch im europäischen Völkerrecht des 18. Jahrhunderts ein Modellcharakter zugeschrieben wurde. Prominente Beispiele hierfür sind die Schriften Mablys, Rousseaus und Voltaires, die allesamt von einer großen Wertschätzung der Friedensordnung von 1648 geprägt sind.²⁹

Im Unterschied zu späteren, modernen Friedensabkommen wiesen die europäischen Friedensschlüsse der Frühen Neuzeit ein signifikantes Merkmal auf, das es unbedingt zu berücksichtigen gilt, will man mögliche Vorbild- und Modellfunktionen analysieren: Sie waren noch keine Friedensschlüsse zwischen Staaten oder gar Nationen, sondern Frieden wurde in der Regel zwischen konkreten Personen geschlossen, die in den Friedensverträgen dementsprechend auch namentlich aufgeführt wurden. Sie agierten nicht im Rahmen einer Staatengemeinschaft im modernen Sinne, sondern waren ihrem Selbstverständnis nach gemeinsame Mitglieder der alteuropäischen Fürstengesellschaft (*société des princes*).³⁰

Für das Thema „Versöhnung“ ist dies von zentraler Bedeutung, denn gerade das erwähnte Bewusstsein, der christlich geprägten Fürstengesellschaft Europas anzugehören, wies erhebliches Verständigungs- und Versöhnungspotenzial auf. Die kriegführenden Potentaten zielten nämlich gerade nicht darauf ab, ihre Kontrahenten, mit denen sie oftmals vielfach familiär-dynastisch verbunden waren, gänzlich zu vernichten, was eine langfristige Freundschaft und Versöhnung unmöglich gemacht hätte.

Zudem wurde die allgemeine christliche Friedensnorm bzw. -pflicht für die gesamte Christenheit und insbesondere für sämtliche (christliche) Herrscher als bindend angesehen. Sie stand jedoch in einem unübersehbaren Spannungsverhältnis zur erheblichen Kriegsverdichtung, die das 17. Jahrhundert zu einem Jahrhundert der Bellizität und des ‚immerwährenden Krieges‘ machte.³¹

Ein besonders markanter Ausdruck dieses grundsätzlichen Bewusstseins, einer gemeinsamen christlich-adlig geprägten Wertegemeinschaft anzugehören, waren räumliche Inszenierungen von Rangleichheit im Rahmen von Friedens-

28 Grundlegend hierzu May 2016, hier insbes. S. 213–227 zum Westfälischen Friedenskongress als Negativbeispiel in zeremonieller Hinsicht und zu den Schlussfolgerungen, die man daraus auf den nächsten Friedenskongressen zog.

29 Vgl. zuletzt Kampmann 2021, S. 78f.

30 In Anlehnung an Bély 1999.

31 Vgl. hierzu die viel diskutierte Bellizitätstheorie in Burkhardt 1997; zur kritischen Auseinandersetzung der Forschung mit seinen Thesen vgl. die Bilanz in ders. 2018.

und Verständigungsprozessen.³² Sie wurde zumeist durch visualisierte Symmetrie zum Ausdruck gebracht und stellte ein probates Mittel dar, die Reputation aller Beteiligten zu wahren. Die damit einhergehende, eine Begegnung auf Augenhöhe suggerierende Bildsprache ist keineswegs spezifisch europäisch-vormodern, sondern wird überzeitlich und kulturübergreifend verstanden. Ihre Symbolik funktioniert noch heute und bildet gerade in unserem Zeitalter medialer Bilderflut ein wichtiges Fundament, um Frieden und Versöhnung zu ermöglichen.

1.2. Der Westfälische Frieden – ‚Blaupause‘ für Frieden und Versöhnung im Nahen und Mittleren Osten?

Dass der Westfälische Frieden traditionell zu den prominentesten Beispielen grundlegender Friedensordnungen gezählt wird, hat sich in den letzten Jahren in sehr gegenwartsbezogener Weise erneut manifestiert: Die Lage im gegenwärtigen Krieg in Syrien ist so verfahren und komplex, dass man im Zuge der verzweifelten Suche nach möglichen Lösungen bis in das 17. Jahrhundert zurückblickt. Lassen sich Lehren aus dem Westfälischen Frieden ziehen, die für die Herbeiführung von Frieden und Versöhnung im Nahen und Mittleren Osten erkenntnis- bzw. handlungsleitend sein können? Diese Frage wurde hoffnungsvoll insbesondere an die Adresse der Geschichtswissenschaft gerichtet.

Dass der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden als Analogien zur gegenwärtigen Lage im Nahen und Mittleren Osten wahrgenommen und daher auf ihre Aktualität befragt werden, hängt maßgeblich mit einer Reihe von auffälligen strukturellen Parallelen zwischen dem Geschehen im 17. und den Realitäten des 21. Jahrhunderts zusammen.³³

Hinzuweisen ist zuvorderst auf die in beiden Fällen gegebene intensive Verflechtung von religiösen und politischen Konflikten. Darüber hinaus waren bzw. sind der Dreißigjährige Krieg und der gegenwärtige Konflikt in Syrien asymmetrische Konflikte, die mit einem Aufstand gegen den amtierenden Herrscher bzw. Machthaber begannen. Eine dritte, besonders augenfällige Parallele sind die tiefgreifenden Interventionen auswärtiger Mächte. Auch die Existenz von Warlords und Kriegsunternehmern, die den Krieg in erster Linie als einträgliches Geschäft ansehen, ferner die spiegelbildliche Furcht vor vermeintlichen Hegemonialbestrebungen des Kontrahenten und nicht zuletzt soziale Spannungen

32 Zum räumlichen *Setting* von Friedensverhandlungen vgl. jüngst Rudolph 2021, S. 652–658.

33 Die bislang wichtigste Arbeit in diesem Forschungskontext ist Milton / Axworthy / Simms 2018; zusammenfassend zuletzt auch Milton 2020; wichtige Impulse lieferte zuvor Münkler 2017, S. 817–843.

sowie Krisenerscheinungen in den Bereichen Klima, Wirtschafts- und Bevölkerungsentwicklung sind hier als Vergleichspunkte anzuführen.³⁴

Historikerinnen und Historiker pflegen allerdings bei solchen Analogiebildungen und Transferversuchen zumeist sehr zurückhaltend zu urteilen.³⁵ Zu schwer wiegen mögliche methodische Fallstricke, als dass man bedenkenlos bereit wäre, Vorstellungen und Gegebenheiten des 17. Jahrhunderts in die Gegenwart zu übertragen. Die Gefahr von Anachronismen und fragwürdigen Gleichsetzungen lauert hier allorten.

Des Weiteren wäre mit Blick auf das Thema „Versöhnung“ noch detailliert herauszuarbeiten, ob und inwiefern die Ordnung von 1648 überhaupt über die bloße Herstellung eines mehr oder weniger kurzlebigen Friedenszustandes hinaus zu langfristiger politischer und/oder konfessioneller Versöhnung beigetragen hat. Auf einige Probleme, die es hierbei zu beachten gilt, wurde bereits kurz hingewiesen, wie zum Beispiel das Scheitern der Etablierung einer „pax universalis“, die vergleichsweise rasche Entstehung neuerlicher Kriege und die strikte Ausrichtung des Friedensschlusses auf die Christenheit.

Hinzu kommt, dass auf dem Westfälischen Friedenskongress in bestimmten Fragen Lösungen gefunden wurden, die zweifellos nicht in das 21. Jahrhundert übertragbar sind. Exemplarisch verwiesen sei auf die Etablierung eines sogenannten Normaljahrs, also eines Stichtages zur genauen Festlegung des konfessionellen Status quo zwischen Katholiken und Protestanten.³⁶ Eine solche Regelung zur Beilegung der gegenwärtigen Konflikte zwischen Sunniten und Schiiten ist sicherlich nicht praktikierbar.

Auch stehen viele Beobachter mit guten Gründen generellen Amnestieregelungen, wie sie im Westfälischen Frieden vorgesehen waren, sehr kritisch gegenüber. Denn gemäß unserem heutigen westlichen Rechtsverständnis möchte niemand eine Amnestie herbeiführen, die auch für Diktatoren und Kriegsverbrecher gilt.³⁷

Skepsis ist auch im Hinblick auf alle Versuche angebracht, den Westfälischen Friedenskongress bzw. die Friedensschlüsse des Jahres 1648 als ‚Friedensarsenal‘ zu nutzen, das Passetout-Lösungen bietet, die man – bildlich gesprochen – nur noch aus der *tool box* nehmen muss, um auch im 21. Jahrhundert Frieden und Versöhnung zu implementieren (etwa Mediations- und Interpositionspraktiken, Garantieregelungen usw.). Solche Erwägungen greifen zu kurz und sind faktisch von vornherein zum Scheitern verurteilt.

34 Eine gute Zusammenfassung bietet Kampmann 2017; daran anknüpfend Rohrschneider 2018.

35 Vgl. im hier behandelten Zusammenhang Milton 2019.

36 Maßgeblich hierzu ist die Habilitationsschrift von Fuchs 2010.

37 Vgl. Schmidt 2018, S. 694: „Wer wollte heute ein solches Dokument unterschreiben?“

Vielversprechend ist es dagegen, den Westfälischen Frieden nicht unmittelbar handlungs-, sondern primär erkenntnisleitend heranzuziehen. Die Friedens- und Versöhnungspotenziale des 17. Jahrhunderts zu beleuchten, ermöglicht es, in diesem ‚fernen Spiegel‘ die Themen Frieden und Versöhnung mit einer historischen Tiefenschärfe zu ergründen, die uns Orientierungswissen vermittelt, das auch zur Bewältigung der Konfliktlagen des 21. Jahrhunderts dienlich sein kann.

Dieses Prinzip lässt sich am Beispiel der Frage verdeutlichen, welche Rolle traditionelle Feindbilder, Stereotype und Vorurteile im Rahmen von Friedensstiftungsprozessen spielten. So war unter den Zeitgenossen des 17. Jahrhunderts beispielsweise die Vorstellung verbreitet, dass eine ‚natürliche‘ Feindschaft zwischen Franzosen und Spaniern herrsche. „[...] so wenig als waßer und feuer sich conjungiren laßen, so wenig werden sich auch diese beede cronen vereinigen laßen, weiln ein naturalis antipatheia zwischen ihnen seye“, heißt es in einem Protokoll reichsständischer Beratungen aus dem Jahre 1646.³⁸ Damit einher ging auf französischer wie auf spanischer Seite ein traditionell durch großes Misstrauen geprägtes *Framing*, das stets die grundsätzlich fehlende Friedensbereitschaft des Kriegsgegners akzentuierte.³⁹ Auf solche Vorwürfe griff man immer dann bevorzugt zurück, wenn es galt, die eigene Politik und Kriegführung zu legitimieren oder fehlende Verhandlungsfortschritte erklären zu müssen.

Dass Frankreich und Spanien trotz dieser tradierten Stereotype und Vorurteile im Jahre 1659 bereit waren, Frieden zu schließen und dies mit einer dynastischen Heirat sowie zahlreichen Gesten der Versöhnung zu fundieren, überrascht nicht, da sich die Akteure beider Seiten als Bestandteile der beschriebenen *société des princes* ansahen, die eben (noch) nicht primär national, sondern vorrangig dynastisch ausgerichtet war. Und im Unterschied zur Lage nach dem Tod des spanischen Infanten Baltasar Carlos (gestorben im Oktober 1646) stand nun, dreizehn Jahre später, die Option zur Verfügung, den Friedensschluss mittels einer arrangierten Eheschließung zu untermauern, die – anders als während des Westfälischen Friedenskongresses – nicht nur französischen Zielsetzungen entsprach, sondern nun auch mit den Interessen Spaniens kompatibel war.⁴⁰ Dass „die trügerische Ruhe des vermeintlichen Ausgleichs der politischen Erzrivalen Habsburg und Bourbon“⁴¹ trotz der grundsätzlichen Friedensfähigkeit der Akteure schon rund acht Jahre nach dem Pyrenäenfrieden erneut ausbrach, ist bezeichnend für den agonalen Charakter des jahrhundertelangen Ringens der beiden Dynastien.

38 Buchstab 1981, S. 250.

39 Vgl. Rohrschneider 2007, S. 278–298.

40 Zu den dynastischen Hintergründen und zur friedensfördernden Wirkung der Option einer Eheschließung vgl. ebd., S. 271–278; Braun 2010, S. 237ff.; Kampmann 2011, S. 371f.

41 Tischer 2017, S. 70f.

Die Erforschung solcher historischer Phänomene, die mit dem Zentrum für Historische Friedensforschung eine institutionelle Grundlage an der Universität Bonn besitzt,⁴² ermöglicht es uns keineswegs – dies gilt es in aller Deutlichkeit zu betonen –, konkrete Handlungsanweisungen für die Konflikte der gegenwärtigen Staatenwelt zu liefern. Dies ist auch gar nicht der Anspruch der Historischen Friedensforschung. Ihr geht es vielmehr darum, auf der Basis von historischer Grundlagenarbeit aufzuzeigen, welche tiefer liegenden mentalen und politischen Dispositionen zu berücksichtigen sind, wenn Phänomene wie Frieden, Verständigung und Versöhnung im Fokus der Analyse stehen, und welche Lösungshorizonte daraus möglicherweise abzuleiten wären. Der geschilderte Fall aus dem 17. Jahrhundert zeigt, dass Frieden und Versöhnung trotz virulenter Vorstellungen von ‚natürlicher‘ Feindschaft und Antipathie möglich waren, da man sich letztlich auf einem gemeinsamen religiösen und dynastischen Fundament bewegte, das jederzeit aktiviert werden konnte, wenn es im Sinne der eigenen Interessen war. Wenn eine solche gemeinsame Basis nicht existiert – das lehrt uns die Geschichte –, müssen andere Mittel und Wege der Friedensstiftung eingeschlagen werden, will man langfristige und komplexe Konflikte beenden.

Gerade angesichts des erwähnten strukturellen Vorteils der europäischen Fürstengesellschaft, bei der Friedensstiftung stets auf das gemeinsame christliche und adlige Fundament rekurrieren zu können, sei ausdrücklich davor gewarnt, den Westfälischen Frieden lediglich als ephemeren Friedensschluss zu deuten, der Europa eben keinen allgemeinen und dauerhaften Frieden brachte und in dessen Vertragstexten der Begriff „Versöhnung“ zudem gar nicht vorkommt. Denn die *Versöhnungspotenziale*, die die Bestimmungen der Friedensverträge von Münster und Osnabrück aufwiesen, dürfen nicht unterschätzt bzw. ausgeblendet werden. Exemplarisch verwiesen sei auf das 1648 friedensvertraglich festgelegte Verfahren der freundschaftlichen, gütlichen Einigung („amicabilis compositio“),⁴³ das zur Beilegung von Religionsstreitigkeiten künftig vorgeschrieben war und nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, dass es nach 1648 im Heiligen Römischen Reich zu keinem Religionskrieg mehr kam.

Die Frage, ob der Westfälische Frieden als Versöhnungsmodell oder -vorbild dienen kann, ist also nicht mit einem klaren „Ja“ oder „Nein“ zu beantworten, zumal in diesem Punkt noch erheblicher Forschungsbedarf besteht. Wohl aber ist zu konstatieren, dass die Friedensordnung von 1648 wichtige Rahmenbedingungen, Normen und Instrumente für eine politische und konfessionelle Versöhnung schuf bzw. weiterentwickelte (Mediations- und Interpositionspraktiken, Garantieregelungen u. v. m.), die sich in langfristiger Perspektive als außerordentlich wirkungsmächtig erwiesen und *mutatis mutandis* auch noch im

42 Vgl. die Homepage des ZHF, verfügbar unter: <https://www.zhf.uni-bonn.de/> [16.09.2021].

43 Vgl. Oschmann 1998, S. 126 (IPO).

21. Jahrhundert nichts von ihrer Relevanz für Friedensstiftungs- und Versöhnungsprozesse eingebüßt haben.

2. Hypothesen über eine mögliche „Tiefenstruktur“ von Versöhnung ausgehend vom deutsch-französischen Fall (Peter Geiss)

2.1. Zwischenstaatliche Versöhnung: ein präzedenzloses Phänomen des 20. Jahrhunderts

Im zweiten Teil des vorliegenden Beitrags wird der Fokus auf Versöhnung zwischen Nationen liegen, genauer gesagt zwischen nationalstaatlich organisierten Gesellschaften. Dabei soll folgende Frage im Zentrum der Überlegungen stehen: Hat die Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich Modellcharakter⁴⁴ für andere Versöhnungsprozesse oder bietet sie nur einen besonders privilegierten Zugang zu dem, was Hans-Georg Soeffner experimentell die „Tiefenstruktur“ von Versöhnung genannt hat?⁴⁵ Im Hintergrund stehen beim Verfasser dieses Teils persönliche Eindrücke als Mitherausgeber des deutsch-französischen Schulgeschichtsbuchs für die gymnasiale Oberstufe, das in den Jahren 2006 bis 2011 erschienen ist.⁴⁶ In verschiedenen Regionen der Welt wurde eine mögliche Vorbildfunktion des Buches für Verständigung und Versöhnung diskutiert, so etwa in Japan und Südkorea.⁴⁷ Darin manifestierte sich ein Interesse am deutsch-französischen Versöhnungsprozess insgesamt, der als mögliches Modell für die Bearbeitung anderer binationaler Konflikte wahrgenommen wurde.⁴⁸ Allerdings gab es auch skeptische Stimmen, die etwa eine Übertragbarkeit der deutsch-französischen Erfahrungen auf Asien anzweifeln. So verwies der südkoreanische Historiker Lee SinCheol darauf, dass innerhalb Europas die für Japan und seine Nachbarstaaten wichtige koloniale Dimension von Konflikten fehle.⁴⁹

44 Seidendorf / Chaigneau 2012. In international vergleichender Perspektive wurde diese Frage zudem jüngst in folgender Publikation aufgegriffen, die kurz vor der Einreichung des vorliegenden Beitrags nur noch punktuell berücksichtigt werden konnte: Colin / Demesmay (Hg.) 2021. Der vorliegende Aufsatzteil rekurriert partiell auf Geiss 2010, 2014 und 2021 (mit weiterer Literatur).

45 Vgl. Soeffner 2021 (unveröffentlicht).

46 Histoire / Geschichte 2006–2011.

47 Vgl. Dong-Ki Lee 2021, S. 173 und Nishiyama 2021, hier S. 185ff.

48 Kim Seungryeol 2009; zu Wahrnehmungen und (bisweilen problematischen) Beanspruchungen des deutsch-französischen Modells durch Dritte: Defrance 2021.

49 Vgl. Lee SinCheol 2015.

2.2. Versöhnung zwischen Nationen – eine wirkmächtige Metapher

Versöhnung zwischen nationalstaatlich definierten Gesellschaften gibt es eigentlich gar nicht. Versöhnung hat etwas mit Gefühlen zu tun – und Gefühl ist immer etwas Individuelles und Persönliches.⁵⁰ Genau wie der nahe stehende Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ (Maurice Halbwachs), ist der Begriff der Versöhnung auf Gesellschaften nur metaphorisch anwendbar, wenn auch die vielfältige soziale Rahmung des Individuellen und Persönlichen unübersehbar ist.⁵¹ Versöhnung im gesellschaftlichen, politischen, d.h. kollektiven Sinne, ist insofern ein Konstrukt. Dies bedeutet aber nicht, dass Versöhnung deshalb in praktischer Hinsicht irrelevant wäre. Denn auch Konstrukte vermögen als „regulative Ideen“⁵² Handlungsmacht zu entfalten. Sie können das Denken, Fühlen und Verhalten der Menschen verändern.⁵³

Es ist anzunehmen, dass Versöhnung zwischen Staaten als Vorstellung überhaupt erst in dem Moment relevant werden konnte, in dem sich diese Staaten als Nationen im Sinne von Erfahrungs- und „Solidargemeinschaften“ konstituiert hatten, wie sie Ernest Renan 1882 in seiner berühmten Rede *Qu'est-ce qu'une nation?* (*Was ist eine Nation?*) beschrieb.⁵⁴ Die Frage nach Transfers und Modellen von Versöhnung lässt sich daher *in zwischenstaatlicher Perspektive* wohl erst für jene Perioden der Neueren Geschichte sinnvoll stellen, deren Kennzeichen die nationalstaatliche Organisation und Demokratisierung von Gesellschaften war. Hier ist insbesondere an die für die Entstehung eines immensen Versöhnungsbedarfs verantwortliche „Nationalisierung des Krieges“ (Jörn Leonhard) zu nennen, die mit der Französischen Revolution einsetzte, aber ihre volle Wucht wohl erst mit dem Großkonflikt von 1914–18 entfaltete.⁵⁵ Denn es war dieser radikal „nationalisierte Krieg“, der tatsächlich nationale Schuld und damit die Notwendigkeit nationaler Vergeltung oder aber eben Versöhnung als zentrale Konzepte in die zwischenstaatliche Politik einführte. Vor dem Ersten

50 Hierzu die Überlegungen Richard von Weizsäckers zum immer individuellen Charakter von Schuld, der jedoch – wie ebenfalls von ihm betont – nicht als Argument für die Ablehnung kollektiver Haftung verwendet werden darf. Vgl. von Weizsäcker 1985, S. 5. Auf die ursprüngliche Zugehörigkeit von Versöhnung zum Bereich des Privaten verweist Pfeil 2021, S. 12.

51 Vgl. Lavabre 2000, S. 54f. und 57, Anm. 40 und Bloch 1993 [1925], S. 342.

52 Popper 1972, S. 116 (bezogen auf den Begriff der Wahrheit) und Nipperdey 1976, S. 341 (bezogen auf das Ideal der Objektivität).

53 Vgl. hierzu das Thomas-Theorem: „If men define situations as real, they are real in their consequences.“ Thomas / Thomas 1928, S. 572, freundlicher Hinweis von Hans-Goerg Soeffner.

54 Zit. nach Geiss 2017, S. 1190, dort in der Übers. von Henning Ritter aus: Jeismann / Ritter (Hg.) 1996, S. 309.

55 Leonhard 2004; Wolfrum 2003, S. 118–121; zu Etappen der Nationalisierung des Krieges und der Feindbilder seit 1789 detailliert: Jeismann 1992.

Weltkrieg scheint Versöhnung in einem kollektiven-metaphorischen Sinne nicht zwischen Staaten, sondern eher zwischen konfessionellen Lagern oder Bürgerkriegsparteien verhandelt worden zu sein.⁵⁶ Hier könnte man etwa an die Religionskriege in Frankreich denken⁵⁷ und an den Dreißigjährigen Krieg bzw. den ihn beendenden Westfälischen Frieden.⁵⁸

Der Erste Weltkrieg und die Pariser Friedenskonferenz von 1919 rückten erstmalig das Paradigma der Schuld ins Zentrum der internationalen Politik. In dem berühmt-berüchtigten Artikel 231 des Versailler Vertrages ist zwar nur von Verantwortung Deutschlands und seiner Verbündeten für den Krieg und die aus ihm resultierenden „Verluste und Schäden“ die Rede.⁵⁹ Es war aber völlig klar, dass es um Schuld in einem moralischen Sinne ging.⁶⁰ Hier liegt ein denkbar scharfer Kontrast zum Edikt von Nantes 1598 wie auch zum Westfälischen Frieden vor, welche die Schuldfrage ja ostentativ nicht beantworteten.⁶¹ Mit dieser Schuldfrage stand nun 1918/19 aber auch erstmalig die Straffrage und in einem weiteren Schritt die Versöhnungsfrage auf der Agenda der internationalen Politik, v. a. zwischen Deutschland und Frankreich, wo der Krieg besonders tiefe Verletzungsspuren im bilateralen Verhältnis hinterlassen hatte. Es ging um die Bekämpfung eines – wie Michael Jeismann es ausgedrückt hat – „kriminalisierten Gegners“.⁶²

2.3. Deutsch-französische Versöhnung als Idealtypus⁶³

Es gibt wohl kein anderes europäisches Nationenpaar, zwischen dem Feindschaft und Hass so ausgeprägt waren wie zwischen Deutschland und Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg. Raymond Poidevin und Jacques Bariéty sprachen in ihrer Darstellung der deutsch-französischen Beziehungen nach 1918/19 von einem

56 Dies bedeutet natürlich nicht, dass es für die Geschichtswissenschaft kein lohnendes Unterfangen wäre, auch schon für das 19. Jahrhundert oder die Frühe Neuzeit nach Ansätzen einer zwischenstaatlichen Bedeutsamkeit von Kategorien wie Schuld und Versöhnung zu suchen, so etwa für die Zeit der napoleonischen Kriege (Anregungen von Friedrich Kießling und Michael Rohrschneider).

57 Vgl. Heinrich IV. [1598] in Joblin (Hg.) 1998.

58 Vgl. Michael Rohrschneider im ersten Teil des vorliegenden Beitrags.

59 Vgl. Reichsgesetzblatt, Teil 1, 1919, S. 985.

60 So Krumeich 2001, hier S. 62; vgl. zudem Geiss / Heuser 2016, S. 16f.; zum hier nicht zu thematisierenden Umgang mit konfessionellen Gegensätzen in den frühneuzeitlichen Religionsfrieden vgl. Heuser 2016.

61 Vgl. zu dieser Gegenüberstellung knapp Lanzinner 2015; dazu ferner Geiss / Heuser 2016, S. 16.

62 Jeismann 1992, S. 141.

63 Hier verwendet im Sinne Webers 1904 [1988].

„Kalten Krieg“.⁶⁴ Und doch kam es nach der schweren Krise der Ruhrbesetzung 1923/24 zu einer Annäherung, die vielleicht mit dem Begriff „Versöhnungsansatz“ bezeichnet werden kann, weil sie neben einer politischen auch eine zivilgesellschaftliche Ebene aufwies.⁶⁵ Diese Abkehr von der Konfrontation stand im Zeichen des Vertragswerkes von Locarno (1925) wie auch des darauffolgenden Eintritts Deutschlands in den Völkerbund (1926) und ist untrennbar mit den Namen der beiden Außenminister Aristide Briand und Gustav Stresemann verbunden.⁶⁶ Patrick O. Cohrs hat diese Phase als „real peace“ bezeichnet, als den „echten Frieden“, nachdem in Versailles 1919 nur ein Scheinfriede geschlossen worden sei.⁶⁷ Wesentliche Bestandteile dieses „echten Friedens“ waren die Regelung der Reparationsfrage im Sinne ihrer „Entpolitisierung“ und die Garantie der Grenzen.⁶⁸

Im Umfeld der 1927 gegründeten Deutsch-Französischen Gesellschaft entwickelten sich Initiativen, die z. B. durch die Vermittlung von Begegnungsreisen und Schülerbriefwechseln typische Formate der deutsch-französischen Verständigung nach 1945 vorwegnahmen, indem sie Versöhnungsbemühungen über den engen Rahmen der zwischenstaatlichen Politik hinaus in die Gesellschaften hinein wirken lassen wollten.⁶⁹ Auch die deutsch-französischen Schulbuchgespräche sind in diesem Zusammenhang zu nennen: Sie zielten darauf ab, Feindbilder aus den Bildungsmedien beider Länder zu entfernen, was natürlich unter den ideologischen Rahmenbedingungen des ganz auf die Propagierung von Hass und Aggressivität fokussierten Nationalsozialismus seit 1933 keinerlei Aussicht auf Erfolg mehr haben konnte.⁷⁰

Nach 1945 bestanden für die deutsch-französische Versöhnung wesentlich günstigere Ausgangsbedingungen als nach 1918/19.⁷¹ Das wirkt zunächst überraschend: War NS-Deutschland nicht ein deutlich unmenschlicherer Gegner als das kaiserliche Deutschland 1914–18? Standen nicht die unter dem NS-Besatzungsregime verübten Verbrechen gegen die Menschlichkeit einer Versöhnung noch viel eher im Weg als alle Kriegsverbrechen des Ersten Weltkrieges? Und knüpften die französische Deutschlandpolitik und Besatzungspolitik nicht nach der deutschen Kapitulation wieder fast nahtlos an die Leitlinien von 1919 an? Zu denken ist hier an Äußerungen de Gaulles von 1945, der damals die Sicherheit

64 Poidevin / Bariéty 1982, S. 317.

65 Auf die Vorwegnahme wichtiger Elemente deutsch-französischer Versöhnung nach 1945 in der Zwischenkriegszeit verweist Guieu 2016. Guieu spricht im Titel seines Aufsatzes von der „Skizze einer echten Versöhnung“ („esquisse d'une véritable réconciliation“).

66 Vgl. Poidevin / Bariéty 1982, S. 341–360.

67 Cohrs 2003; Analyse ausführlicher entwickelt in ders. 2006.

68 Vgl. Cohrs 2003, S. 9 und 27.

69 Vgl. Beaupré 2009, S. 206–213; Bock 1990.

70 Vgl. Bendick 2003.

71 Vgl. Defrance / Pfeil 2011, S. 36.

Frankreichs in der möglichst weitgehenden Schwächung des deutschen Feindes sah, ähnlich wie 1919.⁷² Dies alles ist richtig, aber es gab 1945 zwei neue Rahmenbedingungen die eine völlig andere und für Verständigung, ja Versöhnung wesentlich günstigere Situation schufen als nach dem Ersten Weltkrieg: Erstens konnte 1945 niemand mehr die Realität und die Dimensionen der deutschen Kriegsniederlage abstreiten, weder auf militärischer noch auf moralischer Ebene.⁷³ Nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes war es unmöglich, die Verantwortung für Weltkrieg und Völkermord irgendwo anders zu suchen als in Deutschland selbst – und das war ein wesentlicher Unterschied zu 1919, als sich die Deutschen in der Masse und lagerübergreifend zu Unrecht bezichtigt sahen, die Alleinschuld am Ersten Weltkrieg zu tragen und daraus einen mitunter giftigen Revisionismus entwickelten.⁷⁴ Zweitens lag nach 1945 im Vergleich zu 1919 eine wichtige Differenz im beginnenden Kalten Krieg und in den sicherheitspolitischen Notwendigkeiten, die sich daraus für die Westmächte ergaben: Es galt, den Westteil Deutschlands zu einem Baustein des Verteidigungsblocks gegen die Expansion der Sowjetunion zu machen, d.h. sich mit den Westdeutschen zunehmend in einer „Schicksalsgemeinschaft“ („communauté de destin“) zu sehen.⁷⁵

Bevor nun Elemente zu einer möglichen „Tiefenstruktur“ von Versöhnung am deutsch-französischen Beispiel skizziert werden, ist ein weiterer Faktor zu nennen, der historisch partikular und damit auch nicht auf andere Versöhnungskonstellationen übertragbar ist: Eine Besonderheit des deutsch-französischen Verhältnisses stellt zweifellos die extrem dichte kulturelle und wissenschaftliche Verflechtung zwischen den Eliten beider Gesellschaften dar, die Jürgen von Ungern-Sternberg etwa am Beispiel des Althistorikers Theodor Mommsen aufgezeigt hat: Im Gedächtnis geblieben ist Mommsen v. a. mit seine aggressiv nationalistische Forderung nach der Annexion Elsass-Lothringens 1870; zu Mommsens Biographie gehörten aber auch beste Kontakte in die Pariser Wissenschaftswelt nach 1871.⁷⁶ Die deutsch-französische Verflechtung sorgte dafür, dass auch in Zeiten der Feindschaft der Gesprächsfaden nie ganz abbriss – und dies bot sehr günstige Voraussetzungen für die Vertiefung des Dialogs nach 1945.⁷⁷

72 Vgl. Knipping 1988, S. 141 ff. (mit längerem de Gaulle-Zitat); Hudemann 1997, S. 33f.

73 Vgl. Defrance / Pfeil 2011, S. 36.

74 Vgl. Möller 1997, S. 10* und Defrance / Pfeil 2011, S. 36; zum Vergleich 1918 versus 1945 ferner Wolfrum 2003, S. 118–126.

75 Vgl. Auerbach 1990, Quellenzitat „communauté de destin“ ebd., S. 590; Poidevin 1985; Knipping 1988, S. 149 ff.; Poidevin / Bariéty 1982, S. 427.

76 Ungern-Sternberg 2004.

77 Möller 1997, S. 9*–13*.

2.4. Skizze einer möglichen „Tiefenstruktur“ (Chomsky / Soeffner) von Versöhnung

Der von Hans-Georg Soeffner auf das Thema „Versöhnung“ bezogene Begriff der „Tiefenstruktur“ hat seine Wurzeln in der Universalgrammatik der Aufklärung.⁷⁸ Stark vereinfacht ausgedrückt, liegt diesem Konzept zufolge historischen Einzelsprachen ein universales Fundament logischer Basisprinzipien zugrunde.⁷⁹ Die Analogie für die Versöhnungsforschung würde darin liegen, den deutsch-französischen Fall zu betrachten, um von ihm aus auf universale Merkmale bzw. Prinzipien von Versöhnung rückzuschließen, wobei die Spezifika dieses Falles erkannt und gleichsam ‚herausgerechnet‘ werden müssten, damit es nicht zu unzulässigen Generalisierungen käme. Beim Erkennen dessen, was universal⁸⁰ und was historisch spezifisch ist, ist der Vergleich mit anderen Fällen im Sinne Marc Blochs unerlässlich.⁸¹ Hier der Versuch einer Visualisierung:

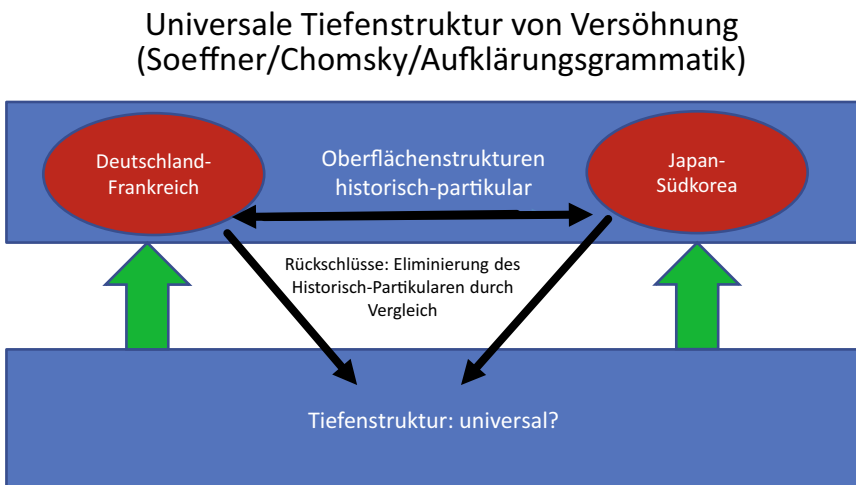


Abb.1: Universale „Tiefenstruktur“ von Versöhnung (Schema von P. Geiss, inspiriert durch Soeffner/Chomsky/Aufklärungsgrammatik)⁸²

78 Das Konzept wurde von Hans-Georg Soeffner aus der linguistischen Theorie Noam Chomskys entlehnt. Chomsky selbst hatte es in die Tradition der Universalgrammatik von Port-Royal eingeordnet. Vgl. Chomsky 1975, S. 15; zu einer ähnlichen Idee in der Universalgrammatik der Aufklärung: Monreal-Wickert, S. 14 und 43, sowie auf Quellenebene Beauzé 1767, S. 15f.

79 Vgl. Monreal-Wickert, S. 28 und 34.

80 So bezogen auf das Verzeihen: Morikawa 2018, S. 7f.

81 Bloch 1993 [1928], insbes. S. 361; vgl. auch Kaelble 1999, S. 13 und 26.

82 Die Visualisierung impliziert nicht die Annahme einer Ähnlichkeit der beiden Vergleichsbeispiele hinsichtlich der Bedingungen, Stadien und Ausprägungen von Versöhnungsprozessen.

Bei der Annahme einer solchen „Tiefenstruktur“ handelt es sich um eine Hypothese, die im Sinne Karl Poppers getestet, d.h. der Falsifikation ausgesetzt werden müsste.⁸³ Es kann sich im Zuge umfangreicher vergleichender Forschungen natürlich erweisen, dass die hier angenommene Universalität doch nur eine eurozentrische Projektion ist.

Unter dieser Einschränkung lassen sich die hypothetischen Merkmale bzw. Prinzipien einer „Tiefenstruktur“ von Versöhnung wie folgt charakterisieren:

Ein wesentliches Merkmal erfolgreicher Versöhnung könnte die *Herstellung einer symmetrischen Situation* sein.⁸⁴ Dies ist zwischen Deutschland und Frankreich 1925 im Kontext der mit den Locarno-Verträgen verbundenen Entspannungspolitik und dann erneut in den 1960er Jahren tatsächlich gelungen, was insofern bemerkenswert war, als sowohl 1919 als auch 1945 extrem asymmetrische Ausgangsbedingungen bestanden, moralisch wie machtpolitisch. Die Herstellung von Symmetrie kann aus einer solchen Ausgangslage heraus nur dann erfolgen, wenn der Überlegene sich gegenüber dem Unterlegenen respektvoll verhält – ein überaus anspruchsvoller Ansatz, den der französische Résistance-Kämpfer und Dachau-Häftling Joseph Rovin 1945 in seinem berühmten Aufsatz „L’Allemagne de nos mérites“ vertreten hat.⁸⁵ Zeitversetzt ließ sich durchaus erkennen, dass auch die offizielle französische Deutschlandpolitik nach der Rückkehr de Gaulles an die Macht 1958 dem Nachbarland ostentativ eine Würde zugestand und so eine Beziehung auf Augenhöhe ermöglichte. Nichts verdeutlicht dies klarer als ein Zitat aus der Rede, die Charles de Gaulle im September 1962 in Ludwigsburg an ein junges Publikum gerichtet hat – in deutscher Sprache wohlgerichtet, was natürlich neben dem Inhalt des Gesagten ebenfalls ein Signal der Zuerkennung von Würde war:

„Ich beglückwünsche Sie ferner, junge Deutsche zu sein, das heißt, Kinder eines großen Volkes, jawohl, eines großen Volkes, das manchmal im Laufe seiner Geschichte große Fehler begangen hat, das aber auch der Welt geistige, wissenschaftliche, künstlerische, philosophische Werte gespendet hat; [...]“⁸⁶

Eine weitere Gelingensbedingung erfolgreicher Versöhnung könnte die *Identifikation gemeinsamer Interessen*⁸⁷ sein, was keineswegs in einem Spannungsverhältnis oder gar Widerspruch zur Gewährleistung von Symmetrie und Be-

83 Popper 2002 (dt. EA 1935, engl. EA 1959), S. 9f. und passim.

84 Münkler 2004; zum Fehlen von Symmetrie als Hindernis bei einer Übertragung des deutsch-französischen Modells auf andere (z. B. postkoloniale) Kontexte: Colin / Demesmay 2021, S. 5.

85 Rovin 1945 und die Literatur zur Kontextualisierung des Artikels in Geiss 2014, S. 160 und 162; zur verzögerten politischen Umsetzung durch Schuman und de Gaulle vgl. Grosser 1986, S. 250.

86 Zit. nach: Daun u. a. 2000, S. 35; Transkription geringfügig korrigiert nach dem Tondigitalisat de Gaulle 1962 (Internetressource der LPB Baden-Württemberg, o. J.).

87 So schon bezogen auf die Locarno-Ära: Guieu 2016, S. 32–36.

gegnung auf Augenhöhe stehen muss. Vielleicht sind Interessen vielmehr der Zement, der den erhabeneren Komponenten von Versöhnung ihre Festigkeit und Stabilität verleiht. Hier sind in der Forschung insbesondere gemeinsame französisch-westdeutsche Sicherheitsinteressen im beginnenden Kalten Krieg zu nennen.⁸⁸ Auch die Montanunion war stark interessenorientiert: Es ging dem französischen Außenminister Robert Schuman darum, die Sicherheit seines Landes vor Deutschland durch Vergemeinschaftung der strategisch wichtigen Ressourcen Kohle und Stahl zu erlangen, um einen Krieg zwischen beiden Ländern auszuschließen.⁸⁹ Er drückte dies 1950 in folgenden viel zitierten Worten aus: „Die Solidarität der Produktion, die so geschaffen wird, wird bekunden, daß jeder Krieg zwischen Frankreich und Deutschland nicht nur undenkbar, sondern materiell unmöglich ist.“⁹⁰

Ein weiteres Element erfolgreicher Versöhnung könnte die *Bereitschaft zur Toleranz gegenüber unterschiedlichen Wahrnehmungen von Geschichte* sein, ergänzt um das Bemühen, die Sichtweisen der jeweils anderen Seite nachzuvollziehen. Dies wird allerdings erst dann möglich, wenn beide Seiten von ein und derselben geschichtlichen Wirklichkeit ausgehen: Diese Annahme einer gemeinsamen Realität – „une réalité – deux approches“ (Rudolf von Thadden)⁹¹ – kann dauerhaft nicht durch Mythen der Versöhnung kompensiert werden.⁹² Sobald eine der beiden Seiten z. B. die Faktizität von Kriegsverbrechen abstreitet, die an der Bevölkerung des anderen Landes begangen wurden, ist keine Versöhnung möglich.⁹³ Auf Blockadesituationen dieses Typs reagiert das Konzept des „dialogischen Erinnerens“ nach Aleida Assmann, womit die Bereitschaft und Fähigkeit gemeint ist, die historisch gewachsene Welt nach bestem Vermögen mit den Augen der jeweils anderen zu sehen.⁹⁴

Von entscheidender Bedeutung für das Gelingen von Versöhnungsprozessen ist wahrscheinlich überdies die *Zugehörigkeit zu einer demokratischen Wertegemeinschaft*. Die Demokratisierung des (west-)deutschen Staates und zeitversetzt auch der deutschen Gesellschaft haben nach 1945 eine gemeinsame deutsch-französische Wertebasis geschaffen.⁹⁵ Möglicherweise spielte – wie von Hartmut Kaelble im sozialgeschichtlichen Vergleich gezeigt – für die Entstehung

88 Vgl. oben Anm. 75.

89 Zum Konzept hinter dem Schuman-Plan: Defrance / Pfeil 2011, S. 70f.

90 Schuman [1950] nach: Knipping / Weisenfeld (Hg.) 1988, S. 167.

91 Thadden o. J., bezogen auf das deutsch-französische Schulgeschichtsbuch.

92 Vgl. Koulouri 2010, S. 146f. Die wissenschaftsethische Problematik einer Beteiligung von Historikern an der Erzeugung von Versöhnungsnarrativen thematisiert Schneider 2016, S. 10; zum Realismusproblem neuerdings: Gabriel 2018 sowie ders. 2020. Einen kritischen Blick auf die mythische Dimension der deutsch-französischen Verständigung bietet Defrance 2012.

93 Geiss 2010, S. 202; Dong-Ki Lee 2021, S. 173.

94 Assmann 2007.

95 Vgl. Geiss 2010, S. 202.

dieser politisch-normativen Konvergenz auch der Umstand eine Rolle, dass sich beide Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer ähnlicher wurden.⁹⁶ Überdies war nur die Demokratie in der Lage, jenes Maß an Repräsentativität des politischen Handelns, an kollektiver Mandatierung herzustellen, die es erlaubte, Versöhnungsakte in einem nationalen Sinne glaubhaft zu vollziehen, so wie dies Charles de Gaulle in seinen Erinnerungen an das erste Treffen mit dem deutschen Bundeskanzler Konrad Adenauer (September 1958) in einer ganz eigenwilligen Verschränkung von privater Sphäre und nationalem Repräsentationsanspruch zum Ausdruck brachte: „Es scheint mir, dass es in der Tat angemessen ist, diesem Treffen ein außergewöhnliches Gepräge zu verleihen, und dass für die historische Aussprache, die dieser alte Franzose und dieser sehr alte Deutsche im Namen ihrer Völker miteinander haben werden, dem Rahmen eines Privathauses [wörtl. „*maison familiale*“, Privathaus de Gaulles, Anm. P. Geiss] mehr Bedeutsamkeit zukommt, als sie der Schmuck eines Palastes aufweisen würde.“⁹⁷

Durch den Verweis auf das hohe Lebensalter der beiden Gesprächspartner schließt de Gaulle hier das schwere Erbe einer vielfach belasteten Geschichte in den von ihm formulierten Repräsentationsanspruch ein.

Neben Interessen scheint auch das Schaffen *starker Symbole und Bilder* ein wesentliches Element in einer möglichen Tiefenstruktur von Versöhnung zu sein. Corinne Defrance und Ulrich Pfeil haben die Bedeutung der deutsch-französischen „Symbolpolitik“ herausgearbeitet.⁹⁸ Diese schuf ikonische Bilder, wie das der „Versöhnungsmesse“ mit Adenauer und de Gaulle in Reims (1962), an die sich die Vorstellungen der Menschen anlagern konnten.⁹⁹ Eine weitere Bildikone ist das Foto von Kohl und Mitterrand 1984 auf dem Schlachtfeld von Verdun, Hand in Hand.¹⁰⁰ Wir können deutsch-französische Versöhnung heute kaum denken, ohne diese „Bilder im Kopf“ zu haben.¹⁰¹ Dasselbe gilt für die in diesen Ikonen oft gezeigten deutsch-französischen Erinnerungsorte, die u. a. Horst Möller analysiert hat.¹⁰² Das Bildgedächtnis scheint mir in besondere Weise

96 Vgl. Kaelble 1991.

97 Übers. des Verfassers (P. Geiss) nach: de Gaulle, S. 148; zur strukturierungsverstärkenden Funktion des Vertretens für das Verzeihen beim Wechsel von der Sphäre des individuellen zu der des kollektiven Handelns: Fischer, S. 43–56, hier S. 51 f. und 54 (im Rekurs auf Adolf Reinach).

98 Defrance / Pfeil 2011, S. 110.

99 Auf die „Kraft geschichtlicher Erinnerungen und Bilder“ verwies bereits Hans-Dieter Schwarz, hier zit. nach Defrance / Pfeil 2011, S. 110; Foto der „Versöhnungsmesse“ Steiner 1962 (s. URL im Anhang).

100 Foto Schulze-Vorberg 1984 (s. URL im Anhang).

101 Vgl. zur Bedeutung von Ikonen den diesen Titel tragenden Ausst.-Kat. der Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hg.) 2009.

102 Möller 1998.

Versöhnungsvergewisserung zu ermöglichen, da v. a. ikonische Bilder den Status „erinnerter Realität“ erlangen können.¹⁰³ Wahrscheinlich ist es für eine Stabilisierung von Versöhnung notwendig, dass neben Bildern der Feindschaft solche der Nähe und des Vertrauens Eingang ins kollektive Gedächtnis finden. Als die Bilder von den Staatsbesuchen de Gaulles und Adenauers 1962 entstanden, waren die alten Ängste v. a. in Frankreich noch nicht so weit entfernt. Noch 1954 waren beispielsweise 20 Prozent der befragten Franzosen der Meinung, dass die Montanunion das deutsche Wirtschaftspotenzial „gefährlicher“ mache, während nur 17 Prozent vom Gegenteil ausgingen.¹⁰⁴

Ein weiterer wichtiger Faktor erfolgreicher Versöhnungsbemühungen scheint die *Intensivierung der Kommunikation und auch ihre Institutionalisierung auf allen Ebenen von Staat und Gesellschaft* zu sein, was im Fall Deutschlands und Frankreichs von Regierungskonsultationen im deutsch-französischen Ministerrat bis hin zu Schüleraustausch reicht.¹⁰⁵ Diese Häufigkeit und Intensität der Begegnung hat sicherlich dazu beigetragen, Vertrauen zwischen beiden Gesellschaften aufzubauen.¹⁰⁶ Gerade bei Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen dürfte der Austausch mit Gleichaltrigen, das Entdecken gemeinsamer Interessen und Emotionen, aber auch die in der direkten Kommunikation besonders gut mögliche Weckung von Neugier für das faszinierend Andere eine prägende Kraft entfalten, die eine – später sicherlich immer wieder auffrischungsbedürftige – ‚Grundimmunisierung‘ gegen negative Stereotype und Nationalismen zu leisten vermag.¹⁰⁷ Geschichtsbezogener Austausch unter jungen Erwachsenen aus den baltischen Ländern, Russland und Deutschland gibt Anlass zu der Hoffnung, dass ähnliche Verständigungseffekte bei hinreichender Förderung entsprechender Initiativen auch in jenen Teilen Europas eintreten

103 So im Rekurs auf John Szarkowski („remembered reality“) Popp 2010, S. 81; zu erinnerungskulturellen Funktionen des Bildgedächtnisses zudem Schönemann 2013, S. 46f. und 58 (Funktion der „Verfestigung“).

104 Vgl. Hildebrand / Möller (Hg.), Bd. 4, 1997, S. 51.

105 Vgl. Zervakis / Gossler 2003, S. 8f.

106 Vgl. zu der auch über Phasen politischer Eintrübungen hinwegführenden Intensität und Stabilität des durch das Deutsch-Französische Jugendwerk geförderten Austauschs Baumann 2005, S.164f. Eine Übertragbarkeit des Institutionalisierungskonzepts auf Konfliktfelder in Ostasien sehen Dong-Ki Lee 2021 (S. 174) und Nishiyama 2021 (S. 191, mit der Idee der „institutionalized autonomy“ versöhnungsrelevanter zivilgesellschaftlicher Kommunikation auch gegenüber dem nicht immer versöhnungsorientierten Staat und nationalistischen Teilen der Öffentlichkeit).

107 Der Verfasser stützt sich hier auf – natürlich mit keinerlei Repräsentativitätsanspruch verbundene – Eindrücke, die er selbst als Jugendlicher im deutsch-französischen Schüleraustausch gewonnen hat.

können, in denen geschichtspolitische Spannungen das Verhältnis zwischen Nationen immer noch und vielleicht sogar zunehmend stark belasten.¹⁰⁸

2.5. Zwischenfazit: „Tiefenstruktur“ als Hypothese

Im zweiten Vortragsteil wurde der Versuch unternommen, eine Tiefenstruktur von „Versöhnung“ ausgehend vom deutsch-französischen Fall zu skizzieren. Mehr als Hypothesen ließen sich dabei wie angekündigt nicht formulieren, da es hierzu breit aufgestellter vergleichender Studien bedürfte. Ob es tatsächlich gelungen ist, in dieser Skizze alle deutsch-französischen Besonderheiten gleichsam „herauszurechnen“, können nur Vergleiche mit anderen binationalen Versöhnungsprozessen erkennbar machen. Erst im Vergleich lässt sich – wie von Marc Bloch gezeigt – das Allgemeine vom historisch Partikularen unterscheiden.¹⁰⁹ Insofern wäre es ein wissenschaftlich sinnvoller Weg, die an normativen Modellen orientierte Erforschung von Versöhnungsprozessen um eine empirisch-vergleichende zu ergänzen. Dabei könnte auch die Frage eine Rolle spielen, inwieweit die Rezeption des deutsch-französischen Modells in unterschiedlichen Versöhnungsdialogen dieser Welt Aussagen über deren je spezifische Herausforderungen und Rahmenbedingungen zulässt. Was auf den ersten Blick nur wie die Rezeption eines Modells in anderen Versöhnungskontexten aussieht, lässt sich wahrscheinlich auch als ein konstruktiver Prozess verstehen, der mehr über den Rezeptionskontext aussagt als über die deutsch-französischen Beziehungen.¹¹⁰

Schlussbetrachtung

Der japanische Historiker Akiyoshi Nishiyama hat jüngst angeregt, dass sich die internationale Versöhnungsdebatte von der Frage nach „Folien“ wie dem deutsch-französischen Beispiel verabschieden und stattdessen dem Konzept einer „reconciliation cloud“ zuwenden solle, dem die Versöhnungsgeschichte Deutschlands und Frankreichs nur als ein – wenn auch vielleicht besonders prominenter – Fall unter mehreren zuzuordnen sei.¹¹¹ Sicherlich lässt sich diese

108 Vgl. Geiss 2021 (bezogen auf Beobachtungen im Rahmen eines Seminars der Baltendeutschen Studienstiftung 2018). Vgl. mit Blick auf Litauen und Russland Makhotina 2017.

109 Vgl. Bloch 1993 [1928], S. 361; Kaelble 1999, S. 26.

110 Dies scheint sich auch in einem jüngst publizierten Erfahrungsbericht zu Thematisierungen und ‚Nutzungen‘ der deutsch-französischen Verständigung in trinationalen Kontexten von Corine Defrance (2021) zu zeigen.

111 Nishiyama 2021, S. 191.

Metapher auf die im vorliegenden Beitrag ebenfalls fokussierte Diachronie ausdehnen. Teil der „Wolke“ wären dann nicht nur Fallbeispiele des 20. Jahrhunderts, sondern auch Mechanismen der Konfliktüberwindung früherer Epochen, potenziell bis zum Beginn einer historisch gesicherten Überlieferung. Das Bild der „cloud“ nimmt den darin in unbegrenzter Vielfalt abgespeicherten und noch abzuspeichernden Erfahrungen und Konzepten jenen autoritativen Charakter, der mit dem Modellbegriff verknüpft ist – und einen Gutteil des mit diesem Begriff verbundenen Unbehagens erklärt.¹¹² Gibt man die Vorstellung einer übertragbaren Norm auf, so kann dies die vergleichende Betrachtung unterschiedlichster Konstellationen der Konfliktüberwindung nur bereichern: Neben Elementen einer möglichen „Tiefenstruktur“ von Versöhnung werden dann auch partikulare Eigenheiten individueller historischer Prozesse deutlicher fassbar, deren Verständnis so gefördert werden könnte.¹¹³ Überdies ergibt sich hieraus die Chance, dass auch das deutsch-französische Verhältnis in seiner künftigen Entwicklung – Versöhnung ist ja niemals ‚fertig‘ – von Impulsen aus anderen Teilen der Welt wie auch aus anderen Epochenzusammenhängen zu profitieren vermag.¹¹⁴ In dieser offenen Perspektive bedeutet es dann nicht mehr, in unzulässiger Weise Äpfel mit Birnen zu vergleichen,¹¹⁵ wenn frühneuzeitliche Friedenspolitik und Versöhnungsprozesse des 20. Jahrhunderts innerhalb und außerhalb Europas in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Vielmehr schärft diese für die Gefahr anachronistischer Projektionen und Idealisierungen sensible Zugangsweise den Blick für die jeweils gegebenen Rahmenbedingungen und Handlungsoptionen, für den „Spielraum des Möglichen“ (Thomas Nipperdey), dessen möglichst illusionslose Ausleuchtung zu den besonderen Pflichten der Geschichtswissenschaft im interdisziplinären Gespräch gehört.¹¹⁶

Quellen- und Literaturverzeichnis

Einleitung

Bergmann, Klaus: ‚Geschichte als Steinbruch‘, in: *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 2002/1, S. 138–150.

112 Vgl. auch Defrance 2021.

113 Vgl. Vössing 2021 und Kaelble 1999, S. 26 („individualisierender“ versus „generalisierender“ Vergleich).

114 So Defrance 2021, S. 234; mit der Idee eines „counter-transfer“.

115 Zur Zulässigkeit des Vergleichs von „Äpfeln und Birnen“ bei Wahl einer angemessenen „Hinsicht“ Haupt / Kocka 1996, S. 25.

116 Nipperdey 1972, S. 592.

- Geiss, Peter: „Wozu brauche ich das alles im Unterricht?“ – Geschichtswissenschaft in der Lehrerbildung, in: Geiss, Peter / Ißler, Roland / Kaenders, Rainer (Hg.): *Fachkulturen in der Lehrerbildung*, unter Mitarbeit von Victor Henri Jaeschke. Göttingen 2016, S. 61–94.
- Koselleck, Reinhart: ‚Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte‘, in: derselbe: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 1979, S. 38–66.
- Nipperdey, Thomas: ‚Über Relevanz‘, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 1972/10, S. 577–597.
- Soeffner, Hans-Georg: Konzeptuelle Überlegungen zur Antragstellung für ein Graduiertenkolleg zum Thema „Versöhnung“, Februar 2021, unveröffentlicht.
- Vössing, Konrad: ‚Völkerwanderung überall? Die spätantiken Gentes und die Spezifika einer spätantiken Umbruchszeit‘, in: Geiss, Peter / Vössing, Konrad (Hg.): *Die Völkerwanderung: Mythos – Forschung – Vermittlung*. Göttingen 2021, S. 109–150.

1. Teil (Michael Rohrschneider)

- Acta Pacis Westphalicae digital, verfügbar unter: <https://apw.digitale-sammlungen.de/> [16.09.2021].
- Beiderbeck, Friedrich: Frieden zwischen religiöser und säkularer Deutung, in: Dingel u. a. 2021, S. 43–61.
- Bély, Lucien: *La société des princes XVI^e–XVIII^e siècle*. Paris 1999.
- Braun, Guido: ‚Mariages dynastiques et négociations des traités de Westphalie‘, in: Babel, Rainer / Braun, Guido / Nicklas, Thomas (Hg.): *Bourbon und Wittelsbach. Neuere Forschungen zur Dynastiegeschichte*. Münster 2010, S. 219–243.
- Brunert, Maria-Elisabeth: ‚Der Westfälische Frieden 1648 – eine Friedensordnung für das Reich und Europa‘, in: Geiss, Peter / Heuser, Peter Arnold (Hg.): *Friedensordnungen in geschichtswissenschaftlicher und geschichtsdidaktischer Perspektive*. Göttingen 2017, S. 69–95.
- Brunert, Maria-Elisabeth: ‚Vertragspartner, „Erbfeind“, Akteur im Hintergrund? Zur Bedeutung der Osmanen für den Westfälischen Friedenskongress‘, in: Geiss, Peter / Heuser, Peter Arnold / Rohrschneider, Michael (Hg.): *Christen und Muslime in Mittelalter und Frühneuzeit. Ein Schlüsselthema des Geschichtsunterrichts im transepo-chalen Fokus*. Göttingen 2022, S. 203–227.
- Buchstab, Günter (Bearb.): *Acta Pacis Westphalicae*. Serie III. Abteilung A: Protokolle. Bd. 6: Die Beratungen der Städtekurie Osnabrück 1645–1649. Münster 1981.
- Burkhardt, Johannes: ‚Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas‘, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 1997/24, S. 509–574.
- Burkhardt, Johannes: ‚Das größte Friedenswerk der Neuzeit. Der Westfälische Frieden in neuer Perspektive‘, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 1998/49, S. 592–612.
- Burkhardt, Johannes: ‚Die These vom Staatsbildungskrieg im Widerstreit der Forschung‘, in: Rohrschneider, Michael / Tischer, Anuschka (Hg.): *Dynamik durch Gewalt? Der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) als Faktor der Wandlungsprozesse des 17. Jahrhunderts*. Münster 2018, S. 71–92.
- Croxton, Derek: *Westphalia. The Last Christian Peace*. New York 2013.

- Dickmann, Fritz: *Der Westfälische Frieden*. 7. Aufl. Münster 1998.
- Dingel, Irene / Rohrschneider, Michael / Schmidt-Voges, Inken / Westphal, Siegrid / Whaley Joachim (Hg.): *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit / Handbook of Peace in Early Modern Europe*. Berlin 2021.
- Duchhardt, Heinz: *Westfälischer Friede und internationales System im Ancien régime*, in: *Historische Zeitschrift* 1989/249, S. 529–543.
- Europäische Friedensverträge der Vormoderne online, verfügbar unter: <https://www.ieg-friedensvertraege.de/> [16.09.2021].
- Fuchs, Ralf-Peter: *Ein Medium zum Frieden. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges*. München 2010.
- Kamp, Hermann: ‚Antike und mittelalterliche Grundlagen frühneuzeitlicher Friedensvorstellungen‘, in: Dingel u. a. 2021, S. 3–21.
- Kampmann, Christoph: ‚Gleichheit – Gleichgewicht – Dynastie: Leitvorstellungen europäischer Friedensverträge im Wandel‘, in: Kampmann, Christoph / Lanzinner, Maximilian / Braun, Guido / Rohrschneider, Michael (Hg.): *L’art de la paix. Kongresswesen und Friedensstiftung im Zeitalter des Westfälischen Friedens*. Münster 2011, S. 361–388.
- Kampmann, Christoph: ‚Der festgeschnürte Frieden‘ [Interview], in: *P.M. History* 2017/5, S. 49–53.
- Kampmann, Christoph: ‚The Treaty of Westphalia As Peace Settlement and Political Concept. From a German Security System to the Constitution of International Law‘, in: Weller, Marc / Retter, Mark / Varga, Andrea (Hg.): *International Law and Peace Settlements*. Cambridge 2021, S. 64–85.
- Lanzinner, Maximilian: ‚Das Editionsprojekt der Acta Pacis Westphalicae‘, in: *Historische Zeitschrift* 2014/298, S. 29–60.
- Lettres, Memoires Et Negociations de Monsieur le Comte d’Estrades [...]. Bde. 7 und 9. Nouvelle Édition. London 1743.
- May, Niels F.: *Zwischen fürstlicher Repräsentation und adliger Statuspolitik. Das Kongresszeremoniell bei den westfälischen Friedensverhandlungen*. Ostfildern 2016.
- Milton, Patrick: ‚Ein Westfälischer Frieden für den Mittleren und Nahen Osten? Ein Diskussionsbeitrag‘, in: Goetze, Dorothee / Oetzel, Lena (Hg.): *Warum Friedensschließen so schwer ist. Frühneuzeitliche Friedensfindung am Beispiel des Westfälischen Friedenskongresses*. Münster 2019, S. 439–442.
- Milton, Patrick: ‚Lektionen und Analogien: Lehren für Nahost aus dem Dreißigjährigen Krieg und dem Westfälischen Frieden‘, in: Schaede, Stephan / Abmeier, Karlies (Hg.): *Syrien liegt in Europa. Vor 400 Jahren begann der Dreißigjährige Krieg*. Rehburg-Loccum 2020, S. 231–239.
- Milton, Patrick / Axworthy, Michael / Simms, Brendan: *Towards a Westphalia for the Middle East*. London 2018.
- Müller, Konrad (Bearb.): *Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge 1648. Vollständiger lateinischer Text mit Übersetzung der wichtigeren Teile und Regesten*. Bern 1949.
- Münkler, Herfried: *Der Dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma 1618–1648*. Berlin 2017.
- Oschmann, Antje (Bearb.): *Acta Pacis Westphalicae. Serie III. Abteilung B: Verhandlungsakten. Bd. 1: Die Friedensverträge mit Frankreich und Schweden. 1. Teil: Urkunden*. Münster 1998.

- Reppen, Konrad: ‚Der Westfälische Friede: Ereignis und Erinnerung‘, in: *Historische Zeitschrift* 1998/267, S. 615–647.
- Reppen, Konrad: ‚Die Hauptprobleme der Westfälischen Friedensverhandlungen von 1648 und ihre Lösungen‘, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 1999/62, S. 399–438.
- Reppen, Konrad: ‚Die westfälischen Friedensverträge von 1648 und die editorische Erschließung ihrer Akten und Urkunden‘, in: *Archive im zusammenwachsenden Europa. Referate des 69. Deutschen Archivtags und seiner Begleitveranstaltungen 1998 in Münster veranstaltet vom Verein deutscher Archivare*. Siegburg 2000, S. 23–52.
- Rohrschneider, Michael: Der gescheiterte Frieden von Münster. Spaniens Ringen mit Frankreich auf dem Westfälischen Friedenskongress (1643–1649). Münster 2007.
- Rohrschneider, Michael: ‚1618–1648–2018. Zur Aktualität des Dreißigjährigen Krieges und des Westfälischen Friedens‘, in: *Wissenschaft und Frieden* 2018/36,3, S. 48–51.
- Rohrschneider, Michael: ‚Der universale Frieden als Leitvorstellung auf dem Westfälischen Friedenskongress (1643–1649). Probleme und Perspektiven der Forschung‘, in: Geiss, Peter / Geppert, Dominik / Reuschenbach, Julia (Hg.): *Eine Werteordnung für die Welt? Universalismus in Geschichte und Gegenwart*. Baden-Baden 2019, S. 195–216.
- Rudolph, Harriet: ‚Die materielle Kultur des Friedensschließens‘, in: Dingel u. a. 2021, S. 649–674.
- Schmidt, Georg: Die Reiter der Apokalypse. Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. München 2018.
- Steiger, Heinhard: ‚Der Westfälische Frieden – Grundgesetz für Europa?‘, in: Duchhardt, Heinz (Hg.): *Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte*. München 1998, S. 33–80.
- Tischer, Anuschka: Ludwig XIV. Stuttgart 2017.
- Westphal, Siegrid: Der Westfälische Frieden. München 2015.
- Westphal, Siegrid: ‚Der Westfälische Frieden 1648‘, in: Dingel u. a. 2021, S. 929–949.
- Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaftten und Künste [...]. Bd. 47. Leipzig / Halle 1746.
- Zentrum für Historische Friedensforschung, verfügbar unter: <https://www.zhf.uni-bonn.de/> [16.09.2021].

2. Teil (Peter Geiss)

Bildquellen

- Steiner, Egon (Fotograf): ‚Reims / Frankreich. Reise von Bundeskanzler Konrad Adenauer nach Frankreich Messe in der Kathedrale von Reims mit de Gaulle und Bundeskanzler Adenauer‘. Datum: 8. Juli 1962. Bundesarchiv, Bildarchiv. Signatur: B 145 Bild-F013405–0022, mit den voranstehenden Angaben verfügbar unter: <https://www.bild.bundesarchiv.de/dba/de/search/?yearfrom=&yearsto=&query=B+145+Bild-F013405-0022> [20.09.2021].
- Schulze-Vorberg, Richard (Fotograf): ‚Bundeskanzler Helmut Kohl (r.) und Francois [sic.] Mitterrand, Präsident Frankreichs, ehren (Hand in Hand) die in den Weltkriegen gefallenen Soldaten beider Nationen auf dem französischen Nationalfriedhof Douamont

[sic]⁴. Datum: 22. September 1984. Bundesarchiv, Bildarchiv. Signatur, B 145 Bild-00012935, mit den voranstehend zit. Angaben verfügbar unter: <https://www.bild.bundesarchiv.de/dba/de/search/?yearfrom=&yearto=&query=+B+145+Bild-00012935> [20.09.2021].

Textquellen und Literatur

- Assmann, Aleida: ‚Die Last der Vergangenheit‘, in: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, 2007/4/3. Online-Ausgabe, verfügbar unter: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2007/id=4398> [20.09.2021].
- Assmann, Aleida: ‚Transnational memories‘, in: *European Review* 2014/22,4, S. 546–556 (digital zitiert).
- Auerbach, Hellmuth: ‚Die europäische Wende der französischen Deutschlandpolitik 1947/48‘, in: Herbst, Ludolf / Bühner, Werner / Sowade, Hanno (Hg.): *Vom Marshallplan zur EWG. Die Eingliederung der Bundesrepublik Deutschland in die westliche Welt*. München 1990, S. 577–591 (digital zitiert).
- Baumann, Ansbert: ‚Erziehungs- und Jugendfragen: die Bande enger gestalten und das Verständnis füreinander vertiefen?‘, in: Defrance, Corine / Pfeil, Ulrich (Hg.): *Der Élysée-Vertrag und die deutsch-französischen Beziehungen 1945 – 1963 – 2003*. München 2005, S. 147–165.
- Beaupré, Nicolas: WBG-Deutsch-Französische Geschichte. Das Trauma des großen Krieges 1918–1932/33. Aus dem Französischen übersetzt von Gabi Sonnabend. Darmstadt 2009.
- Beauzé, Nicolas: *Grammaire générale, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage : pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues*. Paris 1767, verfügbar unter: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50449/f/f16.item.r=Grammaire%20g%C3%A9n%C3%A9rale,%20ou%20Exposition%20raisonn%C3%A9e> [14.09.2021].
- Bendick, Rainer: ‚Irrwege und Wege aus der Feindschaft. Deutsch-französische Schulbuchgespräche im 20. Jahrhundert‘, in: Hochstuhl, Kurt (Hg.): *Deutsche und Franzosen im zusammenwachsenden Europa 1945–2000*. Stuttgart 2003, S. 73–103.
- Bergmann, Klaus: ‚Geschichte als Steinbruch‘, in: *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 2002/1, S. 138–150.
- Bloch, Marc: ‚Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent / 1925‘, in: derselbe: *L'Histoire, la guerre, la Résistance*. Hg. von Anette Becker und Etienne Bloch. Paris 1993, S. 335–345.
- Bloch, Marc: ‚Pour une histoire comparée des sociétés européennes / 1928‘, in: derselbe: *L'Histoire, la guerre, la Résistance*. Hg. von Anette Becker und Etienne Bloch. Paris 1993, S. 347–380.
- Bock, Hans Manfred: ‚Die deutsch-französische Gesellschaft 1926 bis 1934. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der deutsch-französischen Beziehungen der Zwischenkriegszeit‘, in: *Francia* 1990/17,3, S. 57–138 (digital zitiert).
- Chomsky, Noam: *Current Issues in Linguistic Theory*. Mouton / The Hague / Paris 1975 (digital zitiert).

- Cohrs, Patrick O.: ‚The First „Real“ Peace Settlement after the First World War: Britain, the United States and the Accords of London and Locarno, 1923–1925‘, in: *Contemporary European History* 2003/12,1, S.1–31 (digital zitiert).
- Cohrs, Patrick O.: *The Unfinished Peace after World War I. America, Britain and the Stabilisation of Europe. 1919–1932.* Cambridge 2006.
- Colin, Nicole / Demesmay, Claire: ‚Introduction‘, in: dieselben 2021, S. 1–7.
- Colin, Nicole / Demesmay, Claire (Hg.): *Franco-German Relations Seen from Abroad. Post-War Reconciliation in International Perspectives.* Cham 2021.
- Daun, Rita et al.: *Dokumente. Documents. Die deutsch französischen Beziehungen. Chronologie und Dokumente 1948–1999.* Bonn 2000.
- Defrance, Corine: ‚Construction et déconstruction du mythe de la réconciliation franco-allemande au XXe siècle‘, in: Pfeil, Ulrich (Hg.): *Mythes et tabous des relations franco-allemandes au XXe siècle.* Bern 2012, S. 69–85.
- Defrance, Corine: ‚Debating the History of Franco-German Reconciliation with Third-Party Countries: A Review‘, in: Colin / Demesmay 2021, S. 223–236.
- Defrance, Corine / Pfeil, Ulrich: *WBG-Deutsch-Französische Geschichte. 1945 bis 1963. Eine Nachkriegsgeschichte in Europa 1945 bis 1963.* Aus dem Französischen übersetzt von Jochen Grube. Darmstadt 2011.
- De Gaulle, Charles: *Mémoires d’espoir. Le renouveau 1958–62.* Paris 1970.
- [De Gaulle, Charles]: Charles de Gaulle – Rede 1962, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hg.): Tag 6: Rede de Gaulles an die deutsche Jugend Besuch in Stuttgart und Ludwigsburg. Audio-Digitalisat, verfügbar unter: <https://dega.ulle.lpb-bw.de/degaulle-reise-tag6> [17.09.2021].
- Fischer, Joachim: ‚Das Verzeihen. Seine Sozialontologie im Lichte der Theorien „sozialer Akte“ und „Sprechakte“‘, in: Morikawa, Takemitsu (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven.* Bielefeld 2018, S. 43–56 (digital zitiert).
- Gabriel, Marcus: ‚Der Neue Realismus zwischen Konstruktion und Wirklichkeit‘, in: Felder, Ekkehard / Gardt, Andreas (Hg.): *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative.* Berlin 2018 (digital zitiert).
- Gabriel, Marcus: *Fiktionen.* Frankfurt/M. 2020.
- Geiss, Peter: ‚Beyond National Narratives – a French-German Contribution to the Making of European History‘, in: Oliver Rathkolb (Hg.): *How to (Re)Write European History. History and Text Book Projects in Retrospect.* Innsbruck 2010, S. 189–204.
- Geiss, Peter: ‚Der Elysée-Vertrag vom 22. Januar 1963 und seine Vorgeschichte. Unterrichts Anregungen und Materialdossier für den bilingualen Geschichtsunterricht‘, in: *Französisch heute*, 2014/43,4, S. 157–170.
- Geiss, Peter: ‚Nation‘, in: Kühnhardt, Ludger / Mayer, Tilman (Hg.): *Bonner Enzyklopädie der Globalität.* Wiesbaden 2017, S. 1189–1200 (digital zitiert).
- Geiss, Peter: ‚Krieg – Diktatur – Verflechtung. Nationalgeschichtliche Erzählungen junger Erwachsener aus den baltischen Ländern, Russland und Deutschland‘, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 2021/72,1–2, S. 75–90.
- Geiss, Peter / Heuser, Peter Arnold: ‚Friedensordnungen in geschichtswissenschaftlicher und geschichtsdidaktischer Perspektive. Einleitung‘, in: dieselben (Hg.): *Friedensordnungen in geschichtswissenschaftlicher und geschichtsdidaktischer Perspektive*, unter Mitarbeit von Victor Henri Jaeschke. Göttingen 2016, S. 13–25.

- Grosser, Alfred: ‚France-Allemagne: 1936–1986‘, in: *Politique étrangère* 51,1 (1986), S. 247–255.
- Guieu, Jean-Michel: ‚Le rapprochement franco-allemand dans les années 1920: esquisse d’une véritable réconciliation ou entente illusoire ?‘, in: *Les Cahiers Sirice* 2016/1,15, S. 25–40 (digital zitiert).
- Haupt, Heinz-Gerhard / Kocka, Jürgen: ‚Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung‘, in: dieselben (Hg.): *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*. Frankfurt/M. u. a. 1996, S. 9–39.
- [Heinrich IV., König von Frankreich]: ‚L’Edit de Nantes (extraits)‘, in: Joblin, Alain (Hg.): *L’Edit de Nantes (1598), la France et l’Europe*. Arras 1998, verfügbar unter: <https://book.sopenedition.org/apu/1378> [20.09.2021].
- Heuser, Peter Arnold: ‚Vom Augsburger Religionsfrieden (1555) zur konfessionellen Friedensordnung des Westfälischen Friedens (1648)‘, in: Geiss, Peter / Heuser, Peter Arnold (Hg.): *Friedensordnungen in geschichtswissenschaftlicher und geschichtsdidaktischer Perspektive*, unter Mitarbeit von Victor Henri Jaeschke. Göttingen 2016, S. 47–68.
- Hildebrand, Klaus / Möller, Horst: Die Bundesrepublik Deutschland und Frankreich. Bd. 4: Materialien, Register, Bibliographie (Erschließungsband), bearbeitet von Herbert Elzer in Zusammenarbeit mit Ulrich Lappenküper und Andreas Wilkens. München 1997 (zit. als E-Book).
- Histoire / Geschichte (deutsch-französisches Schulgeschichtsbuch für die gymnasiale Oberstufe, 3 Bände, 2006–2011, erarbeitet von einem deutsch-französischen Autorenteam unter Beratung einer binationalen Expertengruppe, in zwei Sprachfassungen erschienen in den Verlagen Ernst Klett Schulbuchverlag/Leipzig und Editions Nathan/Paris). Bibliographische Angaben hier nur zur deutsche Fassung:
- Henri, Daniel / Le Quintrec, Guillaume / Bendick, Rainer / Geiss, Peter (Hg.): Europa und die Welt von der Antike bis 1815 [Bd. 1]. Leipzig 2011.
 - Henri, Daniel / Le Quintrec, Guillaume / Geiss, Peter (Hg.): Histoire / Geschichte. Titel: Europa und die Welt vom Wiener Kongress bis 1945 [Bd. 2]. Leipzig 2008.
 - Le Quintrec, Guillaume / Geiss, Peter (Hg.): Histoire / Geschichte. Europa und die Welt seit 1945 [Bd. 3]. Leipzig 2006.
- Hudemann, Rainer: ‚Reparationsgut oder Partner? Zum Wandel in der Forschung über Frankreichs Deutschlandpolitik nach 1945‘, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B6/1997, S. 31–40 (digital zitiert).
- Jeismann, Michael: Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918. Stuttgart 1992.
- Jeismann, Michael / Ritter, Henning (Hg.): *Grenzfälle. Über alten und neuen Nationalismus*. Leipzig 1993.
- Kaelble, Hartmut: Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880. München 1991.
- Kim, Seungryeol: ‚International History Textbook Work from a Global Perspective: The Joint Franco-German History Textbook and Its Implications for Northeast Asia‘, in: *Journal of Northeast Asian History* 2009/6,2, S. 75–101 (digital zitiert).
- Knipping, Franz: ‚Que faire de l’Allemagne? Die französische Deutschlandpolitik 1945 bis 1950‘, in: derselbe / Weisenfeld, Ernst (Hg.): *Eine ungewöhnliche Geschichte. Deutschland – Frankreich seit 1870*. Bonn 1988, S. 141–163.

- Koulouri, Christina: ‚The Joint History Project Books: An Alternative to National History?‘, in: Rathkolb, Oliver (Hg.): *How to (Re)Write European History. History and Text Book Projects in Retrospect*. Innsbruck 2010, S. 131–147.
- Krumeich, Gerd: ‚Versailles 1919. Der Krieg in den Köpfen‘, in: derselbe (Hg.): *Versailles 1919. Ziele – Wirkung – Wahrnehmung*. Essen 2001, S. 53–64.
- Lanzinner, Maximilian: Redebeitrag im Rahmen des Features „Für den Frieden forschen“ von Uni Bonn TV, Bonn 2015, verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=a3LEQBnFMw> [17.09.2021].
- Lavabre, Marie-Claire: ‚Usages et mésusages de la notion de mémoire‘, in: *Critique internationale 2000/7. Culture populaire et politique*, hg. von Denis-Constant Martin, S. 48–57 (digital zitiert).
- Lee, Dong-Ki: ‚Generous Gesture? Franco-German Reconciliation from the Korean Perspective‘, in: Colin / Demesmay 2021, S. 163–178.
- Lee, SinCheol: ‚History Textbook Dialogue in Northeast Asia and the European Experience: From the Transferring of Experience to Mutual Exchange‘, in: *Korea Journal* 2015/55,2, S. 139–165.
- Leonhard, Jörn: ‚Die Nationalisierung des Krieges und der Bellizismus der Nation: die Diskussion um „Volks-“ und „Nationalkrieg“ in Deutschland, Großbritannien und den Vereinigten Staaten seit den 1860er Jahren‘, in: Jansen, Christian (Hg.): *Der Bürger als Soldat: die Militarisierung europäischer Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert; ein internationaler Vergleich*. Essen 2004, S. 83–105 (digital zitiert).
- Makhotina, Ekaterina: *Erinnerungen an den Krieg – Krieg der Erinnerungen*. Litauen und der Zweite Weltkrieg. Göttingen 2017.
- Möller, Horst: ‚Einleitung‘, in: derselbe / Hildebrand, Klaus (Hg.): *Die Bundesrepublik Deutschland und Frankreich. Dokumente 1949–63. Bd. 1: Außenpolitik und Diplomatie*, bearbeitet von Ulrich Lappenküper. München 1997, S. 9*–21*.
- Möller, Horst: ‚Lieux de mémoire – Orte der Erinnerung‘, in: Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): *Vis-à-vis: Deutschland und Frankreich*. Köln 1998, S. 53–74.
- Monreal-Wickert, Irene: *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der großen französischen Enzyklopädie*. Tübingen 1977.
- Morikawa, Takemitsu: ‚Verzeihen, Versöhnen, Vergessen: Einführung‘, in: derselbe (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*. Bielefeld 2018, S. 3–18 (digital zitiert).
- Münkler, Herfried: ‚Symmetrische und asymmetrische Kriege. Der klassische Staatenkrieg und die neuen transnationalen Kriege‘, in: *Merkur* 2004/664 (August 2004).
- Nipperdey, Thomas: ‚Kann Geschichte objektiv sein?‘, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 1976/30,6, S. 329–342.
- Nishiyama, Akiyoshi: ‚Franco-German Reconciliation Through the Prism of East Asia: A Japanese Perspective‘, in: Colin / Demesmay 2021, S. 179–196.
- Pfeil, Ulrich: ‚Reconciliation: A Definitory Approach‘, in: Colin / Demesmay 2021, S. 9–21.
- Poidevin, Raymond / Bariéty, Jacques: *Frankreich und Deutschland. Die Geschichte ihrer Beziehungen 1815–1975*. München 1982.
- Poidevin, Raymond: ‚Die Neuorientierung der französischen Deutschlandpolitik 1948/49‘, in: Foschepoth, Josef (Hg.): *Kalter Krieg und deutsche Frage. Deutschland im Widerstreit der Mächte 1945–52*. Göttingen 1985, S. 129–144.

- Popp, Susanne: ‚Can a Canon of European Images Provide an Alternative?‘, in: Rathkolb, Oliver (Hg.): *How to (Re)Write European History. History and Text Book Projects in Retrospect*. Innsbruck 2010, S. 79–94.
- Popper, Karl R.: ‚Die Logik der Sozialwissenschaften‘, in: Adorno, Theodor W. u. a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied 1972 [Sonderausgabe, EA 1969], S. 103–123.
- Popper, Karl R.: *The Logic of Scientific Discovery*. London 2002 [dt. EA 1935, engl. EA 1959].
- Reichsgesetzblatt, Teil 1, 1919, Reproduktion nach Alex. Historische Rechts- und Gesetzestexte [hier: Versailler Vertrag], verfügbar unter: <https://alex.onb.ac.at> [17.09.2021].
- Rovan, Joseph: ‚L’Allemagne de nos mérites‘, in: *Esprit* 1945/13,115, S. 529–540, verfügbar unter: <https://esprit.presse.fr> [20.09.2021].
- Schuman, Robert [1950]: ‚Aus der Regierungserklärung vom 9.5.1950‘, in: Knipping, Franz / Weidenfeld, Ernst (Hg.): *Eine ungewöhnliche Geschichte. Deutschland – Frankreich seit 1870*. Bonn 1988, S. 167.
- Seidendorf, Stefan / Chaigneau, Clémentine: ‚Einleitung – Übertragbarkeit und Besonderheit des „deutsch französischen Modells“: Die institutionalisierte Einbindung der Zivilgesellschaft‘, in: dieselben (Hg.): *Deutsch-Französische Beziehungen als Modellbaukasten? Zur Übertragbarkeit von Aussöhnung und strukturierter Zusammenarbeit*. Baden-Baden 2012, S. 13–31, digital zit. nach: https://www.nomos-shop.de/_assets/downloads/9783832974671_lese01.pdf [24.09.2018, zum Zeitpunkt der Drucklegung nicht mehr verfügbar].
- Schneider, Nina: ‚Transitional Justice: Historische Aufarbeitung und Geschichtsschreibung‘, in: Mihr, Anja / Pickel, Gert / Pickel, Susanne (Hg.): *Handbuch Transitional Justice*. Wiesbaden 2016 (digital zitiert).
- Schönemann, Sebastian: ‚Kulturelles Bildgedächtnis und kollektive Bilderfahrung. Die visuelle Semantik der Erinnerung am Beispiel des Jungen aus dem Warschauer Ghetto‘, in: *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 2013/12, S. 47–60.
- Schuman, Robert: ‚Gestaltung mit Kohle und Stahl. Aus der Regierungserklärung vom 9.5.1950‘, in: Knipping, Franz / Weidenfeld, Ernst (Hg.): *Eine ungewöhnliche Geschichte. Deutschland – Frankreich seit 1870*. Bonn 1988, S. 167.
- Soeffner, Hans-Georg: Konzeptuelle Überlegungen zur Antragstellung für ein Graduiertenkolleg zum Thema „Versöhnung“, Februar 2021, unveröffentlicht.
- Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): *Bilder im Kopf. Ikonen der Zeitgeschichte. Begleitbuch zur Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 21. Mai bis 11. Oktober 2009, Wanderausstellung ab Frühjahr 2010, im Zeitgeschichtlichen Forum Leipzig der Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Sommer 2011*. Bonn 2009.
- [Thadden, Rudolf von]: *Rencontre avec l’historien Rudolf von Thadden – Un livre d’Histoire pour les élèves en France et en Allemagne* Anastasia, André, Johannes et Manon [Schülerinterview], verfügbar unter: <https://www.boeser-wolf.schule.de/allema-gne-pour-enfants/ecole/interviews/livre-histoire.html> [16.09.2021].
- Thomas, Wiliam I. / Thomas, Dorothy Swaine: *The Child In America Behavior Problems And Programs*. New York 1928, verfügbar unter: <https://archive.org/details/in.ernet.dl.i.2015.155699> [08.07.2021].

- Ungern-Sternberg, Jürgen von: ‚Theodor Mommsen und Frankreich‘, in: *Francia* 2004/31,3, S. 1–27 (digital zitiert).
- Vössing, Konrad: ‚Völkerwanderung überall? Die spätantiken Gentes und die Spezifika einer spätantiken Umbruchszeit‘, in: Geiss, Peter / Vössing, Konrad (Hg.): *Die Völkerwanderung: Mythos – Forschung – Vermittlung*. Göttingen 2021, S. 109–150.
- Weber, Max: ‚Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)‘, in: derselbe: *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 146–214.
- [Weizsäcker, Richard, Bundespräsident]: Bundespräsident Richard von Weizsäcker: [Rede] bei der Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa am 8. Mai 1985 in Bonn, S. 5, verfügbar unter: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2015/02/150202-RvW-Rede-8-Mai-1985.pdf;jsessionid=1150061B54263E61B6FFBE807578AE0E.2_cid343?__blob=publicationFile [05.06.2021].
- Wolfrum, Edgar: *Krieg und Frieden in der Neuzeit*. Darmstadt 2003.
- Zervakis, Peter A. / von Gossler, Sébastien: ‚40 Jahre Elysée-Vertrag: Hat das deutsch-französische Tandem noch eine Zukunft?‘, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2003, 3–4, S. 6–13 (digital zitiert)

Schlussbetrachtung

- Defrance, Corine: ‚Debating the History of Franco-German Reconciliation with Third-Party Countries: A Review‘, in: Colin / Demesmay 2021, S. 223–236.
- Kaelble, Hartmut: *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M. 1999.
- Nishiyama, Akiyoshi: ‚Franco-German Reconciliation Through the Prism of East Asia: A Japanese Perspective‘, in: Colin / Demesmay 2021, S. 179–196.
- Vössing, Konrad: ‚Völkerwanderung überall? Die spätantiken Gentes und die Spezifika einer spätantiken Umbruchszeit‘, in: Geiss, Peter / Vössing, Konrad (Hg.): *Die Völkerwanderung: Mythos – Forschung – Vermittlung*. Göttingen 2021, S. 109–150.

Pest oder Segen: Einige Bemerkungen zum zeitgenössischen Umgang mit tschingisidischer Eroberung und Herrschaft im mongolischen Eurasien des 13.–14 Jh.

„Be silent: it is the wind of God’s omnipotence that bloweth, and we have no power to speak“.²

„...[W]er auch immer in die Hände der Tartaren geriete, für den wäre es besser, wenn er nicht geboren wäre³. Denn er wird merken, daß er nicht von den Tartaren, sondern im Tartarus festgehalten wird“.³

„[T]here can be no doubt that even if for a thousand years to come no evil befalls the country [Iran – IL], yet will it not be possibly completely to repair the damage, and bring back the land to the state in which it was formerly“.⁴

Einleitung

Die tschingisidische Eroberung Eurasiens und die daraus resultierende Gründung eines umfassenden Imperiums im 13 Jh., das zwei Drittel der Landmasse Eurasiens umfasste, gehört zu den kritischsten Wendepunkten der prämodernen Geschichte. Sie lässt sich in vielen Hinsichten als eine der wichtigsten Vorstufen und Voraussetzungen der Frühmoderne ansehen.⁵ Obwohl Temüdschin (reg. 1206–1227), ab 1206 unter der Bezeichnung Tschinggis Khan („dem Ozean gleichender Khan“) bekannt,⁶ schon ab Ende des 12 Jh. anfang, die Fläche außerhalb der Gebiete seines Stammes im Osten der heutigen Mongolei unter seiner Herrschaft und im „Auftrag“ des himmlischen Gottes Tengri zu sammeln, wurden seine Bestrebungen für die außerhalb der nomadisch geprägten Ge-

1 Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, ilanda@uni-bonn.de, ORCID 0000-0001-5342-9175.

2 al-Juwaynī 1912, S. 81, übers. al-Juwaynī/Boyle 1997, S. 104.

3 Rogerius von Torre Maggiore 1985, S. 140.

4 Ḥamdallāh Qazwīnī 1919, S. 34.

5 Der Begriff ‚Mongol Eurasia‘ wurde von dem vor kurzem verstorbenen Thomas Allsen (1940–2019) eingeführt und insbesondere seit den früheren 2000er Jahren weiterentwickelt.

6 Zur Deutung des Begriffs ‚tschinggis‘ siehe Ratchnevsky 1983, S. 82, Anm. 2.

genden der heutigen Mongolei liegenden Welt erst ab Ende des ersten Jahrzehnts des 13. Jh. sichtbar.⁷ Es dauerte noch ungefähr 10 Jahre, bis nicht nur die nahe liegenden nordchinesischen Gebiete, damals unter der von den Jürchen gegründeten Jin-Dynastie (金朝, 1115–1234), sondern auch Zentral- und Westurasien Tschinggis Khan wahrnahmen und die von seinen Feldzügen ausgehende Gefahr erkannten.⁸ Obwohl der Khan selbst 1227 während seiner letzten Kampagne gegen die tibetischstämmigen Tanguten starb, brach das Reich nicht zusammen.⁹ Unter dem Nachfolger Tschinggis Khans, seinem dritten Sohn Ögödei (reg. 1229–1241), wurden die Herrschaftsgebiete der Goldenen Familie dramatisch erweitert.¹⁰ In seinen letzten Lebensjahren, zwischen 1237 und 1241, brachten die mongolischen Heere im Feldzug seines Neffen Batu (gest. 1255) die westlichen Teile des eurasiatischen Steppengürtels sowie die nördlich und nordwestlich liegenden ostslawischen Fürstentümer der Rus' sowie einige ost- und südeuropäische Gebiete unter Kontrolle.¹¹ Die für die europäischen Gesellschaften mit einem Trauma verbundenen Schlachten bei Liegnitz und Mohi, sowie die drohende Niederlage Wiens waren für die Tschingisiden allerdings von geringerer Wichtigkeit. Während die Kampagnen im Osten vor allem auf die Eroberung Chinas zielten, strebten die Mongolen im Westen v. a. in Richtung Bagdads und Kairos.¹² Bagdad fiel im Februar 1258, in der Herrschaftszeit Möngkes, des letzten Großkhans des Vereinigten Imperiums.¹³ Al-Musta'şim billah (reg. 1242–1258), der letzte Kalif Bagdads aus dem Haus 'Abbäs wurde

7 Zu den ersten Lebensphasen der zukünftigen Weltherrscher (den Otto Franke „Weltbezwinger“ nannte, vgl. Franke 1948, S. 425) siehe Ratchnevsky 1983, S. 1–38; Biran 2007, S. 32–40. Zum Begriff „Tengri“ und dessen Nutzung bzw. Rolle in der Selbstlegitimierung der mongolischen Herrscher vgl. Pallisen 1956, v. a. S. 182–208. Vgl. auch Pallisen 1956, S. 190, der das Verständnis vom „Tengri“ als „Gotthimmel“ vs. „Himmelsgott“ etc. vorantreibt.

8 Für eine allgemeine Einführung in die erste Eroberungswelle siehe Biran 2007, S. 48–60; Jackson 2009, S. 30–31.

9 Biran 2007, S. 62–63. Zu den Tanguten im Allgemeinen und der tangutischen Xi Xia Dynastie (西夏, 1038–1227) und ihren kulturellen Besonderheiten siehe Kychanov 1968 und Dunnell 1994, zur Zerstörung der Xi Xia durch die Mongolen siehe Kychanov 1968, S. 298–314, vgl. Martin 1942 sowie Dunnell 1991.

10 Zu Ögödeis Herrschaftszeit im Allgemeinen siehe Jackson 2009, S. 32, 35–35. Beachte die Formulierung der Weltherrschaftsideologie, die zwar ihre Wurzeln in der Herrschaft Tschinggis Khans hat (de Rachewiltz 1973, insbes. S. 23–25), unter Ögödei aber endgültig konstituiert wurde (Biran 2007, S. 78). Zu den wichtigsten Begriffen und Thesen dieser Ideologie siehe Allsen 2009.

11 Allsen 1983, siehe weiter Vásáry 2009, S. 68–72 und Strakosch-Grassmann 1893.

12 Zur Schlacht bei Liegnitz, im Südwesten des heutigen Polen (auch als Schlacht bei Wahlstatt bekannt), siehe Taubitz 1931; zu den tschingisidischen Kampagnen in Ungarn siehe Jackson 2005a, S. 63–65; spezifisch mit Blick auf die Schlacht bei Mohi siehe Jackson 2005a, S. 64.

13 In seiner Zeit erreichte das Imperium seine höchste Zentralisierungsstufe (mehr dazu in Allsen 1987, insbes. S. 77–115). Es ist keineswegs verwunderlich, dass nach seinem Tod das Imperium in mehrere *de facto* (wenn auch nicht *de jure*) autonome Khanate zerbrach (mehr dazu in Jackson 1999, S. 28–35).

daraufhin in einer für die Tschingisiden relativ respektvollen Art und Weise am 20. des Monats ermordet, indem man ihm das Rückgrat brach.¹⁴ Damit endeten 500 Jahre der Präsenz der abbasidischen Linie in Bagdad. Die Schrecken der tschingisidischen Eroberung der Rus' sowie Ost- und Südeuropas können kaum mit dem Trauma der islamischen Welt vergleichbar sein.¹⁵ Die mongolischen Feldzüge gingen südwestlich in Richtung Damaskus weiter, das relativ bald (im Februar 1260) friedlich den Mongolen übergeben wurde.¹⁶ Die Eroberung Kairo schließlich gelang nicht. Obgleich einige mongolische Aufklärungseinheiten bis nach Gaza vordrangen, wurden die Tschingisiden erstmals in ihrer Geschichte am 4. September 1260 in der Nähe von 'Ayn Jālūt, im Norden des heutigen Israel, von den gegnerischen mamlukischen Truppen gestoppt.¹⁷ Damit wurde nicht nur die tatsächliche Eroberungswelle gehemmt, sondern auch nachgewiesen, dass die Mongolen besiegt werden konnten. Danach stabilisierte sich die Grenze zwischen dem mongolischen Nachfolgerstaat Ilkhanat (1260–1335) und dem Mamlukischen Sultanat (1250–1517) grundsätzlich entlang des Euphrat, trotz mehrerer Versuche der Tschingisiden, Syrien wieder zurückzuerobern.¹⁸ Die letzten großen erfolgreichen Eroberungen des 13. Jh. fanden in Ostasien statt, wo der Nachfolger des Großkhans Möngke, sein jüngerer Bruder Qubilai (reg. 1260–1294), die Südliche Song-Dynastie (南宋, 1127–1279) im Laufe

14 Zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Winter 1258 siehe Biran 2018; Jackson 2017, S. 128–129; zur Beschreibung der Vorbereitung zur Eroberung und der Eroberung selbst in den Primärquellen siehe z. B. Rashīd al-Dīn 1994–95, S. 1004–1016 (beachte dazu, dass, obwohl das unten erwähnte berühmte Werk al-Juwaynīs im Jahr 1260 fertiggestellt wurde, der Autor, selbst ein gläubiger Muslim, diese ausdrücklich nicht erwähnt). Sein Text endet mit der begeisterten Beschreibung der mongolischen Zerstörung der in der islamischen Welt zutiefst gehassten Ismā'īlis (Ismailiten), der berühmten „Fidā'īyin“, d. h. „Selbstopfernden“, auch als „Assassiner“ bekannt (vgl. dazu al-Juwaynī/Boyle 1997, S. 618–640, 712–725, insbes. S. 725). Für eine allgemeine Einführung in die Geschichte der Ismailiten siehe Daftary 1990, hier insbes. S. 421–434.

15 Vgl. dazu die Worte der Predigt, die nach dem Tod Kalifs vom Minbar (d. h. vom Predigtstuhl einer Moschee) Bagdads ertönten: „O Gott, hilf uns in unserem Elend, von dem gleichen der Islām und seine Kinder noch nie Zeugen gewesen sind; wir sind Gottes, und zu Gott kehren wir zurück“ (Schimmel 1942, S. 5). Für eine ausdrucksvolle poetische Darstellung der Eroberung Bagdads und die Spiegelung des Traumas der Gläubigen aus islamischer Sicht siehe auch die arabischsprachige Qasida eines gewissen Taqī al-Dīn Ismā'īl ibn Abī al-Yusuf, zitiert in al-Dhahabī's *Ta'rikh al-Islām* (De Somogyi 1933). Vgl. dazu Gilli-Elewy 2011.

16 Zur Beschreibung der ersten mongolischen Kampagne in Syrien (Spätherbst 1259–Frühling 1260) siehe Amitai 1987, S. 236–242; Amitai-Preiss 1995, S. 26–34, für die Übergabe Damaskus siehe Ebd., S. 30.

17 Für die 'Ayn Jālūt Schlacht siehe Amitai-Preiss 1995, S. 39–45; mehr dazu in Amitai-Preiss 1992.

18 Für die Versuche der Ilkhaniden, nach den 1260er Jahren Syrien zu erobern, siehe Amitai-Preiss 1995, S. 179–201 zur sog. Schlacht bei Homs (1281); Amitai 1987, S. 243–247 sowie Amitai 2002 für die ilkhanidische Invasion nach Syrien in 1299–1300. Beachte auch Amitai-Preiss 1995, S. 202–213 für die separate Diskussion der ilkhanidisch-mamlukischen Grenze.

der 1270er Jahre vernichtete und die mongolische Kontrolle bis zum Südchinesischen Meer erweiterte.¹⁹ Die Versuche, Japan und weitere Gegenden in Südostasien zu erobern, scheiterten teilweise, teilweise gaben sich die Mongolen (ganz im Sinne der klassischen chinesischen Globalpolitik) mit der nominalen Akzeptanz ihrer Herrschaft zufrieden (z. T., wie beispielsweise in Vietnam, weil sie die endgültige Niederwerfung nie durchsetzen konnten).²⁰ Die Mongolen schufen so in der Folge der Eroberungen ein transkontinentales politisches, wirtschaftliches und kulturelles Kontinuum, das die Forscher der letzten Dekaden immer häufiger als „mongolisches Eurasien“ bezeichnen.²¹ Dieses Kontinuum von Korea bis zum Schwarzen Meer und Nordsyrien überlebte im Laufe der sog. „Großen Tschingisidischen Krise“ die zweite Hälfte des 14. Jh. nicht. Obgleich die tschingisidische Präsenz in Zentraleurasien und in der nordöstlichen Steppe noch lange sichtbar war, bezeichnete spätestens die Machtübernahme von Temür (reg. 1370–1405) in Samarkand im Jahr 1370 das Ende dieser Phase der euroasiatischen Geschichte.²²

Diese geschichtliche Einführung soll als Grundlage für die folgende Diskussion dienen, in der die Reaktionen der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen Eurasiens auf die tschingisidische Eroberung skizziert werden, gewisse Muster herausgestellt und in das geschichtliche Geschehen eingebettet werden sollen. Dabei wird zu überlegen sein, inwieweit die „Versöhnung“, das Stichwort der Ringvorlesung, in deren Kontext die erste Version dieses Textes vorgestellt

19 Rossabi 1988, S. 77–95; Mote 1999, S. 460–465; beachte auch Kessler 2017 für die Diskussion der mongolischen Invasion seitens der Eliten der Südlichen Song.

20 Zu den mongolischen Invasionen nach Vietnam (den damaligen die Königreichen Annam und Champa) siehe Taylor 2017, S. 123–125, 131–137; zu den zwei erfolglosen Invasionsversuchen nach Japan siehe Rossabi 1994, S. 437–442, 482–484 und Fröhlich 2012 (und beachte auch Fröhlich 2009 für die Perzeption diese Einfälle in der späteren japanischen Geschichte); zu den tschingisidischen Kampagnen in den weiteren Regionen Südostasiens siehe z. B. die Diskussion der tschingisidischen Invasion nach Java in Bade 2013 (und beachte die Buchbesprechung von Ptak 2014 zur Ergänzung). Die mongolische Eroberung Yunnans war von zentraler Bedeutung für die landesroutenbezogenen Invasionen außerhalb der Südlichen Song (mehr dazu z. B. in Armijo-Hussein 1996, insbes. S. 102–216; Herman 2002; ferner Fiaschetti 2017).

21 Siehe oben, Anm. 2.

22 Unter der „Krise“ versteht man die vier mittleren Dekaden des 14. Jh., in deren Verlauf das mongolische Eurasien durch die letzte Phase seiner kontinentweiten Existenz ging. Zwei der Khanate, das Ilkhanat in Westasien und die Yuan-Dynastie (元, 1272–1368), haben die Phase nicht überstanden (das erste brach Mitte der 1330er zusammen und die Yuan-Dynastie Ende der 1360er), die zwei weiteren Khanate – der Tschagatai-Ulus in Zentralasien und die Jochiden in der nördlichen Steppe, im Nordkaucasus und im heutigen West- und Zentralrussland, gingen durch eine schmerzhaft Phase der internen Tumulte und Unruhen, die im Endeffekt neue politische Realitäten und Teilungen mit sich brachten, aus denen sich die Khanate auch nach der Jahrhundertwende nicht erholten bzw. aufgrund derer sie sich komplett neu formieren mussten. Für eine Einführung in die Geschichte dieser Umbruchsphase des mongolischen Eurasien siehe Morgan 2009; Allsen 2015a, S. 159–165.

worden war, überhaupt adäquat erscheint. Sicher lässt sich sagen, dass die enorme Vielfalt der eroberten oder mit den Mongolen in Kontakt getreten Völker bzw. Kulturen und die historisch gesehen relativ lange andauernde Erweiterung der mongolischen Kontrolle über den Kontinent im Laufe des 13. Jh. keine klare Schematisierung zulässt, die nicht mit einer bedauerlichen Reduktion der Vielschichtigkeit und Dynamik der menschlichen Reaktionen einherginge. Nichtsdestotrotz wird man eine gewisse Komplexitätsreduktion in Kauf nehmen müssen, um einen allgemeinen Eindruck der faszinierenden Zeit und des Spektrums menschlicher Handlungsoptionen ansatzweise zu vermitteln. Die primäre Aufmerksamkeit dieser Diskussion widmet sich den Völkern und Gegenden, die sich im Laufe der Eroberungswellen des 13. Jh. langfristig unter der mongolischen Kontrolle befunden haben.

Wenige methodologische Anmerkungen müssen der Hauptdiskussion noch vorangehen, die insbesondere die Frage in den Blick nehmen, wie sich die menschlichen bzw. die gesellschaftlichen Reaktionen aufgrund der uns heute zugänglichen Quellen überhaupt rekonstruieren bzw. schematisieren lassen. Ein Phänomen der Geschichte der nomadischen Völker der Prämoderne ist, dass diese ihre Geschichte mit wenigen Ausnahmen nicht selbst niederschrieben, sondern diese Aufgabe den sesshaften Nachbarkulturen oder den Kulturträgern dieser Herkunft übertrugen.²³ Anders als in den späteren Jahrhunderten, und obwohl die mongolische Sprache ihre Schriftform schon Anfang des 13. Jahrhunderts ausgehend vom Uigurischen fand,²⁴ sind nur wenige Texte bekannt, die von Anfang an in der mongolischen Sprache konzipiert worden waren. Fast alle uns heute zugänglichen Primärquellen wurden von den „außermongolischen“ Kulturen verfasst, z. T. eroberten Gruppen, z. T. aber auch von Kulturen, die zwar nicht von den Mongolen endgültig erobert wurden, aber sich in unmittelbarer Kommunikation oder Interaktion mit diesen befanden (vgl. z. B. die mamlukische und die europäische Seite). Die Frage der Voreingenommenheit der Quellenverfasser bekommt in diesem Zusammenhang im Allgemeinen eine kritische Bedeutung, aber auch die Vielfalt der Quellenarten und der unterschiedlichen Formen und Akzente der Berichtverfassung und Berichterstattung in den unterschiedlichen kulturellen und politischen Milieus (beachte hier z. B. die chinesische Kompilations- und Schreibweise).²⁵ Dies wirft die Frage auf, ob und inwiefern die uns zugänglichen Quellen überhaupt Hinweise über den Verlauf der Geschichte und Annäherungen an menschliche Reaktionen auf die Eroberungen und Herrschaft bieten. Eine weitere für uns wichtige Bemerkung ist die

23 Vgl. Sinor 2005, S. 3.

24 Vgl. Brose 2005, S. 396–398.

25 Zur Problematik der klassischen chinesischen Historiographie siehe z. B. Wilkinson 2017, S. 17–19.

Selektivität der Quellenberichterstattung, d. h., vor allem, „wer spricht“ und „für wen und über wen wird gesprochen“? Die folgende Diskussion leidet also nicht nur unter der Simplifizierung der hier vorliegenden Darstellung, sondern auch unter den eindeutigen Präferenzen der Quellenverfasser unterschiedlicher Art, die einige gesellschaftliche Schichten oder Phänomene gar nicht ansprechen bzw. gezielte Akzente setzen. Letztlich erlaubt erst eine breit ausgreifende Vergleichsperspektive der aus den mehreren Kulturen und in mehreren Sprachen verfassten Quellen, die Komplexität der menschlichen Reaktionen auf die mongolischen Eroberungen und Herrschaft auch nur in den Grundzügen anzunähern.

Angst

Fangen wir mit dem verständlichsten und bekanntesten Reaktionsmuster an – mit der ‚Angst‘. Dass die mongolischen Eroberungen brutal waren, steht außer Zweifel, auch wenn das Ausmaß der Gewalt nicht immer klar nachgewiesen werden kann.²⁶ Tatsächlich wurde der Schrecken von den Mongolen (zumindest am Anfang) gewünscht und gefördert.²⁷ Der Schrecken scheint strategisch eingesetzt worden zu sein, um den weiteren Verlauf der Eroberungen zu erleichtern sowie die möglichen Widerstandstendenzen der lokalen Bevölkerung insgesamt bzw. der lokalen Eliten zu schwächen oder sogar komplett zu verhindern.²⁸ Schon

26 Vgl. hier z. B. den berühmten (und irreführenden) *Topos* der barbarischen Mongolen, die die wertvollen Bücher aus den bagdadischen Sammlungen tausendfach in den Tigris werfen, woraufhin das Wasser schwarz vor Tinte wird. Mehr dazu in Biran 2019: 470–471, insbesondere S. 470, Anm. 24.

27 Für die Diskussion des Zerstörungspotentials der Mongolen siehe Jackson 2013, vgl. Biran 2007, S. 63–65. Fletcher sah es mehr als psychologische Waffe der Mongolen (Ders. 1986, S. 39–43 und vgl. dazu Smith 1993–1994). Timothy May bezeichnet die mongolische Strategie als „Tsunamitaktik“ – Angriffe ‚in Wellen‘, bei denen sich die Truppen immer wieder zurückzogen und neu sammelten (May 2015, insbes. S. 32, 35–36).

28 Dies war nicht immer erfolgreich; in manchen Fällen mussten die Mongolen in einer neuen Vernichtungswelle den Widerstand brechen. Ein gutes Beispiel hierzu ist das Vorgehen von al-Malik al-Kāmil Muḥammad Ghāzī (reg. 1247–1260), ayubidischer Herrscher von Mayyafariqin, der zwar im Jahr 1253 sich schon den mongolischen Herrschern unterwarf, seine Unterwerfung dann jedoch zurücknahm und nach der Eroberung Bagdads rebellierte. Mayyafariqin wurde nach einer längeren Belagerung erobert und al-Malik al-Kāmil in brutalster Weise ermordet, wobei sein eigenes Fleisch aus dem Leib geschnitten wurde und in seinen Mund gesteckt wurde, bis er starb (zur Art des Todes siehe Rashīd al-Dīn 1994–1995, S. 1038; für die breitere Diskussion des Geschehens siehe Amitai-Preiss 1991, S. 354–355; Amitai-Preiss 1995, S. 21, 23). Vgl. dazu den sog. Tarabi-Aufstand in Bukhara im Jahr 1238, der sich vermutlich weniger gegen die Mongolen selbst, als gegen die bucharischen Eliteschichten richtete. In diesem Fall beschränkten sich die Mongolen auf die Hinrichtung der Führerschaft der Rebellion (al-Juwayni/Boyle 1997, S. 109–115, ferner Barthold 1963, S. 545–547 und Paul 2006).

früh ließen die Mongolen den zu erobernden Städten eine radikale Wahl, d. h. die Bevölkerung konnte sich entweder unterwerfen und das Leben retten, oder Widerstand leisten und drastische Folgen in Kauf nehmen.²⁹ Je nach Phase der Eroberungen und den konkreten Anliegen und Kontexten hielten sie sich zu meist auch an ihr Versprechen, die Bevölkerung zu schonen.³⁰ Die Zerstörungen waren kein festes Muster der Eroberungen *insgesamt*, wenn auch die ersten Phasen tatsächlich viel dramatischer ausfielen als die späteren.³¹ Auch wenn chinesische Quellen berichten, dass die Berater Ögödeis vorhatten, die ganze Bevölkerung Nordchinas zu vernichten, um das Gebiet der früheren Jin Dynastie in Weideflächen für die Pferde umzuwandeln, ist diese Aussage schwer bewertbar und ist vermutlich eher ein Mythos als eine historisch verbürgte Tatsache.³² Ähnliches gilt wohl für die berüchtigte Rede Tschinggis Khans in der zentralen Gebetshalle Bukharas im Frühling 1220, von der ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā Malik al-Juwaynī (1226–1283), persischer Bürokrat khurasanischer Herkunft in mongolischen Diensten in Westasien und Autor des berühmten „Tārīkh-i jahān-gushāy“

29 Vgl. dazu die Rede Dānishmand Hājībs, des Gesandten Tschinggis Khans, vor der Bevölkerung Bucharas (al-Juwaynī/Boyle 1997, S. 99). Beachte allerdings, dass v. a. im Laufe der ersten Eroberungswellen die Mongolen oft die hochqualifizierte Bevölkerung der eroberten Festungen separierten, wobei der Rest wiederum oft, v. a. zumindest die männliche, kampftüchtige Bevölkerung, oft Massaker zu befürchten hatte (vgl. dazu Carpini/Risch 1930, S. 179–182, sowie S. 180–181, Anm. 4). Zur allgemeinen Diskussion der Belagerungstechniken der Tschingisiden siehe May 2007, S. 77–81.

30 Vgl. Jackson 2013, insbes. S. 110–111. Ein bekanntes Beispiel der ‚unehrlichen‘ Mongolen, das in der russischen Geschichtsschreibung immer wieder hervorgehoben wird, ist die sog. Schlacht am Kalka-Fluss am 31. Mai 1223. Das befestigte Lager des letzten noch nicht besiegten Rus’ *Knyazes* (d. h. Fürst) Mstislaw Romanowitsch von Kiew (ca. 1156–1223) wurde nur aufgrund des Versprechens des mongolischen Gesandten, das Leben der Belagerten zu schonen („yako ikh ne izbiti i pustiti ikh na iskupe“) und da er bereit war, das Kreuz zu küssen, ohne weitere Belagerung genommen. Die Mongolen hielten ihr Versprechen nicht und töteten die Rus’ Adligen, indem sie diese unter eine hölzerne Abdeckung legten und selbst auf dieser Abdeckung ihr Siegesfest feierten, woraufhin die Adligen unter dem Gewicht der feiernden Mongolen starben (Troyitskaya letopis’, S. 218). Hier sei zu bemerken, dass solche Fälle insgesamt relativ selten vorkamen (und auch in diesem Fall scheint sich der Zorn der Mongolen v. a. gegen die Ermordung der früher an die Rus’ geschickten Gesandten zu richten [vgl. ebd., S. 217]).

31 Betrachtet man das Geschehen aus einer breiten historischen Perspektive, war es für die Mongolen viel wichtiger, künftiges Unruhepotenzial zu verhindern. Eines der zentralen Mittel war die Zerstörung der Stadtmauern, wie z. B. in Samarkand (siehe al-Juwaynī/Boyle 1997, S. 120) oder, z. B. während der westlichen Kampagne Hülegüs (gest. 1265) in der späteren 1250er Jahren (vgl. Rashīd al-Dīn 1994–1995, S. 984 zur Eroberung Quhistans und den Versuchen Hülegüs, den Bagdader Kaliph zur Unterwerfung zu überreden: „Zerstöre Deine Schutzwälle, fülle Deine Schutzgräben ein...“ [Ebd., S. 997–998]).

32 So z. B. die Grabinschrift des berühmten Kitaner Yelü Chucai 耶律楚材 (1189–1243), eines der wichtigsten Berater der früheren mongolischen Herrscher (vgl. Song Zizhen, 1999, 171; de Rachewiltz 1993, 149, 172, der diese These für historisch realistisch hält); mehr über Yelü Chucai in de Rachewiltz 1993, 138–172).

(Geschichte des Welteroberers), berichtete. Tschinggis Khan habe sich darin selbst in Präsenz der städtischen Wirtschafts- und religiösen Eliten als Strafe Gottes bezeichnet und den Eroberungen gezielt eine religiöse Dimension beigegeben.³³ Die Furcht, die die Bevölkerung Bukharas in Angesicht des Geschehens erlebte und die auch schon das aus al-Juwaynī Werk entnommene Mottozitat dieses Aufsatzes schilderte, war alles anderes als mythologisch.³⁴

Trotz der oft schwer zu beantworteten Frage des tatsächlichen Ausmaßes der Zerstörungen, wurde der Schreck nichtsdestotrotz tatsächlich zum Begleiter der tschingisidischen Eroberungskampagnen.³⁵ Vor allem in den zentral- und westeurasiatischen Gebieten, d. h. insbesondere in Zentralasien, dem Kaukasus und später den Rus' Fürstentümern sowie in Ost- und teilweise Zentraleuropa, lieferten die Berichtersteller besonders emotionale Bilder. Den Mongolen wurde Grausamkeit und besondere Brutalität vorgeworfen. Bemerkenswert sind in diesem Kontext die Vergleiche und Metaphern aus dem Naturbereich, wie sie v. a. bei westeurasiatischen zeitgenössische Autoren vorkommen. Sie verglichen die tschingisidischen Heere mit „Heuschrecken“, „Ameisen“, der „Pest“³⁶ oder „sintflutartigen Regenfällen“.³⁷ Tatsächlich werden dadurch die Mongolen entmenschlicht, sie gleichen dämonischen oder tierischen Kräften; jegliche Kooperationsmöglichkeit bzw. differenziertere Betrachtungen der mongolischen Eroberungen schienen damit ausgeschlossen.³⁸ Im Grunde genommen scheint es

33 al-Juwaynī/Boyle, 1997: 104–105. Wie Biran betont, könnte der Bericht selbst anachronistisch sein. Die Gerüchte um die ersten Zerstörungen verbreiteten sich sehr schnell und dienten als Warnung für die entfernter liegenden Gegenden (Biran 2007, S. 57).

34 al-Juwaynī/Boyle, 1997: 104.

35 Der Wiederaufbau und die Blüte mancher Orte, v. a. entlang der euroasiatischen Handelsrouten, ließen sogar viele Zerstörungen in den Hintergrund rücken. Schon Barthold hat diese andere Seite der mongolischen Eroberungen bemerkt (Barthold 1966, S. 189–190, für die Erweiterung dieser These siehe Lewis 1968 und vgl. auch Biran 2007, S. 65, Anm. 1). Folgt man aber Hamdallāh Qazwīnī, so waren die Zerstörungen im Iran doch so schwerwiegend, dass sie einen klaren historischen Umbruch markierten und sich in vieler Hinsicht als irreparabel erwiesen (siehe das einleitende Zitat dieses Beitrags oben, dazu Petrushevskys Analyse der Daten Qazwīnīs in Petrushevsky 1960, 97–99; zur allgemeinen These der Zerstörung siehe Ebd., 29–46).

36 So nannte der dalmatische Chronist Thomas von Split das Kapitel XXXVI seiner *Historia Salonitanorum* „Über die Pest der Tartaren“ (De Peste Tartarorum) (Ders. 2006, S. 252; 1985, S. 236). Auch wenn dies wohl metaphorisch zu verstehen ist, werden die Mongolen mit der schrecklichen Krankheit assoziiert.

37 Vgl. dazu z. B. die typischen Beschreibungen bzw. Erwähnungen der Mongolen bei armenischen Historikern wie Kirakos Gandsakets'i (Ders. 1976, S. 156, §239), oder Thomas von Split (Ders. 1995, S. 242). Siehe auch die Bewertung der franziskanischen *Chronica minor auctore Minorita Erphordensi* („Hostes sevissimi, oppressores crudelissimi omnium nationum, Tartari potentissime expugnaverunt partes orientales...“ [Chronica minor, S. 202]). Zur Wichtigkeit des Erfolgs der Eroberungen selbst im Geschehen siehe Biran 2007, S. 73.

38 Andererseits zeigt der Vergleich der Quellen, dass manche Begriffe nicht unbedingt erniedrigend sein müssen – so kommt z. B. der Vergleich der mongolischen Armeen mit den

so zu sein, dass diese ‚Entmenschlichungsmuster‘ mit ihren religiösen Konnotationen apokalyptische Deutungsmuster aufrufen und damit das Trauma der Eroberung in diese Sinnstrukturen einbetten.³⁹

Allerdings entsteht in den Quellen oft der Eindruck, dass es nicht unbedingt (nur) die Brutalität selbst war, die die zeitgenössischen Beobachter besonders beeindruckt hat, sondern insbesondere die Größe der Armee, sowie die besonderen Kampftechniken (wie z. B. die unterschiedlichen Angriffsstrategien sowie die den Mongolen zur Verfügung stehenden muslimischen und chinesischen Einheiten der Belagerungsspezialisten und Belagerungsmaschinen).⁴⁰ Ebenso sorgte die Geschwindigkeit, mit der sich die mobilen nomadischen Heere bewegen konnten, für Aufmerksamkeit und Unsicherheit der auch vom tatsächlichen Geschehen entfernten Zeitgenossen. Die Mongolen kamen plötzlich und unerwartet.⁴¹ Eine interessante Perspektive auf die westlichen (christlichen und muslimischen) Berichte ergibt sich, wenn man die chinesischen bzw. die nordostasiatischen Berichte liest. Obgleich die tschingisidischen Kampagnen, v. a. in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh., für die Bevölkerungen in Ostasien tatsächlich größtenteils drastische Folgen hatte, war die Existenz der nomadischen Völker um den Bereich der heutigen Mongolei sehr wohl bekannt. Ebenso wusste man von den politischen Zentralisierungsprozessen in der Steppe unter Tschinggis Khan und dessen Zielsetzung, v. a. (Nord-)China zu erobern, zumindest vermutete man das.⁴² Schon früh entwickelten sich Kontakte zwischen dem mongolischen Hof und z. B. den religiösen buddhistischen und daoistischen Eliten in Nord-

„Heuschrecken und Ameisen“ sehr wohl auch in (mehr oder weniger) promongolischen Quellen vor, und dient dort der Betonung der zahlenmäßigen Stärke der tschingisidischen Heere (vgl. z. B. Rashīd al-Dīn 1994–95, S. 1000, nach dessen Überlieferung Hülügü Khan selbst seine eigene Armee in dieser Art und Weise bezeichnete).

39 Vgl. dazu z. B. ‚Nikonovskaya letopis‘, Bd. 10, S. 105 und beachte die schon oben erwähnte Stelle aus dem *Ta'rikh-i jahān gushay* („Schweige! Es ist der Wind der Allmächtigkeit Gottes, der weht, und wir haben keine Kraft, um [dagegen] zu sprechen“, siehe al-Juwayni/Boyle, 1997: 104).

40 Zu den militärischen Stärken und Besonderheiten der nomadischen Völker siehe allgemein Sinor 1981; zur Primärquellenbeschreibung der Angriffs- und Belagerungsstrategien siehe z. B. Carpini/Risch 1930, S. 160–182.

41 Vgl. dazu Jackson 2017, S. 2, der Mobilität und Geschwindigkeit als zwei essenzielle Stärken herausstellt, die besonders zur negativen Wahrnehmung der Mongolen beitrugen, sowie Ebd., S. 17 zur Diskussion der Bewertung der früheren mongolischen Eroberungen bei einem der wichtigsten arabischsprachigen Zeitgenossen des früheren 13. Jhs., ‚Alī ibn Muḥammad Ibn al-Athīr (1160–1233). Zur Diskussion der mongolischen Feldkampftechniken siehe May 2007, S. 71–77.

42 Schon ab den sehr früheren Stadien der chinesischen Geschichte mussten sich die Han-geprägten Kulturen mit den nomadischen Völkern des nordöstlichen Eurasien auseinandersetzen. Sie wurden als Bedrohung erkannt und eine ganze Reihe der Methoden der (erzwungenen) Koexistenz mit diesen entwickelt (z. B., Barfield 1989; Di Cosmo 2002, sowie vgl. Khazanov 1994, S. 206–207, 216–217, 224–225).

china; auch die Gesandten der Südlichen Song erreichten die von den Mongolen in Nordchina eroberten Gegenden schon im Jahr 1221 und später im Laufe der 1230er Jahre.⁴³ Die vorhandenen Sicherheitsmeldungen bzw. die Reiseberichte machen insgesamt einen nüchterneren und auch viel weniger verängstigten Eindruck. Es geht, so der Eindruck, den Berichtenden vielmehr um die Anerkennung und die Abwägung der Gefahr bzw. um die Adaption an die sich verändernde geopolitische Situation.⁴⁴ Betrachten wir dieses Phänomen aus einer globalhistorischen Perspektive, ließe sich dieser Unterschied tatsächlich dadurch erklären, dass für die chinesischen Gebiete die Mongolen zwar die „Fremden“ waren, aber nicht die „Unbekannten“, wohingegen in den westeurasiatischen Gebieten, die schon spätestens ab dem Zerfall der Tang-Dynastie im früheren 9. Jh. die Kontakte mit den osteurasiatischen Gebieten entweder komplett oder weitgehend verloren hatten, das Wissen fehlte. Nicht nur den europäischen Ländern, deren Kenntnisse über die Orte östlich vom Kaspischen Meer größtenteils im mythologischen Bereich anzusiedeln sind, sondern auch den islamischen, sogar den sich in Zentraleurasien befindlichen Ländern fehlte beinahe jegliche Information über die Völker und die aktuellen politischen Entwicklungen in der nordostasiatischen Steppe.⁴⁵ Desto größer war der Schock, desto erschreckender war die Ankunft der Mongolen.

43 So gab es beispielsweise Kontakte der hochrangigen buddhistischen Gelehrten mit den Mongolen. Der berühmte Lehrer Zhongguan (中觀, gest. 1220) und sein Schüler Haiyun (海雲, 1203–1257), der zukünftige Verwalter aller Buddhisten im mongolischen Imperium unter Möngke Qa'an (reg. 1251–1259), trafen im Jahr 1214 mongolische Vertreter (siehe mehr dazu bei Wang 2015, S. 346–347, und siehe ebd., S. 347–348 zu weiteren frühen Kontakten der Mongolen mit dem buddhistischen Establishment). Schon recht früh besuchte auch der daoistische Gelehrte und Heilige Qiu Chuji (丘處機, 1148–1227) den Hof vom Tschinggis Khan, siehe dazu den Bericht Li Zhichang (李志常, 1193–1256) (Ders. 1983, übersetzt als Li Chih-Ch'ang/Waley 1931). Zu den Gesandtenberichten der Südlichen Song siehe v. a. zwei Texte: Zhao Gongs *Mengda beilu* und Peng Dayas und Xu Tings *Heida shilüe* (beide erreichbar in der deutschsprachigen kommentierten Übersetzung in Olbricht/Pink 1980).

44 Vgl. z. B. Li Chih-Ch'ang/Waley 1931, S. 51.

45 Ein exemplarisches Beispiel dazu ist die weitverbreitete Legende vom Priester-König Johannes, einem machtvollen christlichen Herrscher des Ostens, die nach der Nachricht von den mongolischen Siegen über die islamischen Gegenden Zentralasiens mit der neuen Macht in Verbindung gebracht wurde (zur Legende und ihrer Verbreitung siehe Knefelkamp 1988, zur Verbindung zwischen der Legende und den mongolischen Eroberungen siehe z. B. Baum 2003, S. 79, 82–83). Die Beziehungen zwischen China und dem Iran vor den mongolischen Eroberungen diskutiert Allsen 2001, S. 8–14.

Akzeptanz

Angst- und Schreckensgefühle waren in den ersten Phasen der tschingisidischen Eroberungen besonders ausgeprägt. Insgesamt sollte man aber zwei zusätzliche Aspekte betrachten. Erstens wurde die überwiegende Mehrheit der Quellen, auch solche, die wir als „zeitgenössisch“ betrachten können, mit einem gewissen zeitlichen Abstand verfasst, und es ist schwer, die unmittelbar erweckten Reaktionen von den später gezielt in die Texte hinzugefügten Emotionalisierungen bzw. Polarisierungen zu trennen. In manchen Gebieten und konkreten Geschichtsschreibungstraditionen, wie z. B. in den Rus' *letopisi* (Chroniken), die größtenteils zu einem viel späteren Zeitpunkt, oft schon nach Ende des mongolischen Eurasien, verfasst bzw. neu kompiliert und kombiniert wurden, sind die negativen Erinnerungen bzw. Beschreibungen gezielt hervorgehoben worden.⁴⁶ In vielen Fällen wurde auf unterschiedliche, oft religiös geprägte Deutungsmuster zurückgegriffen, um die mongolischen Eroberungen mit der Strafe Gottes bzw. als Erfüllung der alten Prophezeiungen zu erklären. Die Schreckgefühle waren nur ein Teil des Bildes, wobei die eschatologischen Bilder schon früh mit relativ pragmatisch-realistischen Erwartungen und Bewertungen koexistierten.⁴⁷ Trotz der Schreckens- und Trauergefühle und sogar parallel dazu wurden die Mongolen von einem nicht unerheblichen Teil spezifischer Bevölkerungsschichten, die den Mongolen nützlich sein konnten, realistisch und pragmatisch perzipiert. Zu diesen „profitierenden“ Gruppen gehörten v. a. mehrere „professionelle“ und „Eliten“-Cluster, die allerdings nicht nur die hochgebildeten Schichten beinhalteten, sondern fast jede Gruppe mit spezialisierter Ausbildung bzw. Tätigkeit. Zusätzlich zu den Bürokraten und Verwaltern, lokalen politischen Eliten und dem Militär gehörten zu diesen Gruppen auch die Händler unterschiedlicher Art sowie das religiöse Personal, aber – und dies ist auffallend bei den mongolischen Herrschern – auch jegliche Handwerksberufe, v. a. in den lukrativen Branchen, die von den neuen Weltherrschern geschätzt

46 Zur Einführung in die Schreibweise und die Entstehung der russischen *Letopisi* siehe Lurye 1973 sowie Ders. 1976, S. 3–16 für eine Einführung in die Analyse dieser Art der Geschichtsschreibung.

47 Für die europäischen Kontexte siehe z. B. Schmieder 2006, insbes. S. 281–288 und siehe unten, vgl. diese Diskussion mit der islamisch-persischen Perzeption (Lane 2003, S. 15–27). In vielen Fällen wurden allerdings v. a. die explizit negativen Gefühle und Bewertungen des mongolischen Ankommens auch in die Forschungsliteratur übernommen (vgl. dazu Mote 1961, S. 17–18 zur Lage in China, insbes. bemerke S. 18: „[t]he most significant development [in Folge der mongolischen Eroberungen – I.L.] in Chinese government and in Chinese society was brutalization, – i. e. a destruction of the sources of humaneness and refinement, and their replacement by crudeness and force“). Seit den 1980er Jahren wird das Bild stärker differenziert, wie auch im zweiten Teil dieses Aufsatzes dargestellt.

wurden.⁴⁸ Die sog. *Pax mongolica* entstand nicht nur wegen der erfolgreichen Eroberungen (wenn auch diese die Grundlagen für den Aufbau des geopolitischen und ideologischen Kontinuums bildeten), sondern u. a. wegen eines planvollen Maßnahmenkomplexes der Tschingisiden zur Zentralisierung und zum Aufbau des Imperiums.⁴⁹ Zu diesen gehörten z. B. die gezielte Förderung und Steuerung der Migration, wie die Zwangsumsiedlung hochqualifizierter Arbeitskräfte handwerklicher Berufe (u. a. Goldschmiede, Waffenproduzenten, Künstler) sowie der intellektuellen Arbeitskräfte (Übersetzer, Astronomen, Ärzte und Bürokraten); daneben die gezielte Förderung aller religiösen Gemeinschaften und religiösen Machthierarchien (solange diese die mongolische Herrschaft akzeptierten), sowie die Förderung des Wissensaustauschs zwischen den unterschiedlichen Teilen des Kontinents.⁵⁰ Genau in diesen talent- und qualifikationsfördernden Kontexten konnten sich viele Gruppen der eroberten Bevölkerungen zurechtfinden. In einer mittelfristigen Perspektive, nicht zuletzt auch durch den Aufbau der Verwaltung und massive Investitionen in die logistische Vernetzung und die dadurch ermöglichte wirtschaftliche Stabilisierung Eurasiens (u. a. mittels des Post- und Logistiksystems, des sog. *yam*), brachten die mongolischen Herrscher einen Großteil der eroberten Bevölkerungen zu einer gewissen Akzeptanz der neuen Herrschaft.⁵¹ Vermieden werden sollte hier das Wort „Toleranz“, da dieses falsch verstanden werden könnte. Im Fall der Mongolen ging es um eine pragmatische Förderung der Macht und der Wirtschaftsentwicklung, nicht um Ideale der Gleichstellung der Kulturen bzw. Religionen, geschweige denn um Menschenrechte.⁵²

48 Für eine allgemeine Einführung in die Problematik siehe Allsen 1997; May 2018, S. 99–105; vgl. ferner Biran 2004, S. 348–353.

49 Zu den Zentralisierungsprozessen des Imperiums unter Möngke siehe z. B. Allsen 1987. Zum Begriff „*Pax mongolica*“ siehe Kim 2009 sowie Kramarovskiy 2017 zu den kulturell-materiellen Aspekten dieses Phänomens.

50 Siehe v. a. Allsen 2015b (insbes. S. 129–134) und Biran 2015 (insbes. S. 541–550), vgl. Allsen 1997, S. 30–38 zum Fallbeispiel der goldbestickten Stoffe, sog. „*nasij*“ (Pers., die chinesischen Quellen benutzen das Begriff *nashishi* 納失失 / 納石失, vgl. Shea 2018, S. 32, Anm. 51), die eine ganz besondere Rolle in der mongolischen politischen Welt und der Kulturlandschaft spielten; zu einem Fallbeispiel der ‚Astronomieförderung‘ siehe Yang 2019, siehe auch unten.

51 Zum mongolischen Postwesen siehe allgemein Allsen 2010, Shim 2014 (zu den Aufbauprozessen während des Vereinigten Imperiums) sowie Olbricht 1954, VÉR 2019 und Landa 2021, S. 234–242 (zur Rolle des mongolischen Postwesens in China).

52 Zur Behandlung der religiösen Eliten siehe Atwood 2004, der den Begriff ‚Toleranz‘ schon im Titel explizit benutzt; vgl. Jackson 2005b, insbes. S. 277–278, der die realpolitische Dimensionen der mongolischen Religionspolitik hervorhebt. Dazu ist zu beachten, dass zumindest bis zur Intensivierung der Islamisierungsprozesse der mongolischen Eliten der himmlische Gott Tengri im Zentrum jeglichen Religionsverständnisses stand (vgl. dazu Möngke Qa’an’s Aussage bzgl. der Religionen der Welt: „... there is only one God ... [b]ut just as God has given

Besonders interessant ist die Rolle der menschlichen Migrationen innerhalb des mongolischen Eurasien. Betrachten wir die qualitative⁵³ Dimension des Migrationsphänomens, könnte man die Migration selbst als eine Hauptgrundlage für das Entstehen und die Instandhaltung der mongolischen Herrschaft, v. a. für die Aufrechterhaltung von Verwaltung und der Wirtschaft, verstehen. So setzten die Tschingisiden von früh an auf ein gemischtes Verwaltungsmodell: Einerseits wurden die lokalen kooperierenden Eliten in die Verwaltung einbezogen, andererseits wurde die tschingisidische Verwaltung in Eurasien von einer nicht überschaubaren Menge von „Fremden“ gekennzeichnet, die gezielt in die Verwaltung der eroberten Gegenden im Dienste der neuen Herren einbezogen waren.⁵⁴ Eine wichtige Rolle spielten z. B. die Uyguren, deren Sprache tatsächlich v. a. im Laufe der ersten Hälfte des 13. Jh. zur *lingua franca* der Verwaltung wurde, oder auch andere Nomaden, z. B. die Angehörigen der Oyraten, eines wichtigen Stammes aus dem Waldgebiet des Südbaikals, deren wohl bekanntestes Mitglied, Arghun Aqa (gest. 1275), ab Beginn der 1240er Jahre Hauptverwalter des ganzen Iran und Südkaukasus war.⁵⁵ In China wiederum spielten die sog. „Semu ren“ (色目人) eine kritische Rolle in der Verwaltung. Zu dieser Gruppe gehörten sowohl teilweise Nomaden (aber nicht die Mongolen) und Tanguten als auch Christen und v. a. Muslime unterschiedlicher Herkunft, die breitflächig in der zentralen oder regionalen Verwaltung, v. a. bei Steuerfragen oder der Militärkontrolle, eingesetzt wurden.⁵⁶

Von kritischer Wichtigkeit für das Aufrechterhalten des mongolischen Eurasien waren dessen transkontinentale Handelsnetzwerke. Diese dienten nicht zuletzt auch der zunehmenden Akzeptanz der fremden Herrschaft. Im Grunde genommen war Eurasien in der Zeit der mongolischen Herrschaft wie noch nie in der früheren Geschichte handelsmäßig verbunden. Nicht nur die alten nördlichen ‚Seidenstraßen‘ (um am Begriff von Richthofens festzuhalten),⁵⁷ sondern

the hand several fingers, so he has given mankind several paths“ [Rubruck/Jackson 2009, S. 236]). Der ‚Gott‘ hier ist Tengri (vgl. oben und Ders., S. 236, Anm. 2).

53 Die quantitative Bewertung bleibt schwer einzuschätzen, schon deswegen, weil die in den erreichbaren Quellen überlieferten Daten selektiv sind (vgl. z. B. al-Juwayni/Boyle 1997, S. 32; vgl. allerdings Smith 1975, S. 280–281).

54 Mehr dazu in Biran 2004, S. 349–350.

55 Zur Rolle der uighurischen Sprache in der Verwaltung siehe al-Juwayni/Boyle 1997, S. 25 und Brose 2005, S. 397; zur Rolle des Oyratenstamms in der Geschichte des mongolischen Eurasien siehe Landa 2016a, S. 174–192, Landa 2016b; mit Blick auf Arghun Aqa siehe Lane 1999 und Landa 2018a.

56 Mehr zur Bedeutung des traditionell (und höchstwahrscheinlich falsch) oft wortwörtlich als „Menschen mit den farbigen Augen“ zu verstehenden Begriffs in Funada 2004 und Haw 2013–2014, S. 40–44; Brose 2007, S. 2–8. Siehe Haw 2013, 2014, S. 44–50; vgl. Brose 2007, S. 115–136 für detaillierte Diskussionen der Uyguren, einer der wichtigsten Semu-Gruppen unter der Yuan, und ihren Anpassungen innerhalb des Imperiums.

57 Vgl. von Richthofen 1877, insbes. S. 99–109.

auch die transindischen südlichen Meeresrouten wurden reaktiviert bzw. komplett neu strukturiert und erweitert.⁵⁸ Während die ersten Nordostasien mit dem Schwarzmeer und Osteuropa verbanden, reichten letztere von Südostasien und Südchina über den indischen Subkontinent bis zum sassanidischen Yemen, Äthiopien bzw. Cairo und weiter Richtung Maghreb.⁵⁹ Nichts zeigt das Ausmaß dieses Phänomens deutlicher, als der starke Strom des in Südwestchina beförderten Silbers entlang des Kontinents in die englische, italienische und ägyptische Wirtschaft im Laufe des späten 13. bis früheren 14. Jhs. Kuroda bezeichnete die Phase als „erstes Silberjahrhundert“ in Anspielung auf das „zweite Silberjahrhundert“ des späten 16. bis frühen 17. Jh., in dem das im bolivianischen Potosí produzierte Silber weltweit gehandelt wurde.⁶⁰ Aber nicht nur das Silber wanderte entlang Eurasien. Die Mongolen kontrollierten bzw. förderten die regionalen und überregionalen Handelsmärkte und die wichtigste Warenproduktion bzw. den Warenhandel: Korn, Reis und Seide im Osten, Pelze, Sklaven und Salz im Nordwesten und Porzellan, Gewürze, Seide, Baumwolle und wiederum Sklaven im Süden des Kontinents.⁶¹

58 Wichtig ist in diesem Kontext auch die Unterteilung aller Händler im mongolischen Eurasien in zwei Gruppen: Mitglieder der ausgewählten Wirtschafts- und Handelsgruppen bzw. Familien, die zu den sog. *Ortaq*, privilegierten ‚eigenen‘ Händlern der mongolischen Machthaber gehörten, und alle anderen, zum Großteil aus den Gebieten außerhalb des mongolischen Eurasien stammende Gruppen. Die *Ortaq* bezahlten weniger Steuern, hatten oft feste finanzielle Anbindungen an die konkreten mongolischen Machtinhaber und wurden auf den heimischen Märkten bevorzugt. Ethnisch bzw. religiös gesehen gab es zwischen den *Ortaq*-Händlern grundsätzlich keine besondere Präferenzen, obwohl die muslimischen Händlergruppen in den Quellen besonders sichtbar sind, vermutlich weil sie auch quantitativ dominant waren. Zu den *Ortaq* siehe Endikott-West 1989; Favereau 2018, S. 61–64.

59 Favereau 2018, S. 64–66, vgl. auch Favereau 2021, S. 206–209.

60 Kuroda 2009, insbes. S. 245–246, 256–263.

61 Siehe Favereau 2018, S. 61–62. Die Rolle der mongolischen Machthaber in diesem Prozess war überaus wichtig. Zum einem wurde die transkontinentale Mobilität vom florierenden Handel befördert, umgekehrt war sie förderlich für die Stärkung des Handels entlang der Routen. Eines der besten Beispiele dieser Entwicklung ist die massive Migration islamischer Händler und ihrer Familien nach Südchina während der Yuan-Zeit (vgl. Chaffee 2006, S. 412–416 und Mukai 2016). Zweitens war für die Migrationen der Händler und den Handel von kritischer Wichtigkeit, dass die Herrscher die Voraussetzungen dafür gezielt schufen, sowohl ideologisch als auch institutionell. Ideologisch sollte man die positive Einstellung der Tschingisiden zum Handel und wirtschaftlichen Privatinitiativen erwähnen. Diese wurden entsprechend stark unterstützt, wobei eine besondere, von Favereau als „circulation of happiness“ bezeichnete Ideologie eine große Rolle spielte. Unter diesem Begriff versteht die Forscherin ein Konzept, nach dem von den nomadischen Herrschern erwartet wurde, durch Machtentscheidungen und Förderaktivitäten der Vermehrung des Glücks in den kontrollierten Gebieten zu dienen. ‚Glück‘ sollte man hier in erster Linie materiell verstehen (Geld, Besitz jeglicher Art und selbstverständlich ganz praktisch Beute); die Zirkulation des Glücks gestaltet sich dann als Umverteilung des Reichtums. Diese kam oft gezielt von oben, z. B. in Form enorm teurer Geschenke der Khane an Botschafter, Händler, Diener usw., aber auch

Im Laufe der Zeit konnten die Mongolen zunehmend auch in unterschiedlichen eroberten zivilisatorischen Räumen nicht nur wirtschaftlich, sondern auch ideologisch punkten, indem sie sich in diese inkorporierten und eine spezifische Legitimation – je nach Fall – erwarben. Dies verdankte sich der von den Mongolen oben schon erwähnten pragmatisch orientierten Förderung religiöser Strukturen und Gelehrter jeglicher Art (soweit diese keine Gefahr für die neuen Herrscher zu bergen schienen).⁶² So stellten sich die Tschingisiden beispielsweise nicht nur als chinesische Dynastie mit den dazugehörigen Legitimations- und Propagandaparaphernalien nach außen dar, sondern erwarben sich Legitimation auch durch die Vereinigung Chinas nach mehreren Jahrhunderten der politischen Zersplitterung. In den Augen der konfuzianischen Eliten war das ein enorm großes Gut. Die Akzeptanz der Eroberungen und der Etablierung der neuen, auf chinesischen Strukturen und Riten aufbauenden Dynastie 1272 wurde dadurch signifikant gestärkt.⁶³ Für die muslimisch geprägten Kulturen war es erst enorm schwer, die Eroberung durch die ‚Heiden‘, und dann auch die Ermordung des letzten Abbasiden-Kalifen in Bagdad 1258 zu akzeptieren bzw., je nach Fall, unter der mongolischen Herrschaft zu leben. Nichtsdestotrotz wurde noch im Laufe der ersten Eroberungswellen unter Tschinggis Khan klar, dass ein erheblicher Teil der lokalen Eliten in Zentralasien oder im östlichen Iran die Kooperation mit den Mongolen nicht grundsätzlich ablehnte oder sich widersetzte, sondern sich entweder stillschweigend unterwarf oder um Dienste bei den neuen Herrschern bewarb.⁶⁴ Natürlich musste vor allem die letzte Entscheidung erklärt werden. Während manche das Ankommen der Mongolen im Sinne eines unvermeidlichen Schicksalsschlages oder eben Strafe Gottes sahen, argumentierten andere mit dem Versuch, das Positive der vorhandenen Lage hervorzuheben. So, rechtfertigte der schon oben erwähnte ‚Aṭā Malik al-Juwaynī Mitte des 13. Jh. in seinem Geschichtswerk die Eroberungen der Mongolen damit, dass diese die Erweiterung des Islams in Richtung Osten beförderten.⁶⁵ Tatsächlich war es paradoxerweise und trotz der ursprünglichen Spannungen der Islam, der am meisten von den tschingisidischen Eroberungen profitierte – seine Verbreitung

ganz eindeutig als gezielte Förderung des Handels und jeglicher Aktivität, die der Umverteilung und Vermehrung des Materiellen in den *Ulusen* diene (vgl. Favereau 2018, S. 55–58).

62 Zu den Steuerbefreiungen der religiösen Gemeinden siehe Cho 2019.

63 Vgl. die Diskussion in Dardess 2003, S. 117–121, insbes. S. 120. Zum Gründungsedikt der Dynastie siehe YS, Bd. 7, S. 138; eine Übersetzung und Diskussion der quasi-konfuzianischen Rhetorik findet sich in Langlois 1981, S. 3–7.

64 Vgl. das Beispiel der persischstämmigen Eliten (v. a. Verwalter), die eine kritische Rolle beim Aufbau bzw. dem Aufrechterhalten des Ilkhanats spielten (Lane 2015).

65 al-Juwaynī/Boyle 1997, S. 13–14.

bis zur Südküste Chinas und die vorangetriebene Islamisierung der Bevölkerungen Zentralasiens lassen dies erkennen.⁶⁶

Ein anderes Fallbeispiel stellen die christlichen Strukturen und Richtungen dar. Ein Teil davon befand sich in den von den Mongolen eroberten Gebieten, ein signifikanter Teil jedoch außerhalb. Zu den letzteren gehörten vor allem die Überreste des byzantinischen Kaiserreiches um Konstantinopel und das lateinische Europa, zu den ersteren die orthodoxen oder autonomen Kirchen im heutigen europäischen Russland und auf dem Kaukasus, sowie zum erheblichen Teil die Gemeinden der sog. Kirche des Ostens, die man zu dem Zeitpunkt entlang der Seidenstraßen von Irak bis Nordchina fand. Auch hier waren die negativen Gefühle am Anfang vorherrschend.⁶⁷ Aber eben nicht überall und nicht in demselben Maße. Wie schon oben erwähnt, wurden im lateinischen Europa zu Anfang der Eroberungen die alten Legenden über den Christ-König Priester Johannes aus dem Osten wiedererweckt.⁶⁸ Auch wenn sich die alte Legende schnell als Phantom erwies, beharrten die christlichen Mächte in Europa noch lange auf der Idee der Kooperation, wie die rationalen Interessen an den mongolischen Fähigkeiten und Machtstrukturen zeigen, auf die z. B. die Gesandtenmissionen von Papst Innozenz IV. (amtierte 1243–1254) im Jahr 1245 und dem französischen König Ludwig IX. (reg. 1226–1270) im Jahr 1252 hofften.⁶⁹ Im Falle Europas haben wir viele zeitgenössischen Quellen, u. a. die Gesandtenberichte und diplomatische Kommunikation, die auch unterschiedliche Perspektiven zeigen können. Anders ist der Fall der orthodoxen Kirche in den Rus'-Gegenden. Einerseits gibt es heute keine Originalarchive der Dzhutschiden-Khanate, auch Goldene Horde genannt, unter deren Herrschaft sich die Rus'-Fürstentümer befanden. Dazu kommt auch noch eine ganz besondere Handhabungsstrategie

66 Die Verbreitung des Islam ist direkt mit den großen Migrationswellen verbunden, unter denen die Migration bzw. Bewegung der Händler am sichtbarsten war. Das Eurasien am Ende der mongolischen Phase war viel stärker islamisch als vorher. Auch wenn die Zwangsislamisierung seitens einiger mongolischer Herrscher sicherlich eine gewisse Rolle spielte, war zunächst die unterschwellige, aber umfassende Konversion der nomadischen Heere im Laufe der den großen Eroberungswellen folgenden Dekaden der zweiten Hälfte des 13. Jh. prägend (vgl. Landa 2022).

67 Vgl. oben.

68 Vgl. oben. Einer der Gründe hierfür lag in der Präsenz der Christen unter den mongolischen Kriegern Tschingis Khans. Der Stamm der Kerayiten war schon vor einiger Zeit zum syriakischen Glauben konvertiert (die genaue Zeit ist unklar, beachte Hunter 1989–1991) und die Gerüchte, nach der die Zahl der Christen in den mongolischen Heeren groß und ihre Rolle bedeutend wären, weckten Hoffnungen auf Kooperation zur Befreiung des Heiligen Landes (mehr dazu in Bezzola 1974, insbes. S. 81–103).

69 Die Reiseberichte des franziskanischen Paters Johannes de Plano Carpini im Jahr 1245 und Wilhelm von Rubruk in den früheren 1250er gehören bis heute zu den wichtigsten zeitgenössischen Quellen der ersten Hälfte des 13. Jhs. (siehe Carpini/Risch 1930 und Rubruck/Jackson 2009). Zu den Kooperationsplänen der lateinischen Mächte mit den Mongolen vgl. z. B. Boyle 1976; zu den Reaktionen des mamlukischen Sultanats siehe Amitai-Preis 1992.

der Geschichtsquellen, die Charles Halperin als „Ideologie des Schweigens“ („ideology of silence“) bezeichnet hat: Die historische Berichterstattung über die mongolischen Eroberungen konzentrierte sich von Anfang an fast ausschließlich auf die negativen Seiten der Eroberung und der mongolischen Herrschaft. Jegliche Kooperation wird mit seltenen Ausnahmen bestritten bzw. verschwiegen, um die Rus' als das Opfer der gottlosen Mongolen darzustellen.⁷⁰ Auch in diesen Gegenden bildeten sich jedoch schnell feste symbiotische Beziehungen zwischen den Erobernden und den Eroberten, zumindest in den für uns eher sichtbaren Eliten-Schichten. Und auch wenn die Kirche von den mongolischen Eroberungen im Endeffekt profitiert hat, schweigen sich Texte großteils darüber aus.⁷¹ Zu guter Letzt sollte man in diesem Kontext auch den evtl. größten christlichen Profiteur der mongolischen Eroberungen erwähnen, die syriakische Kirche des Ostens, die ihre letzte Blütezeit im mongolischen Eurasien erlebt hat und die dem tschingisidischen Machthaber von Anfang an zu Dienste stand.⁷² Zum Teil geht diese Entwicklung auf die starke Präsenz dieser östlichen diophysitischen Kirche unter den nomadischen Völkern Eurasiens zurück (die Kerayiten wurden schon erwähnt). Da einige wichtige Befehlshaber, aber auch v. a. manche wichtige Frauen der tschingisidischen Familie aus diesem Stamm kamen, wurde die Kirche des Ostens stark gefördert.⁷³ In Westasien schwächte sich ihre Position stark nach der Konversion des Ilkhanats zum Islam um die Jahrhundertewende und v. a. im Verlauf der ersten Hälfte des 14. Jh., wobei die Kirche im Osten, insbesondere im Norden Chinas, mindestens bis zur Zeit des Zerfalls der Yuan in den späten 1360er Jahren eine deutliche Präsenz erhalten konnte.⁷⁴

Insgesamt also sollte man sich von dem erschreckenden (und zum Großteil wahrhaften) Bild der zerstörerischen Mongolen nicht in die Irre leiten lassen – die Akzeptanz der neuen Herrschaft etablierte sich schnell in allen Gesellschaften

70 Vgl. dazu Halperin 2009, insbes. S. 5, 21, 36, sowie S. 65–67 (für die breitere theoretische Perspektive siehe Ders. 1984). Die Analyse Halperins basieren auf Vorarbeiten des großen sowjetischen Forschers der vormodernen Literatur und Geschichtsschreibung der Rus', Dmitry S. Likhachev (1961, 1979, insbes. S. 80–102).

71 Vgl. z. B. die Diskussion Halperins über die Privilegien der Kirche der Rus' unter den Mongolen (Ders. 2009, S. 22, 56, 80–81).

72 Zur Geschichte der Kirche des Ostens unter der Yuan-Dynastie siehe Tang 2011; Takahashi 2018, S. 637–643.

73 Zum Thema der mächtigen tschingisidischen Frauen syriakischen Glaubens siehe z. B. Tang 2006.

74 Zu den westlichen Gebieten siehe Wilmschurst 2000, S. 16–19; zu den östlichen siehe ebd., S. 18–19 sowie Halbertsma 2015, 68–69; Wang 2014. Vgl. die Blüte des Buddhismus unter den Mongolen in Westasien bis zur Konversion des Ilkhanats zum Islam am Ende des 13. Jh. (Prazniak 2014). Zur Konversion des siebten Ilkhans, Ghazan (reg. 1295–1304), zum Islam, siehe Melville 1990. Nicht zu übersehen ist, dass die grundlegenden Prozesse der niederschweligen Islamisierung die nomadischen Schichten des Ilkhanats schon deutlich früher beeinflussten (Melville 1990, S. 171–172, vgl. Landa 2022).

und Kulturen des mongolischen Eurasien, nicht zuletzt wegen der größtenteils pragmatischen und realistischen Forderungen und gewissen (wenn auch begrenzten) Freiräumen für die Eliten- und Spezialistenschichten im Dienste der neuen Machthaber. Ohne die zerstörerische Dimensionen der tschingisidischen Eroberungen kleinzureden, sollte man nichtdestotrotz diese zweite Dimension im Sinne der ausgeglichenen Einschätzung der Beziehungen im Auge behalten. Letztendlich spielten die mongolischen Eroberungen selbst, d. h. die Tatsache des „Zusammenziehens“ Eurasiens in ein politisches Kontinuum, eine große Rolle, v. a. mit Blick auf die Handelsrouten, die eine sichere und relativ schnelle transkontinentale Beförderung der Güter von Ostchina bis zum Schwarzen bzw. Roten Meer garantierte. Eurasien wurde unter den Mongolen zwar nicht kleiner, aber verbundener und bot für die Händler, Intellektuellen und religiösen Eliten und Fachleute auch neue Chancen.

Loyalität und politisches Erbe

Aus den obigen Betrachtungen entsteht der Eindruck, dass sich nach einer Phase der Angst und der panischen Reaktionen die Geister allmählich beruhigten, v. a. im Zuge einer gewissen Anpassung an die neu herrschenden Regime, aber auch, weil die Mongolen selbst eher ruhigere (obgleich nicht unumstrittene und unterschiedlich erfolgreiche) Strategien der Behandlung der eroberten Bevölkerungen entwickelten. Dennoch bleibt die Frage der nachträglichen Bewertung der Eroberungen, v. a. seitens der Eroberten. Gewiss bleibt vieles unter dem Radar des Historikers, nicht zuletzt, weil die Quellen uns ein verzerrtes, lückenhaftes und v. a. retrospektives, oft aus großer zeitlicher Distanz entstandenes Bild bieten. Genau deswegen könnte die Betrachtung der sog. Großen Krise und der nachfolgenden Entwicklungen helfen, die Perzeption der Tschingisiden in der Phase des Umbruchs ein Stück näherzubringen. Nicht alle Khanate gingen in derselben Zeit durch die Krise – als erstes fiel das Ilkhanat, die drei anderen Khanate traf die Krise später, aber auch nicht synchron und mit unterschiedlichen Schwerpunkten.⁷⁵ Parallel mit der Krise entwickelten sich zwei grundlegende Prozesse – zum einem die sog. Kleine Eiszeit, die z. T. von den stark schwankenden Temperaturen und übermäßigen oder auch ausbleibenden Nie-

75 Zur Bruchphase des Ilkhanats siehe z. B. Melville 1999 und Favereau 2021, S. 242–245, sowie Landa 2016b, S. 168–177 für die Fallanalyse des Oyiratenstamms in Westasien unter der spätschingisidischen Herrschaft; zum Kollaps der Yuan-Dynastie siehe Mote 1999, S. 517–561 und siehe unten; zum Bruch des Tschagatai-Khanat siehe Biran 2009, S. 58–60 und Manz 1989, S. 21–40; zur frühen Biographie und politischen Karriere von Temür siehe Manz 1989, S. 41–65; zu den Grundlagen der Umbruchsphase des dzhutschidischen Khanates siehe Spuler 1965, S. 109–136 und Favereau 2021, S. 261–273.

derschlagen gekennzeichnet war, zum anderen forderten Epidemien und Krankheitsausbrüche (nicht zuletzt die Pest) in unterschiedlichen Orten und Kontexten ihre Opfer entlang des Kontinents.⁷⁶ Obwohl sich die Krise nicht mit diesen zwei Phänomenen deterministisch erklären lässt, erschwerten diese den mongolischen Herrschenden die erfolgreiche Behandlung der anderen Probleme, Konflikte und Krisensituationen.⁷⁷ Genau in diesem Kontext ist es interessant zu sehen, was man während der Krise über die Reaktionen der Bevölkerungen und unterschiedlichen Kulturkreise des mongolischen Eurasiens feststellen kann.

Es scheint insgesamt, dass die Widerstände und Kriege der tschingisidischen Khanate während der Krisenphasen sich großteils, mit der – eingeschränkten – Ausnahme v. a. Chinas (siehe unten), nicht gegen die mongolische Herrschaft *per se* richteten, sondern die allgemeine Abschwächung der zentralistischen Machtausübung der jeweiligen tschingisidischen Familie unter spezifischen regionalen Bedingungen spiegelten.⁷⁸ Insgesamt zeugen die Krisenprozesse im mongolischen Eurasien von einer erkennbaren Menge an Loyalisten zum tschingisidischen Regime, sowohl unter den nomadischstämmigen Bevölkerungsgruppen, aber auch unter den Elitenmitgliedern aus den sesshaften Kulturen.⁷⁹ Bedenkt man das mehrere Generationen lange ‚Heranzüchten‘ der Militär-, Verwaltungs- und Religionseliten, scheint dies nicht besonders verwunderlich.⁸⁰ Berücksichtigt man allerdings die anfänglichen anti-mongolischen Ressentiments, zeugt die Präsenz der Loyalisten von einer gewissen Spannung.

76 Eine Einführung in die Geschichte dieser beiden Phänomenen bietet Brooke 2014, S. 370–382 sowie Brook 2017 für China und Favereau 2021, S. 250–257 für die Geschichte des Schwarzen Todes im Dzhutschiden-Ulus; vgl. auch Preiser-Kapeller 2021, S. 283–357 mit einer allgemeinen Einführung dieser Diskussion im Kontext des europäischen Mittelalters.

77 Vgl. z. B. ebd., S. 359–366 mit Blick auf China.

78 Vgl. z. B. Favereau 2021, S. 266 zur Goldene Horde; vgl. die Diskussion über die Etablierung der djalairidischen Macht um Tabriz Mitte des 14. Jhs. (Wing 2016, S. 74–100); zentral sind die tschingisidischen ‚Marionetten‘-Khane bei den Dzhutschiden (vgl. Varvarovsky 1999), im Ilkhanat (vgl. Landa 2016b, S. 168–170) und im Tschagatai-Ulus (vgl. Jackson 1990, S. 400–401; Ders. 2018, S. 98) für die Legitimierung der militärischen, nicht tschingisidischen Nachfolger-Eliten.

79 Eine besondere Rolle spielt in diesem Kontext eine separate Gruppe der sog. *güregen*, also der tschingisidischen Schwiegersöhne und männlichen Mitglieder ihrer Familien, die durch die Heiratspolitik an die Tschingisiden, z. T. (je nach Khanat) über mehrere Generationen, gebunden wurden (siehe Landa 2018b und Ders. 2020) und eine große Rolle während der Krise spielten (vgl. auch die Legitimation der koreanischen Könige als mongolische Schwiegersöhne in der an die Yuan-Dynastie angegliederten Goryeo-Dynastie [高麗, 918–1392] während der sog. Rebellion der Roten Turbane [*hongjin qiyi* 紅巾起義] [Robinson 2009, S. 150]).

80 Beachte in diesem Kontext die Rolle der tschingisidischen Herrschaft für die Entstehung der neuen lokalen (auch chinesischstämmigen) Eliten in China, für deren Selbstidentifikation die mongolische Herrschaft eine tragende Rolle spielte (dazu Iiyama 2016 und Ders. 2017), mehr zur Situation unter der Yuan-Dynastie in Mote 1999, S. 522–524.

Auch in China, wo der Widerstand gegen die Mongolen schon einen nicht übersehbaren anti-mongolischen Grimm erkennen ließ,⁸¹ gehen die Prozesse der Schwächung der Yuan-Herrschaft in den Regionen und entlang der kritischen Handels- und Logistikrouten lange viel weniger auf einen konkreten Widerstand gegen die Dynastie als Ganzes zurück, als auf Versuche der lokalen Machtfiguren, die Kontrolle über die wirtschaftlichen Ströme an sich zu ziehen.⁸² Nur später, und v. a. im Laufe der späteren 1350er bis frühen 1360er Jahre, gelang es Zhu Yuanzhang (朱元璋, reg. 1368–1398), dem zukünftigen ersten Kaiser der Ming-Dynastie (明, 1368–1644), den Krieg gegen die Tschingisiden endgültig mit einer anti-mongolischen Rhetorik direkt zu verbinden und damit seine Dynastie als „Restauration“ der Han-Herrschaft zu legitimieren.⁸³

Dieses Phänomen der Loyalität sollte man unter Berücksichtigung des kurz- und langfristigen politischen Erbes der tschingisidischen Eroberung und Herrschaft betrachten. Tatsächlich wurde die tschingisidische Herrschaft mit der Zeit ein Teil der lokalen und regionalen Geschichten. Die Ablösung der mongolischen Dynastien legitimierte sich strukturell größtenteils nicht durch den Niedergang der Mongolen, sondern anhand von Strategien der Nachfolgerlegitimation. Auch strukturell verlief der oft tumultartige Übergang in vielen Fällen weniger als Abbruch, sondern als Transformation der unter den Mongolen etablierten Verwaltungsstrukturen und Netzwerke. Gerade mit Blick auf China wurde dieser Prozess in der Forschung herausgestellt. Sieht man auf die Persönlichkeiten der nachkommenden Herrscher und Machtinhaber, erkennt man (mit der Ausnahme v. a. Chinas), dass diese entweder eine direkte Verbindung mit der tschingisidischen Herrschaftsphase hatten oder sich nachträglich mit dem tschingisidischen Erbe, v. a. durch die Heirat mit einer tschingisidischen Frau, legitimierten (vgl. das Beispiel von Temür).⁸⁴ *Apropos* China: Obwohl die Ming-Dynastie weder mongolisch war noch Zhu Yuanzhang aus den Reihen der Yuan-Elite kam, spielte die mongolische Phase eine unmittelbare Rolle in der Legitimation der Ming wie auch institutionell. So vollzog sich der dynastische Über-

81 Mote 1999, S. 559. Zur Selbstlegitimierung der unterschiedlichen anti-mongolischen Kräfte während der Krise insgesamt siehe z. B. Chan 2008; vgl. Robinson 2009, S. 147–148 für die Selbstinszenierung der Roten Turbane während ihrer Invasion der koreanischen Halbinsel.

82 Vgl. Mote 1999, S. 533–541.

83 Mote 1999, S. 559–560 und siehe Robinson 2020, S. 141–144. Auch andere Rebellen versuchten es, ‚Restaurationsrhetorik‘ zu nutzen (vgl. Ders., S. 143, Anm. 51).

84 In diesem Sinne könnte man von einer nachträglichen Loyalität zum mongolischen Eurasien sprechen – wenn auch nicht immer zu den noch lebenden Personalien (man beachte, dass Temür erst zwei tschingisidische Khane als Art Marionettenherrscher aufstellte, seine Nachfolger führten dies aber nicht fort) oder zur Idee der Zugehörigkeit zu dieser Phase der euroasiatischen Geschichte. V. a. in den nomadischen Kulturräumen wurde auch nach dem Zerfall des mongolischen Eurasien als Ganzes das sog. „tschingisidische Prinzip“ erhalten, nach dem nur Personen aus der ‚Goldenen Familie‘ das Recht hatten, Herrscher zu stellen (mehr dazu in Miyawaki 1992, insbes. S. 261, Anm. 1).

gang, trotz der „anti-mongolischen“ Rhetorik, zumindest teilweise mehr als Anknüpfung denn als kompletter Bruch.⁸⁵ Obwohl das mongolische Eurasien spätestens Ende des 14. Jhs. zum Ende kam, brachte diese so tumultartig begonnene Phase der euroasiatischen Geschichte zwar signifikante Veränderungen mit sich, war jedoch rückschauend von kritischer Bedeutung für die Selbstidentifikation und Neudefinierung von mehreren sowohl direkt eroberten als auch außenstehenden Bevölkerungsgruppen und Kulturen.⁸⁶ In diesem Sinne konnte man diese Phase nicht mehr aus der eigenen Geschichte streichen. Auch wenn in manchen Erinnerungen und Traditionen die Mongolen barbarisch und zivilisationsfern blieben, betonten andere ihre Nähe und sogar den Status als direkte Nachfolger der einmalig mächtigen Herrscher.⁸⁷

85 Siehe Robinson 2008 und Ders. 2020, S. 129–157. Im allgemeinen Sinne handelt es sich nicht nur um die Legitimation. Auch die von den Mongolen neu ausgewählten bzw. geförderten Machtzentren und Hauptstädte, blieben bzw. bleiben immer noch relevant für die regionale Geopolitik. Tabriz, die Hauptstadt des Ilkhanats, war das Machtzentrum der persischsprachigen Welt bis zum 16. Jh., Beijing, das mongolische Dadu 大都, bleibt bis heute das politische Zentrum Chinas, und Moskau, dessen Aufstieg gegenüber anderen Rus' Fürstentümern schon ab dem frühen 14. Jh. sichtbar wurde, verlor bekanntermaßen erst spät Anfang des 18. Jahrhunderts (und auch dann nur für ca. 2 Jahrhunderte) seinen Hauptstadtstatus (vgl. Fennell 1968, S. 60–110 für die allererste Phase dieser Entwicklung und Langer 2007 zur Rolle des tschingisidischen Steuereinnahmesystems für die Erhöhung der Moskauer Position). So wie die Vernichtung der abbasidischen Kalife die Dominanz Bagdads bis zur Neuzeit unterbrach, erwirkten die Mongolen die Neuetablierung Irans als einer kulturell wie geographisch von den umliegenden Gegenden abgegrenzten Zone (mehr in Fragner 1997, S. 127–129). In China blieb nicht nur die Umsiedlung der Hauptstadt nach Beijing folgenreich. Es waren die Mongolen, die Tibet erstmal als Teil des chinesischen Reiches definierten (vgl. Haw 2014). Auch die nach mehreren Jahrhunderten der Aufteilung erreichte Neuvereinigung Chinas unter einer politischen Macht war letztlich eine der größten Auswirkungen der Tschingisiden auf dem chinesischen Territorium.

86 In diesem Sinne ist z. B. die post-mongolische Ethnogenese der nomadischen Bevölkerungen der euroasiatischen Steppe ein exemplarisches Beispiel einer solchen Wirkung. Vergleichbar mit der Arabisierung der Bevölkerung Großsyriens nach den muslimischen Eroberungen des späten 7. Jh. (vgl. Shboul 1996; Levy-Rubin 2000) war es v. a. die Turkisierung der tschingisidischen zentralasiatischen Khanate, die die Entstehung einiger noch heute existierender neuer Steppenvölker – v. a. der Usbeken, der Kasachen und der Volga-Tataren – mit sich brachte (siehe mehr dazu Golden 2000, insbes. S. 35–38; Lee 2018).

87 Siehe Biran 2007, S. 108–136 zur retrospektiven Perzeption der tschingisidischen Eroberung im islamischen kulturellen Kontext, und vgl. die Diskussion Lees zur Art und Weise, wie die dynastischen Genealogien die turkstämmigen (oder turksprachigen) Eliten des postmongolischen Zentralasiens mit den Tschingisiden legitimatorisch verbanden (Dies. 2016, insbes. S. 113–132).

Diskussion

Am Schluss soll die Frage stehen, wie man das Thema der Ringvorlesung, „Versöhnung“, mit der obigen Analyse in Verbindung setzen könnte. Beachten wir, dass als die Angst und Schrecken verbreitenden Mongolen sich in Windseile entlang des Kontinents bewegten, sich parallel durchaus enge Kooperationsmuster zwischen den Eroberern und den Eroberten entwickelten, die mit der Konsolidierung der tschingisidischen Kontrolle in Eurasien zumindest zum Teil zu gegenseitigen Vorteil weitervertieft wurden und Beispiele symbiotischer Koexistenz boten. Man könnte feststellen, dass sich mit einigen Ausnahmen die Beziehungen zwischen den Tschingisiden und den eroberten Bevölkerungsgruppen großteils pragmatisch entwickelten, wobei das Hauptinteresse der mongolischen Herrscher auf der Förderung des Handels und der Expertise entlang des Kontinents lag. Rückblickend könnte man sagen, dass das Hauptproblem der Mongolen kontinuierliche Streite und Kriege innerhalb der tschingisidischen Familie selbst waren, wobei auch innerhalb des nomadischen Kerns der Machthaber und deren Militär die Legitimität und das Recht der Tschingisiden zu herrschen nicht in Frage gestellt wurden. Es ging v. a. um die Frage ‚wer‘, und nicht ‚ob‘. Wir haben also einerseits gesehen, dass die Perzeption der Tschingisiden von den ursprünglichen Angstvorstellungen (auch wenn das viel mehr die westeurasiatischen Bevölkerungen und Kulturen betraf als die osteurasiatischen) in eine Phase weitverbreiteter Akzeptanz überging, in deren Verlauf die Mongolen durchaus die Legitimität zu herrschen nicht nur wegen ihrer Militärmacht erwarben. Wir haben auch gesehen, dass die Endphase des mongolischen Eurasiens weniger eine dramatische Abbruchs-, sondern eher eine (wenn auch oft sehr blutige) Transformationsphase zu sein scheint, wobei in China sowie in Westasien dies das Ende der direkten tschingisidischen Macht-ausübung nach sich zog.

Auch wenn die christlichen Konnotationen des Begriffs ‚Versöhnung‘ – Verzeihen, Geduld und Toleranz –⁸⁸ nicht wirklich zu den mongolischen Realitäten passen, scheint es, dass die tschingisidische Familie sich im Laufe ihrer Herrschaftsphase so stark in die eroberten Kulturen eingepreßt hat, dass sie aus etwas völlig „Fremden“ zum legitimen Teil des geschichtlich-politischen Horizontes der euroasiatischen Geschichte geworden ist. Es geht hier um beiderseitige Akzeptanz, und diese hat die mongolischen Herrscher durch ihre praktisch orientierte Politik in mehreren Lebens- und Wirtschaftsbereichen durchaus erreicht. Bis zu einem gewissen Punkt war es genau die kritische Anerkennung der mangelnden Verwaltungserfahrung und die große Bereitschaft, das fremde

88 Vgl. dazu Römer 5,8 und 2 Kor 5,19, die zwei grundlegenden Stellen des Neuen Testaments zur Ausarbeitung des Konzepts der Versöhnung im christlichen Glauben.

Wissen und die fremde Expertise zu sammeln und für die eigenen Zwecke nutzen, die den neuen Herrschern der Welt die Wirtschafts- und Machtstabilisierung erleichterten. Nach dem Zerfall des mongolischen Eurasien entwickelten sich unterschiedliche Identitäts- und Geschichtsnarrative in Eurasien, die die mongolischen Eroberungen und deren Herrschaft grundsätzlich als negativ ansahen, und eben die Befreiung von der mongolischen Herrschaft hervorhoben (der russisch-sowjetische Diskurs ist in diesem Sinne beispielhaft).⁸⁹ Die heutige Forschung zeigt allerdings zunehmend, dass man auch nicht nur in einer kurzfristigen, sondern auch in der langfristigen Perspektive die Rolle der mongolischen Herrschaft in der euroasiatischen Geschichte differenzierter und unter Berücksichtigung ihrer konstruktiven Aspekte betrachten sollte.

Insgesamt könnte man die mongolischen Eroberungen und die darauffolgenden Jahrzehnte der tschingisidischen Kontrolle als eine Art Wasserscheide verstehen, im Laufe derer die politischen Realitäten des prä-mongolischen Eurasien relativ plötzlich zum Ende kamen; auch nach der Großen Tschingisidischen Krise wurden sie nicht restituiert. Es handelt sich nicht nur quantitativ um die Menge der herrschenden Häuser bzw. Dynastien, die verschwanden bzw. unterworfen und gezielt beeinflusst wurden – die Eroberungen durchbrachen die alten Grenzen des Kontinents, schnitten die Machtzonen und Einflussgebiete neu zu, schufen aber vor allem neue Machtrealitäten unter dem neuen Hegemon, der tschingisidischen Familie. Die ursprüngliche spannungs- und angstbeladene Wahrnehmung der mongolischen Eroberungen, die für den Großteil der Zeitgenossen sicherlich enorm schmerzhaft war, blieb zwar im geschichtlichen Gedächtnis Eurasiens (und wurde immer wieder v.a. aus politischen Gründen hervorgehoben). Zugleich gewann die praktisch-orientierte Anpassung der eroberten Bevölkerungen an die neue Machtteilung an Gewicht und setzte sich durch (zumindest solange die Tschingisiden die wirtschaftliche und politische Stabilität gewährleisten konnten). Nicht auf Grundlage ethisch-moralischer Richtlinien fand dieser Wandel statt, dennoch bildete er den Ausgangspunkt für gänzlich neue Dynamiken und Vernetzungen im multiethnischen und -religiösen Großreich des mongolischen Eurasien.

89 Vgl. weiter Halperin 1982.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

- Chronica minor auctore minorita Erphordiensi, in: *Monumenta Germaniae Historica* SS 24, Hannover 1879, S. 172–204.
- De Plano Carpini, Johannes: Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245–1247, übers. F. Risch. Leipzig 1930.
- al-Juwaynī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā Malik: Ta’rīkh-i jahān gushay. Leiden und London 1912.
- al-Juwaynī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā Malik: Genghis Khan: The History of the World Conqueror, übers. J.A. Boyle. Seattle 1997.
- Kirakos Gandsakets’i, Istoriya Armenii, übers. L.A. Khanlaryan. Moskau 1976.
- Li Zhichang: *Chang Chun zhenren xi you ji jiao zhu* 長春真人西遊記校注 [Überprüfte und annotierte Ausgabe des Chang Chun zhenren xi you ji], in: Wang Guowei (Hg.): *Wang Guowei yishu*, Bd. 13, Shanghai 1983, n.p.
- Li Chih-Ch’ang [Zhichang]: The Travels of an Alchemist, übers. Arthur Whaley. London 1931.
- Mustawfī Qazwīnī, Ḥamdallāh: The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb, übers. Guy Le Strange. Leiden und London 1919.
- „Nikonovskaya letopis“, in: *Polnoye sobraniye russkikh letopisey*, Bd. 10. Sankt-Petersburg 1885.
- Olbricht, Peter / Pinks, Elisabeth (Hg. und Übers.): Meng-ta pei-lu und Hei-ta shih-lüeh: chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen 1221 und 1237. Nach Vorarbeiten von Erich Haenisch und Yao Ts’ung-wu. Wiesbaden 1980.
- Rashīd al-Dīn, Faḍlallāh: Jāmi’ al-Tawārīkh, herausgegeben von M. Rawshan und M. Mūsawī. Teheran 1373/1994–95.
- Rogierus von Torre Maggiore: ‚Klagelied‘, in: Göckenjan Hansgerd / Sweeney James R. (Hg.), *Der Mongolensturm. Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen 1235–1250*. Graz 1985, S. 127–223.
- Song Zizhen: ‚Zhongshuling Yelü gong shendaobei 中書令耶律公神道碑 [Geisterweg – Grabinschrift des Obersekretärs Herzog Yelü]‘, in Li Xiusheng (Hg.): *Quan Yuan wen* 全元文, Bd. 1, Nanjing 1999, S. 169–179.
- Thomas von Spalato: ‚Geschichte der Bischöfe von Salona und Spalato vom hl. Domnius bis auf Rogerius‘, in Göckenjan Hansgerd / Sweeney James R. (Hg.), *Der Mongolensturm. Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen 1235–1250*, Graz 1985, S. 225–270.
- Thomae Archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum Pontificum, herausgegeben von Olga Perić et al. Budapest 2006.
- „Troitskaya letopis“, in: *Polnoye sobraniye russkikh letopisey*, Bd. 1. Sankt-Petersburg 1846, S. 210–235.
- van Rubruck, William: The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255, herausgegeben und übersetzt von Peter Jackson und David O. Morgan. Indianapolis 2009.
- Yuan shi* 元史 [Offizielle Geschichte der Yuan-Dynastie], komp. von Song Lian. Beijing 1976.

Sekundärquellen

- Allsen, Thomas T.: ‚Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga-Ural Region, 1217–1237‘, in: *AEMAE* 1983/3, S. 5–24.
- Allsen, Thomas T.: *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251–1259*. Berkeley 1987.
- Allsen, Thomas T.: *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*. Cambridge 1997.
- Allsen, Thomas T.: *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge 2001.
- Allsen, Thomas T.: ‚A Note on Mongol Imperial Ideology‘, in: Rybatzki, Volker / Pozzi, Alessandra / Geier, Peter W. / Krüger, John R. (Hg.): *The Early Mongols: Language, Culture and History. Studies in Honor of Igor de Rachewitz on the Occasion of His 80. Birthday*. Bloomington 2009, S. 1–8.
- Allsen, Thomas T.: ‚Buchbesprechung ‚Imperial Posts, West, East and North: A Review Article‘. Adam Silverstein, Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World‘, in: *AEMAE* 2010/17, 2010, S. 237–275.
- Allsen, Thomas T.: ‚Eurasia after the Mongols‘, in: Bentley, J.H. / Subrahmanyam, S. / Wiesner-Hanks, M. E. (Hg.): *The Cambridge World History, Bd. 6: The Construction of a Global World, 1400–1800 CE, Part 1: Foundations*. Cambridge 2015a, S. 159–181.
- Allsen, Thomas T.: ‚Population Movements in Mongol Eurasia‘, in: Amitai, Reuven / Biran, Michal (Hg.): *Nomads as Agents of Cultural Change. The Mongols and Their Eurasian Predecessors*. Honolulu 2015b, S. 119–151.
- Amitai, Reuven: ‚Mongol Raids into Palestine (A.D. 1260 and 1300)‘, in: *JRAS* 1987/2, S. 236–255.
- Amitai, Reuven: ‚Whither the Ilkhanid Army? Ghazan’s First Campaign into Syria (1299–1300)‘, in: Di Cosmo, Nicola (Hg.): *Warfare in Inner Asian History (500–1800)*. Leiden 2002, S. 221–264.
- Amitai-Preiss, Reuven: ‚Evidence for the Early Use of the Title Ilkhan among the Mongols‘, in: *JRAS* 1991/3:1, S. 353–362.
- Amitai-Preiss, Reuven: ‚Ayn Jälüt Revisited‘, in: *Tārīḥ (Philadelphia)* 1992/2, S. 119–150.
- Amitai-Preiss, Reuven: ‚Mamluk Perceptions of the Mongol – Frankish Rapprochement‘, in: *Mediterranean Historical Review* 1992/7, S. 50–65.
- Amitai-Preiss, Reuven: *Mongols and Mamluks: The Mamluk- İlkhānid War 1260–1281*. Cambridge 1995.
- Armijo-Hussein, Jacqueline Misty: *Sayyid ’Ajall Shams al-Din: A Muslim from Central Asia, Serving the Mongols in China, and Bringing ‚Civilization‘ to Yunnan*. Harvard University, unveröffentlichte Doktorarbeit.
- Atwood, Christopher P.: ‚Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Tolerance as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century‘, in: *The International History Review* 2004/26:2, S. 237–256.
- Bade, David W.: *Of Palm Wine, Women, and War: The Mongolian Naval Expedition to Java in the 13th Century*. Singapore 2013.
- Baum, Wilhelm: ‚The Age of the Arabs: 650–1258‘, in: Baum, Wilhelm / Winkler, Dietmar W. (Hg.): *The Church of the East. A Concise History*. London 2003, S. 42–83.

- Barfield, Thomas J.: *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Studies in Social Discontinuity. Cambridge 1989.
- Barthold, Wladimir [Wilhelm] W.: *Turkestan v epochu mongolskogo nashestviya* [Sobraniye sochineniy, Bd. I]. Moskau 1963.
- Barthold Wladimir [Wilhelm] W.: ‚Kultura musulmanstva‘, in: derselbe: *Sobraniye sochineniy*, Bd. VI. Moskau 1966, S. 141–204.
- Bezzola, Gian Andri: *Die Mongolen in abendländischer Sicht [1220–1270]. Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*. Bern 1974.
- Biran, Michal: ‚The Mongol Transformation: From the Steppe to Eurasian Empire‘, in: *Medieval Encounters* 2004/10:1–3, S. 339–361.
- Biran, Michal: *Chinggis Khan*. Oxford 2007.
- Biran, Michal: ‚Central Asia from the Conquest of Chinggis Khan to the Rise of Tamerlane: The Ögodeid and Chaghadaid Realms‘, in: Golden, Peter B. / Di Cosmo, Nicola / Frank, Allan (Hg.): *The Cambridge History of Inner Asia, Bd. 2: The Chinggisid Age*. Cambridge 2009, S. 46–66.
- Biran, Michal: ‚The Mongols and the Inter-Civilizational Exchange‘, in: Kedar, Benjamin Z. / Wiesner-Hanks, Merry (Hg.): *The Cambridge History of the World*, Bd. 5. Cambridge 2015, S. 534–558.
- Biran, Michal: ‚Violence and Non-Violence in the Mongol Conquest of Baghdad‘, in: Gleave, Robert / Kristó-Nagy, István (Hg.): *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism*. Edinburgh 2018, S. 15–31.
- Biran, Michal: ‚Libraries, Books and Transmission of Knowledge in Ilkhanid Baghdad‘, in: *JESHO* 2019/62:2–3, S. 464–502.
- Boyle John A.: ‚The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe‘, in: *CAJ* 1976/20:1–2, S. 25–40.
- Brook, Timothy: ‚Nine Sloughs: Profiling the Climate History of the Yuan and Ming Dynasties, 1260–1644‘, in: *Journal of Chinese History* 2017/1:1, S. 27–58.
- Brooke, John L.: *Climate Change and the Course of Global History: A Rough Journey*. New York 2014.
- Brose, Michael C.: ‚Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China‘, in: *T'oung Pao* 2005/91: 4–5, S. 396–435.
- Brose, Michael C.: *Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire*. Bellingham 2007.
- Chaffee, John: ‚Diasporic Identities in the Historical Development of the Maritime Muslim Communities of Song-Yuan China‘, in: *JESHO* 2006/49: 4, S. 395–420.
- Chan, Hok-Lam: ‚The „Song“ Dynasty Legacy: Symbolism and Legitimation from Han Liner to Zhu Yuanzhang of the Ming Dynasty‘, in: *HJAS* 2008/68: 1, S. 91–133.
- Cho, Wonhee: ‚Negotiated Privilege: Strategic Tax Exemptions Policies for Religious Groups and the Mongol-Yuan Dynasty in 13th-Century China‘, in: *JESHO* 2019/63:1–2, S. 1–37.
- Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge 1990.
- Dardess, John W.: ‚Did Mongols Matter? Territory, Power and Intelligence in China from the Northern Song to the Early Ming‘, in: Smith, Paul J. / von Glahn, Richard (Hg.): *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Cambridge 2003, S. 111–34.
- De Rachewiltz, Igor: ‚Some Remarks on the Ideological Foundations of Chinggis Khan's Empire‘, in: *Papers in Far Eastern History* 1973/7, S. 20–36.

- De Rachewiltz, Igor: ‚Yeh-lü Ch’u-ts’ai, Yeh-lü Chu, Yeh-lü Hsi-liang‘, in: De Rachewiltz, Igor / Chan Hok-kam / Hsiao Ch’i-ch’ing / Peter W. Geier (Hg.): *In the Service of the Khan. Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300)*. Wiesbaden 1993, S. 136–175.
- De Somogyi, Joseph: ‚A Qaṣīda on the Destruction of Baghdād by the Mongols‘, in: *BSOAS* 1933/7:1, S. 41–48.
- Di Cosmo, Nicola: *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge 2002.
- Dunnell, Ruth: ‚The Fall of the Xia Empire: Sino-Steppe Relations in the Late 12th -Early 13th Centuries‘, in: Seaman, Gary / Marks, Daniel (Hg.): *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*. Los Angeles 1991, S. 158–185.
- Dunnell, Ruth: ‚The Hsi Hsia‘, in: Franke, Herbert / Twitchett, Denis C. (Hg.): *The Cambridge History of China, Bd. 6: Alien Regimes and Border States, 907–1368*. Cambridge 1994, S. 154–212.
- Endikott-West, Elizabeth: ‚Merchant Associations in Yüan China: The „Ortoy“‘, in: *Asia Major, Third Series* 1989/2:2, S. 127–154.
- Favereau, Marie: ‚The Mongol Peace and Global Medieval Eurasia‘, in: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 2018/28:4, S. 49–70.
- Favereau, Marie: *The Horde: How the Mongols Changed the World*. Cambridge 2021.
- Fennell, John: *The Emergence of Moscow, 1304–1359*. London 1968.
- Fiaschetti, Francesca: ‚Mongol Imperialism in the Southeast: Uriyangqadai (1201–1272) and Aju (1127–1287)‘, in: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 2017/71:4, S. 1119–1135.
- Fletcher, Josef: ‚The Mongols: Ecological and Social Perspectives‘, in: *HJAS* 1986/46, S. 11–50.
- Fragner, Brent G.: ‚Iran under Ilkhanid Rule in a World History Perspective‘, in: Aigle, Denise (Hg.): *L’Iran face a la domination mongole: études*. Teheran 1997, S. 121–131.
- Franke, Otto: *Geschichte des chinesischen Reiches, Bd. IV: Der konfuzianische Staat II, Krisen und Fremdvölker*. Berlin 1948.
- Fröhlich, Judith: ‚Vom Krieger zu den Kriegerwerten. Die Mongoleneinfälle des 13. Jahrhunderts und deren Umdeutung im 19. Jahrhundert in Japan‘, in: *ZDMG* 2009/159:1, S. 81–104.
- Fröhlich, Judith: ‚Die Mongoleneinfälle in Japan mit einer Übersetzung von Seno Seiichirō: Geschichten zu den ‚Göttlichen Winden‘‘, in: *Asiatische Studien – Études asiatiques* 2012/66:1, S. 57–78.
- Funada Yoshiyuki, ‚Semuren yu yuan dai zhidu, shehui – chongxin tantao menggu, semu, hanren, nanren huafen de weizhi 色目人與元代製度、社會—重新探討蒙古、色目、漢人、南人劃分的位置 [Die Semu-Menschen und das System und die Gesellschaft in der Yuan: Eine Neueinschätzung der Klassifizierung der Mongolen, Semu, Hanren und Nanren]‘, in: *Yuanshi Luncong* 2004/9, S. 162–174.
- Gilli-Elewy, Hend. ‚Al-Awādi al-Ġāmīa: A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258‘, in: *Arabica* 2011/58:5, S. 353–371.
- Golden, Peter B.: ‚„I will give the people unto thee“: The Činggisid Conquests and Their Aftermath in the Turkic World‘, in: *JRAS* 2000/10:1, S. 21–41.

- Halbertsma, Tjalling H.F.: *Early Christian Remains of Inner Mongolia. Discovery, Reconstruction and Appropriation*. Leiden 2015.
- Halperin, Charles J.: ‚Soviet Historiography on Russia and the Mongols‘, in: *Russian Review* 1982/41:3, S. 306–322.
- Halperin, Charles J.: ‚The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier‘, in: *CSSH* 1984/26:3, S. 442–466.
- Halperin, Charles J.: *The Tatar Yoke. The Image of the Mongols in Medieval Russia*. Bloomington 2009.
- Haw, Stephen G.: ‚The Semu Ren 色目人 in the Yuan Empire‘, in: *Ming Qing Yuanjiu* 2013–2014/18:1, S. 39–63.
- Haw, Stephen G.: ‚The Mongol Conquest of Tibet‘, in: *JRAS* 2014/24:1, S. 37–49.
- Herman, John: ‚Mongol Conquest of Dali: the Failed Second Front‘, in: Di Cosmo, Nicola (Hg.): *Warfare in Inner Asian History (500–1800)*. Leiden 2002, S. 295–335.
- Hunter, Erica C.D.: ‚The Conversion of the Kerait to Christianity in AD 1007‘, in: *Zentralasiatische Studien* 1989–1991/22, S. 158–176.
- Iiyama, Tomoyasu: ‚Genealogical Steles in North China during the Jin and Yuan Dynasties‘, in: *IJAS* 2016/13:2, S. 151–196.
- Iiyama, Tomoyasu: ‚Steles and Status: Evidence for the Emergence of a New Elite in Yuan North China‘, in: *Journal of Chinese History* 2017/1:1, S. 3–26.
- Jackson, Peter: ‚Buchbesprechung: „The Rise and Rule of Tamerlane“ by Beatrice Forbes Manz‘, in: *JRAS* 1990/2, S. 399–401.
- Jackson, Peter: ‚From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States, c. 1220–c.1290‘, in: Amitai-Preiss, Reuven / Morgan, David O. (Hg.): *The Mongol Empire and Its Legacy*. Leiden 1999, S. 12–38.
- Jackson, Peter: *The Mongols and the West: 1221–1410*. Harlow 2005a.
- Jackson, Peter: ‚The Mongols and the Faith of the Conquered‘, in: Amitai, Reuven / Biran, Michal (Hg.): *Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*. Leiden 2005b, S. 245–290.
- Jackson, Peter: ‚The Mongol Age in Eastern Inner Asia‘, in: Golden, Peter B. / Di Cosmo, Nicola / Frank, Allan (Hg.): *The Cambridge History of Inner Asia, Bd. 2: The Chinggisid Age*. Cambridge 2009, S. 26–44.
- Jackson, Peter: ‚„It is as if their aim were the extermination of the species“: The Mongol Devastation in Western Asia in the First Half of the Thirteenth Century‘, in: Hillenbrand, Robert / Peacock Andrew C.S. / Abdullaeva, Firuza (Hg.): *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran: Art, Literature and Culture From Early Islam to Qajar Persia*. New York 2013, S. 105–113.
- Jackson, Peter: *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*. New Haven 2017.
- Jackson, Peter: ‚The Mongols of Central Asia and the Qara’unas‘, in: *Iran* 2018/56:1, S. 91–103.
- Kim, Hodong: ‚The Unity of the Mongol Empire and Continental Exchanges over Eurasia‘, in: *Journal of Central Eurasian Studies* 2009/1, S. 15–42.
- Kessler, Adam T.: ‚The Last Days of the Song Dynasty: Evidence of the Flight of Song Officials to Southeast Asia before the Mongol Invasions‘, in: *JRAS* 2018/28:2, S. 315–37.
- Khazanov, Anatoly M.: *Nomads and the Outside World*. Madison 1994.

- Knefelkamp, Ulrich: ‚Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität?‘, in: *Journal of Medieval History* 1988/14: 4, S. 337–355.
- Kramarovskiy Mark G.: ‚Pax Mongolica i problemy globalizatsii kul'tury Evrazii‘, in: *Zolotoordynskaya tsivilizatsiya* 2017/10, S. 19–24.
- Kuroda, Akinobu: ‚The Eurasian Silver Century, 1276–1359: Commensurability and Multiplicity‘, in: *Journal of Global History* 2009/4:2, S. 245–69.
- Evgeny I. Kychanov: *Ocherk istorii tangutskogo gosudarstva*. Moskau 1968.
- Landa, Ishayahu: ‚Imperial Sons-in-law on the Move: Oyirad and Qonggirad Dispersion in Mongol Eurasia‘, in *AEMAE* 2016a/22, S. 161–198.
- Landa, Ishayahu: ‚Oirats in the Ilkhanate and the Mamluk Sultanate in the Thirteenth to the Early Fifteenth Centuries: Two Cases of Assimilation into the Muslim Environment‘, in: *Mamluk Studies Review* 2016b/19, S. 149–191.
- Landa, Ishayahu: ‚New Light on the Mongol Islamisation: The Case of Arghun Aqa‘, in: *JRAS* 2018a/28:1, S. 77–100.
- Landa, Ishayahu: ‚Reconsidering the Chinggisids’ Sons-in-law: Lessons from the United Empire‘, in: *Chronica* 2018b/18, S. 212–225.
- Landa, Ishayahu: ‚Loyal and Martial‘ until the End: The Qonggirad Princes of Lu (鲁王) in the Yuan Political Architecture‘, in: *Monumenta Serica* 2020/68:1, S. 137–167.
- Landa, Ishayahu: ‚The Strategic Communication between the Yuan Imperial Capitals and the Northern Macro-Regions: The Fragile Stability of the Empire‘, in: Bemann, Jan / Dahlmann, Dittmar / Taranczewski, Dittmar (Hg.): *Core, Periphery, Frontier – Spatial Patterns of Power*. Bonn 2021, S. 187–258.
- Landa, Ishayahu: ‚The Islamization of the Mongols‘, in: May, Timothy / Hope, Michael (Hg.): *The Mongol World*. London 2022, S. 642–661.
- Lane, George: ‚Arghun Aqa: Mongol Bureaucrat‘, in: *Iranian Studies* 1999/32:4, S. 459–482.
- Lane, George: *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*. London 2003.
- Lane, George: ‚Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate‘, in: Amitai, Reuven / Biran, Michal (Hg.): *Nomads as Agents of Cultural Change*. Honolulu 2015, S. 182–213.
- Langer, Lawrence N.: ‚Muscovite Taxation and the Problem of Mongol Rule in Rus‘, in: *Russian History* 2007/34:1–4, S. 101–129.
- Langlois, John D. Jr.: ‚Introduction‘, in: derselbe (Hg.), *China under Mongol Rule*. Princeton, 1981, S. 1–22.
- Lee, Joo-Yup: ‚The Historical Meaning of the Term Turk and the Nature of the Turkic Identity of the Chinggisid and Timurid Elites in Post-Mongol Central Asia‘, in: *CAJ* 2016/59:1–2, S. 101–132.
- Lee, Joo-Yup: ‚Some remarks on the Turkicisation of the Mongols in post-Mongol Central Asia and the Qipchaq Steppe‘, in: *AOASH* 2018/71:2, S. 121–144.
- Lewis, Bernard: ‚The Mongols, the Turks and the Muslim Polity‘, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 1968/18, S. 49–68.
- Levy-Rubin, Milka: ‚New Evidence Relating to the Process of Islamization in Palestine in the Early Muslim Period: The Case of Samaria‘, in: *JESHO* 2000/43:3, S. 257–276.
- Likhachev, Dmitry S.: ‚Literaturny etiket drevnei Rusi (k probleme izucheniya)‘, in: *Trudy otдела drevnerusskoy literatury* 1961/17, S. 5–16.
- Likhachev, Dmitry S.: *Poetika drevnerusskoy literatury*, Leningrad 1979.

- Lurye, Yakov S.: ‚K izucheniuyu letopisnogo zhanra‘, in: *Trudy otdela drevnerusskoy literatury* 1973/27, S. 76–93.
- Lurye, Yakov S.: *Obsch'erusskiye letopisi XIV–XV vv.* Leningrad 1976.
- Manz, Beatrice F.: *The Rise and Rule of Tamerlane.* Cambridge 1989.
- Martin, H. Desmond: ‚The Mongol Wars with Hsi Hsia (1205–27)‘, in: *JRAS* 1942/74:3–4, S. 195–228.
- May, Timothy: *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System.* Barnsley 2007.
- May, Timothy: ‚The Mongol Art of War and the Tsunami Strategy‘, in: *Zolotoordynskaya tsivilisatsiya* 2015/8, S. 31–37.
- May, Timothy: *The Mongol Empire.* Edinburgh 2018.
- Melville, Charles: ‚Pädshäh-i Islām: The Conversion of Sultan Mahmud Ghazan Khan‘, in: *Pembroke Papers* 1990/1, S. 159–177.
- Melville, Charles: *The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate, 1327–37: A Decade of Discord in Mongol Iran.* Bloomington 1999.
- Miyawaki, Junko: ‚The Chinggisid Principle in Russia‘, in: *Russian History* 1992/19:1, S. 261–277.
- Morgan, David: ‚The Decline and Fall of the Mongol Empire‘, in: *JRAS* 2009/19:4, S. 427–437.
- Mote, Frederick W.: ‚The Growth of Chinese Despotism: A Critique of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism as Applied to China‘, in: *Oriens Extremus* 1961/8:1, S. 1–41.
- Mote, Frederick W.: *Imperial China: 900–1800.* Cambridge 1999.
- Mukai, Masaki: ‚„Muslim Diaspora“ in Yuan China: A Comparative Analysis of Islamic Tombstones from the Southeast Coast‘, in: *The Asian Review of World Histories* 2016/4:2, S. 231–256.
- Olbricht, Peter: *Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert.* Wiesbaden 1954.
- Pallisen, Nikolaus: ‚Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tschingis-Chans‘, in: *Numen* 1956/4:1, S. 178–229.
- Paul, Jürgen: ‚Bucharā unter mongolischer Herrschaft: Ein Fall von Besatzung?‘, in: Meumann, Markus / Rogge, Jörg (Hg.): *Die besetzte res publica. Zum Verhältnis von ziviler Obrigkeit und militärischer Herrschaft in besetzten Gebieten vom Spätmittelalter bis zum 18. Jahrhundert.* Berlin 2006, S. 51–62.
- Petrushevsky, Ilya P.: *Zemledelie i agrarnye otnosheniya v Irane XIII–XIV vekov.* Moskau 1960.
- Prazniak, Roxann: ‚Ilkhanid Buddhism: Traces of a Passage in Eurasian History‘, in: *CSSH* 2014/56:3, S. 650–80.
- Preiser-Kapeller, Johannes: *Der Lange Sommer und die Kleine Eiszeit: Klima, Pandemien und der Wandel der Alten Welt, 500–1500 n. Chr. Expansion, Interaktion, Akkulturation.* Wien 2021.
- Ptak, Roderich: ‚Buchbesprechung: Of Palm Wine, Women and War: The Mongolian Naval Expedition to Java in the 13th Century. By David Bade. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013; xx + 320 Pages. ISBN 976-981-4517-82-9‘, in: *Journal of Asian History* 2014/48:1, S. 118–121.
- Ratchnevsky, Paul: *Činggis-Khan, Sein Leben und Wirken.* Wiesbaden 1983.

- Richthofen, Ferdinand von: ‚Ueber die centralasiatischen Seidenstrassen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.‘, in: *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Berlin 1877, S. 96–122.
- Robinson, David M.: ‚The Ming Court and the Legacy of the Yuan Mongols‘, in: Ders. (Hg.): *Culture, Courtiers, and Competition: The Ming Court (1368–1644)*. Harvard 2008, S. 365–421.
- Robinson, David M.: *Empire’s Twilight: Northeast Asia Under the Mongols*. Cambridge 2009.
- Robinson, David M.: *In the Shadow of the Mongol Empire. Ming China and Eurasia*. Cambridge 2020.
- Rossabi, Morris: *Khubilai Khan: His Life and Times*. Berkeley 1988.
- Rossabi, Morris: ‚The Reign of Khubilai Khan‘, in: Franke, Herbert / Twitchett, Denis C. (Hg.): *The Cambridge History of China, Bd. 6: Alien Regimes and Border States, 907–1368*. Cambridge 1994, S. 414–489.
- Schimmel, Annemarie: ‚Kalif Und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten‘, in: *Die Welt des Islams* 1942/24, S. 1–128.
- Schmieder, Felicitas: ‚Christians, Jews, Muslims – and Mongols: Fitting a Foreign People into the Western Christian Apocalyptic Scenario‘, in: *Medieval Encounters* 2006/12:2, S. 274–295.
- Shboul, Ahmad: ‚Christians and Muslims in Syria and Upper Mesopotamia in the Early Arab Islamic Period: Cultural Change and Continuity‘, in: Olson, Lynette (Hg.): *Religious Change, Conversion and Culture*. Sydney 1996, S. 74–92.
- Shea, Eiren: ‚Textile as Traveller: The Transmission of Inscribed Robes across Asia in the Twelfth through Fourteenth Centuries‘, in: *Arts Asiatiques* 2018/73, S. 25–40.
- Sinor, Denis: ‚The Inner Asian Warriors‘, in: *JAOS* 1981/101:2, S. 133–144.
- Sinor, Denis: ‚Reflections on the History and Historiography of the Nomad Empires of Central Eurasia‘, in: *AOASH* 2005/58:1, S. 3–14.
- Shim, Hosung: ‚The Postal Roads of the Great Khans in Central Asia under the Mongol Yuan Empire‘, in: *Journal of Song-Yuan Studies* 2014/44, S. 405–469.
- Smith, John Masson Jr.: ‚Mongol Manpower and Persian Population‘, in: *JESHO* 1975/18:3, S. 271–299.
- Smith, John M. Jr.: ‚Demographic Considerations in Mongol Siege Warfare‘, in: *Archivum Ottomanicum* 1993–1994/13, S. 329–334.
- Spuler, Bertold: *Die Goldene Horde: Die Mongolen in Rußland 1223–1502*. Wiesbaden 1965.
- Strakosch-Grassmann, Gustav: *Der Einfall der Mongolen in Mitteleuropa in den Jahren 1241 und 1242*. Innsbruck 1893.
- Wilkinson, Endimond: ‚How Do We Know What We Know About Chinese History?‘, in: Szonyi, Michael (Hg.): *A Companion to Chinese History*. Chichester 2017, S. 11–27.
- Takahashi, Hidemi: ‚Syriac Christianity in China‘, in: King, Daniel (Hg.): *The Syriac World*. London 2018, S. 625–652.
- Tang, Li: ‚Sokatani Beki: The Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court‘, in: Malek, Roman (Hg.): *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. St. Augustin 2006, S. 349–355.
- Tang, Li: *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*. Wiesbaden 2011.

- Taubitz, Felix: ‚Die Mongolenschlacht bei Wahlstatt am 9. April 1241‘, in: *Schlesische Geschichtsblätter* 1931/3, S. 57–68.
- Taylor, Keith Weller: *A History of the Vietnamese*. Cambridge 2013.
- Varvarovskiy Yu. E.: ‚„Mamaeva Orda“ (po dannym pis'mennykh istochnikov i numizmatiki)‘ in: *Stratum plus. Arkheologiya i kul'turnaya antropologiya* 1999/6, S. 276–287.
- Vásáry, István: ‚The Jochid realm: The Western Steppe and Eastern Europe‘, in: Di Cosmo, Nicola / Frank, Allen J. / Golden, Peter B. (Hg.): *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Cambridge 2009, S. 67–85.
- Vér, Márton: *Old Uyghur Documents Concerning the Postal System of the Mongol Empire*. Turnhout 2019.
- Wang, Feifei: ‚Negotiating between Mongol Institutions and „Han Traditions“: Buddhist Administration in Southeastern China under the Yuan‘, in: *Journal of Song-Yuan Studies* 2015/45:1, S. 339–369.
- Wang, Ka: ‚Ming dai jingjiao de daojiao hua – xin faxian yi pian daojiao beiwen de jiedu 明代景教的道教化–新發現一篇道教碑文的解讀 [Syriakisches Christentum der Ming-Zeit und seine Daoisierung – Entzifferung eines jüngst entdeckten daoistischen In-schriftentextes]‘, in: *Xueshujie* 196, S. 194–198.
- Wing, Partick: *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*. Edinburgh 2016.
- Wilmshurst, David: *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*. Leuven 2000.
- Yang, Qiao: ‚Like Stars in the Sky: Networks of Astronomers in Mongol Eurasia‘, in: *JESHO* 2019/62: 2–3, S. 388–427.

Vergeben und Verzeihen. Sozialtheoretische Bestimmungen und gesellschaftsstrukturelle Bedingungen

1. Einführung: Was bedeutet Vergeben und Verzeihen? Schwierigkeit des Vergebens und Verzeihens im soziologischen Denken

Das Thema „Vergeben und Verzeihen“ ist in den Human- und Sozialwissenschaften – in Theologie, Philosophie, Psychologie und Erziehungswissenschaft, aber auch in Politologie und Rechtswissenschaft – Gegenstand zahlreicher Diskussionen.¹ In der Theologie besitzt die Vergebung durch Gott bzw. Jesus eine fundamentale Bedeutung und innerhalb der Philosophie debattiert vor allem die Religionsphilosophie über dieses Thema leidenschaftlich. In der praktischen Philosophie und Politikwissenschaft wurden Vergebung und Verzeihung nach dem Holocaust im Kontext der Vergangenheitsbewältigung diskutiert. Dagegen blieb das Thema in der Soziologie bis vor kurzem recht fremd.² Georg Simmel schrieb einst: „Es liegt im Verzeihen, wenn man es bis in den letzten Grund durchzuführen sucht, etwas rational nicht recht Begreifliches.“³ Etwa 100 Jahre später notierte der französische Philosoph Paul Ricœur: „Vergebung zu gewähren und zu erlangen, ebenso schwierig ist es, sie begrifflich zu fassen.“⁴ Worin aber liegt diese Schwierigkeit?

Man ginge nicht ganz fehl in der Annahme, dass sie in einigen Grundproblemen der Soziologie, nämlich „Was ist das Soziale?“ und „Was ist Handeln?“,

1 Den vorliegenden Beitrag habe ich für das von Mathias Berek et al. herausgegebene *Handbuch sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung* verfasst. Der ursprüngliche Beitrag ist allerdings zu lang für ein Handbuch und auf die Absprache mit dem Handbuchherausgeber habe ich ihn für die Aufnahme um vierzig Prozent gekürzt (Morikawa 2023). Ich bedanke mich ganz herzlich bei den Herausgebern des vorliegenden Sammelbandes – Herr Soeffner, Herr Zabel und Frau Gardei – und dem Springer Verlag. Die ersteren haben mir eine Gelegenheit gegeben, die Urfassung in der originalen Länge hier zu publizieren und der letztere hat mir ohne Beschränkung eine Publikation in einem anderen, vorliegenden Sammelband erlaubt.

2 Morikawa (Hg.) 2018; Fücker 2020. Dazu siehe Dries 2019 [2022], S. 89–90, Fn. 2.

3 Simmel 1992 [1908], S. 377.

4 Ricœur 2004, S. 699.

liegen mag. Damit ist hier gemeint, dass die Blindheit der Soziologie gegenüber Vergebung und Verzeihung womöglich in ihrer Grundannahme über die Sozialität seit der Entstehung der modernen Sozialwissenschaften – nämlich die Reziprozität – gründet. Es ist schwierig für die traditionelle, auf dem Reziprozitätsprinzip basierende Sozialtheorie, das Phänomen der Vergebung und Verzeihung zu verstehen. Das mag auch ein Grund dafür sein, warum dieses Phänomen in der okzidentalen Geistesgeschichte vornehmlich ins mystisch-religiöse Feld verwiesen wurde. – „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“⁵ Nach der Zwei-Welten-Theorie gibt es zum einen die Welt mit Zwecken, Austausch, Rechten, Normen, Gewöhnlichem und kausaler Erkenntnis, zum anderen die Welt mit Glauben, Irrationalität, Außergewöhnlichem, Nicht-Normalisierbarem und akausaler Erkenntnis, nämlich Offenbarung. Dieser Theorie zufolge gehören Vergeben und Verzeihen zu letzterer Welt. Sofern die Gesellschaft nach der Logik der Reziprozität – „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ – funktioniert und von ihren Mitgliedern die strenge Einhaltung von Gesetzen rigoros einfordert, führt eine enttäuschte Erwartung ausschließlich zur Zuspitzung des einmal angebahnten Konflikts durch eine Kettenreaktion von Rache und Gegenrache oder zur totalen Exklusion des Verfehlers aus dem menschlichen Zusammenleben.⁶ Wer die (direkte) Reziprozität – also die Tauschlogik – als grundlegendes rationales Prinzip der Gesellschaft betrachtet und einhalten will, dem scheint eine Vergebung oder Verzeihung nicht nur kognitiv schwer begreiflich, sondern auch praktisch schwer umsetzbar. Gerade mit der Entstehung der Nationalökonomie im 18. Jahrhundert definierten die modernen Sozialwissenschaften den Tausch als Grundkategorie (Adam Smith). Wenn wir die Gesellschaft als generalisierten Austauschprozess betrachten, konstituieren Geben und Nehmen die elementaren Formen der Reziprozität. Jedoch: die ursprüngliche Bedeutung des Verzeihens ist der Verzicht auf den Anspruch bzw. das Recht auf *quid pro quo*⁷, damit widerspricht Verzeihen der – zumindest direkten – Reziprozität. Dennoch ist die Kategorie des Vergebens oder Verzeihens für das menschliche Zusammenleben – und somit für dessen Wissenschaft – unverzichtbar. Denn Menschen können sich im doppelten Sinne des Vermögens und der Modalität anders als nach der Erwartung anderer und den sozialen

5 Matthäus 22:21.

6 Korrektives Handeln im Sinne Erving Goffmans (2009 [1974]) sieht seine Funktion darin, „die Bedeutung zu ändern, die andernfalls einer Handlung zugesprochen werden könnte, mit dem Ziel, das, was als offensiv angesehen werden könnte, in etwas zu verwandeln, das als akzeptierbar angesehen werden kann“ (156). Allerdings beschränkt sich Goffmans Analyse auf Interaktionssequenzen in einer flüchtigen Zeitspanne, etwa auf einen Fußtritt und die darauf folgende Äußerung „Entschuldigung!“. In dem vorliegenden Beitrag geht es hingegen vielmehr um eine Vergebung oder Verzeihung nach einem über eine gewisse Zeit andauernden Konflikt und bei gestörter Beziehung.

7 Vgl. Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2543.

Normen verhalten. Dieses Vermögen und die Modalität beschränken sich m. E. nicht lediglich auf die kognitive Ebene, sondern sollen anthropologisch im Sinne von Helmut Plessners Ex-Zentralität verstanden werden. In den Ausführungen des vorliegenden Beitrags komme ich darauf gelegentlich zurück.

Die englische und die französische Sprache kennen nur ein Wort für Vergeben und Verzeihen (*to forgive, pardonner*). In der deutschen Sprache lassen sich hingegen Verzeihen und Vergeben etymologisch und begrifflich voneinander unterscheiden. Wie die Philosophin Svenja Flaßpöhler dargelegt hat, ist allerdings sowohl eine Trennung als auch eine Verbindung der beiden Begriffe unabdingbar.⁸ Nach dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm lautete die ursprüngliche Bedeutung von *vergeben* „fortgeben“, „hinweggeben“. Sie ist heutzutage obsolet, wurde durch „hingeben, ausgeben, hinweggeben“ abgelöst. Die heute noch übliche übertragene Bedeutung ist „eine Sache aufgeben, d. h. hingehen lassen, was strafend zu verfolgen ich berechtigt bin, daher verzeihen“.¹⁰ Besonders hat sich diese Bedeutung „in der Sprache der Kirche festgesetzt für ‚die Sünden erlassen‘“.¹¹ Diese Wendung fand sich schon im Alt- und Mittelhochdeutschen.

Hingegen lautete die Urbedeutung von *verzeihen* „versagen“, „abschlagen“. Davon abgeleitet wurde das Verb auch im Sinne von „aufgeben“, „verzichten“ verwendet. Schließlich wurde *verzeihen* die Bedeutung von „auf Wiedergutmachung verzichten“, „vergeben“, „entschuldigen“ verliehen. Diese letzte Bedeutung entwickelte sich im 13. Jahrhundert, gelangte aber erst im 16. Jahrhundert zu breiter Entfaltung.¹² In der Rechtssprache meint *Verzeihung* den Verzicht auf Besitz, Recht und Ansprüche.¹³ Im zwischenmenschlichen Bereich dient *Verzeihung* als Synonym für Entschuldigung und Nachsicht. Um Verzeihung bitten heißt um Entschuldigung bitten, und zwar für „unkorrektes Verhalten“, „für ungewöhnliche Äußerungen, Meinungen“. Und wir bitten schließlich um Verzeihung auch für „einen Irrtum, einen begangenen Fehler“, „Schwächen und Andersartigkeit des Mitmenschen“.¹⁴ Im Alltag sagen wir fast reflexartig „Verzeihung“, „Pardon“, „Entschuldigung“ u. dgl., wenn wir z. B. zufällig eine andere Person anstoßen oder ihr auf den Fuß treten.

Während dem Verzeihen also immer ein Verzicht, ein Nichtstun, mithin eine negative Dimension, innewohnt, liegt hingegen das wesentliche Moment des Vergebens in der Gabe. Die Vergebung ist durch eine Dualität zwischen Schen-

8 Vgl. Flaßpöhler 2016, S. 21.

9 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 381.

10 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 382.

11 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 383.

12 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2513.

13 Vgl. Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2543.

14 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2545.

kendem und Beschenktem gekennzeichnet, die sich in „einem extraordinären, feierlichen, man möchte fast sagen göttlichen Akt“¹⁵ vollzieht. Mit dem Verweis darauf hat sich der Terminus der Vergebung im religiösen Kontext etabliert. Denn „der vorgang der entschuldigung erscheint dem ursprünglichen wortsinn nach bei vergeben tiefer gefasst als bei verzeihen, indem ersteres von der vorstellung der schenkung (gabe) einer buszleistung oder schuld ausgeht, letzteres aber nur den verzicht auf die zu beanspruchende busze meint“.¹⁶

Vergeben und Verzeihen differenzieren sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. „bis zum ausgang des 17. jhs. begegnet verzeihen in doppelformeln neben vergeben“.¹⁷ „als im 18. jh. verzeihen mehr in den bereich gesellschaftlicher umgangsformen übergreift [...], bleibt vergeben weiterhin durch den biblischen gebrauch gestützt. in neueren übersetzungen ist z. t. eine inhaltliche differenzierung beider wörter zu erkennen, in der vielleicht noch die alte bindung von verzeihen an die rechtssprachliche sphäre nachwirkt“.¹⁸

Diese sprachhistorische Tatsache, dass die Differenzierung von Vergeben und Verzeihen gerade in der Sattelzeit im Sinne Reinhart Kosellecks einsetzte, d. h. im Übergang von der stratifikatorisch differenzierten zur funktional differenzierten Gesellschaft, bietet uns einen spannenden, hypothetischen Angriffspunkt für unsere untenstehenden differenzierungstheoretischen Überlegungen.¹⁹ Die Differenzierung von Verzeihen und Vergeben auf der semantischen Ebene findet ihr Pendant in der Ausdifferenzierung der Interaktion als reinste Form des Sozialen in der Gesellschaft sowie in der Ausdifferenzierung von Funktionssystemen – einschließlich des Religionssystems – auf der gesellschaftsstrukturellen Ebene. Interessant ist auch: „in vielen fällen wird die zu verzeihende tat inhaltlich nicht näher bestimmt, sondern nur durch allgemeine begriffe oder wendungen angedeutet“.²⁰ Die Grenze zwischen dem Verzeihlichen und Unverzeihlichen hat sich im Übergang zu modernen Gesellschaften verschoben. Darauf werde ich später zurückkommen.

Mit der Ausdifferenzierung des Religionssystems und der Freisetzung des Sozialen verliert dieses jenen Bezug zu der – oft als Transzendenz verstandenen – Sinninstanz, d. h. der Triebkraft von Handlungen, der nur noch in der religiösen Erlösungssemantik des Vergabens enthalten ist. Jedoch ist dieser Bezug auf die Transzendenz in der geistes- und kulturwissenschaftlichen Diskussion des

15 Flaßpöhler 2016, S. 21.

16 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2527.

17 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2528.

18 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2527.

19 Vgl. Koselleck 1972. Bis dato hat die Forschungsliteratur auf diese Differenzierung nur geringen Wert gelegt. Dazu gehören meine eigenen Vorarbeiten (Morikawa 2010; Morikawa [Hg.] 2018).

20 Grimm 1999 [1956]: Bd. 25, Sp. 2530.

ausgehenden 19. Jahrhunderts erst in den Wert- und dann in den Sinnbegriff übergegangen. Im Anschluss an die wertphilosophische und kulturwissenschaftliche Diskussion jener Zeit geht die handlungstheoretische Soziologie von sinnhaftem Handeln aus und soziale Beziehungen (das Soziale) werden als sinnhafte Beziehungen betrachtet. Diese theoretische Tradition setzt das Soziale mit dem Kulturellen gleich.²¹ Die soziale Beziehung ist oft – ob explizit oder implizit – mit einer positiven Konnotation als „soziale Gemeinschaft“ mit einer religiösen Klammer belegt, gerade wegen ihres Wert- bzw. Sinncharakters. Diese ordnungstheoretischen Bias²² führen zum Schluss, Vergebung und Verzeihung lediglich als Werkzeuge zur Reparatur des gestörten Sozialen zu deuten.²³

Mit dieser Engführung des Sozialen durch das sozialintegrative Paradigma in der Vergebungsforschung bleibt das wesentliche Moment der Vergebung oder Verzeihung, nämlich die Negation, außer Betracht. Wenn wir die Engführung des Sozialen mit dem Positiven und dem Gemeinschaftlichen vermeiden und es lediglich formal definieren, können wir Wettkampf, Kampf, Krieg, Schuld und Hass auch als soziale Beziehungen auffassen.²⁴ Hass und Rachsucht sind auch soziale Gefühle, und zwar insofern, als sie auf eine andere Person gerichtet und ohne deren Existenz nicht möglich sind. Vergebung oder Verzeihung lässt sich dann als Auflösung der Last der Vergangenheit und Loslösung vom (destruktiven) Sozialen begreifen. Wenn soziale Beziehungen auf Schuld gründen, wie dies die Gabe-Theorie behauptet, so können wir Rache, Kampf oder Krieg als soziale Beziehung betrachten. Denn Verzeihen als Verzicht auf ein Recht oder einen Anspruch beseitigt den Grund für die bis dahin existierende „negative“ soziale Beziehung und löst diese auf. Die Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner hört mit dem Schuldenerlass auf zu existieren. Auch die Beziehung zwischen Täter und Opfer löst sich nach der Verzeihung auf. Diese unterbricht den negativen, reziproken Prozess von gegenseitiger Verletzung und Zerstörung, die beide durch vergangene Ereignisse bedingt sind.

Im Folgenden diskutiere ich zunächst anthropologische Grundlagen von Vergebung und Verzeihung. Anschließend gehe ich auf die Sozialtheorie zu Vergebung und Verzeihung im sozialintegrativen und im kontingent-konflikttheoretischen Ansatz ein.

21 Vgl. Parsons / Schütz 1977.

22 Dieses Bias wird oft mit anderen, kognitionszentristischen (cartesianischen) und rationalistischen, zusammengeführt.

23 Dies findet sich nicht nur in der Sozialtheorie, sondern auch in der Moralphilosophie. Siehe z. B. Lohmann (2003: 196).

24 Vgl. Simmel 1992 [1908], S. 284ff. Trotz der Aufmerksamkeit für diesen Streit blieb Coser (1956) wegen seiner funktionalistischen Sichtweise im sozialintegrativen Ansatz verfangen, wengleich er von Simmel wesentlich inspiriert wurde.

2. Anthropologische Grundlagen

2.1 Zur Anthropologie von Vergebung und Verzeihung

Reziprozität als Form des Sozialen ist vermutlich so alt wie die Menschheit selbst.²⁵ Wenn jemand einem anderen etwas gibt und dieser ihm etwas zurückgibt, oder sogar wenn jemand einen anderen anspricht und dieser ihm antwortet, kann man diese Sequenz schon als eine Reziprozität (gegenseitige Beziehung) ansehen.²⁶ Dabei ist völlig gleichgültig, mit welchem Motiv – ob egoistisch oder altruistisch – dies stattfindet. Eine Erwidierung geschieht womöglich aus dem einfachen Drang nach Nachahmung heraus.²⁷

Die Gegenseitigkeit als Urform des Sozialen hat Marcel Mauss in seinen ethnologischen Studien als „Gabe“ in den Vordergrund gestellt. Mauss' Gabe-Theorie beschreibt die Gabe-Sequenz anhand dreier Momente bzw. Pflichten: Geben, Annehmen und Erwidern als Form der primären Sozialität (oder der totalen gesellschaftlichen Tatsachen, *faits sociaux totaux*).²⁸ Die Gabe – nicht eine einzelne Gabe-Leistung, also ein Geben, sondern die Gabe-Sequenz als totale gesellschaftliche Tatsache – steht „außerhalb jeder Kalkulation und jeder Reflexivität“.²⁹ Gaben müssen erwidert werden und lösen damit einen endlosen Prozess aus. Die Gabe verbindet Interaktionspartner und ist somit Ausdruck intersubjektiver Anerkennung.³⁰ „So gibt es in der ganzen menschlichen Entwicklung nur *eine* Weisheit, und wir täten gut daran, als Prinzip unseres Lebens das anzunehmen, was schon immer ein Handlungsprinzip war und es immer sein wird: wir sollten aus uns herausgehen, Gaben geben, freiwillig und obligatorisch, denn darin liegt kein Risiko“.³¹ Gerade deswegen spielt das Geben „eine fundamentale Rolle beim Aufbau von Interaktionsordnungen“.³² Daran lässt sich die Theorie der Nachahmung von Gabriel Tarde anschließen.³³ Gesellschaft besteht aus Nachahmung, einer Sequenz bzw. Welle von mimetischen Handlungen. Die Gabe und die Gegengabe sind „mimetische Handlungen“. In der Gabe-Sequenz tun ich und der Andere dasselbe, d. h., die (Gegen-)Gaben sind „Handlungen der

25 Vgl. Mauss 1990 [1968].

26 Stegbauer 2011 [2002], S. 40; vgl. Goffman 2009 [1974].

27 Vgl. Tarde 2017 [2003].

28 Vgl. Mauss 1990 [1968].

29 Caillé 2006, S. 194.

30 Allerdings muss hier berücksichtigt werden, dass in archaischen Gesellschaften die anthropologische Gleichung der Moderne „Einzelner = Individuum = Subjekt“ weder zustande kam noch institutionalisiert ist.

31 Mauss 1990 [1968], S. 165.

32 Adloff/Papilloud 2008, S. 26.

33 Vgl. Tarde 2017 [2003].

Nachahmung“.³⁴ Dieser Theorie zufolge ist es schwieriger, nicht nachzuahmen, weil Nicht-Nachahmen ein asozialer, individueller Akt und deshalb oft bewusster, reflektierter und mutiger ist.³⁵ Die prämierte Form der Sozialität liegt in der Sequenz von mimetischen Handlungen – sei es Gabe oder Gewalt. Verzicht ist hingegen ein aktiver, bewusster und individueller Akt. „Darüber hinaus kann Nicht-Nachahmung aber viel aktiver und damit eine soziale Praktik sein, nämlich als die willentliche Verweigerung der Nachahmung, in welchem Fall sie eine ‚antisoziale Beziehung‘ ist [...]“^{36,37}

Diese Aspekte der Gabe- und Nachahmungstheorie lassen sich auch auf die Gewalt anwenden. Nach der Logik der Reziprozität „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ folgt aus Gewalt, Unrecht, Schädigung, Kränkung u. Ä. eine Gegengewalt, nämlich Rache. Die Rache war und ist in einer segmentär differenzierten, oft als „archaisch“ bezeichneten Gesellschaft ein ethisches Prinzip, wie wir noch sehen werden.³⁸ Gewalt und Gegengewalt sind nach diesem Denkmuster identisch. „Richtet sich die Gegengewalt gegen den Gewalttätigen selbst, dann nimmt sie gerade dadurch an dessen Gewalt teil und unterscheidet sich nicht mehr von ihr. Sie ist dann bereits Gewalt, die den Sinn für das Maß zu verlieren beginnt, weil sie sich nämlich gerade auf das stürzt, was eigentlich Gegenstand der Präventivmaßnahmen ist“.³⁹

Täter und Opfer entstehen erst durch die Unterbrechung dieser Sequenz von Gewalt und Gegengewalt. Wer die Gewalt nicht zurückgibt oder zurückgeben kann, wird zum Opfer. Dieses wird in archaischen Gesellschaften oft stigmatisiert und verachtet. Denn das Opfer erweist sich als unfähig, gesellschaftlichen Verpflichtungen nachzukommen, schließt sich dadurch aus der primären Sozialität aus und exkludiert sich aus der Gesellschaft. Womöglich verleiht dieser Exklusionscharakter in späteren Zeiten der Opfer-Figur Heiligkeit, weil es auf der semantischen Ebene üblich ist, dass der Exkludierte von Außeralltäglichem und Ungewöhnlichem überlagert wird,⁴⁰ und kann als erster Schritt zur Sakralität der Person in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft verstanden

34 Eßbach 1999, S. 16.

35 Daran schließt sich die neuere Suspensionstheorie an, der zufolge die Aufhebung der Akt-Reaktions-Sequenz im Allgemeinen als Suspension bezeichnet wird (Seyfert 2019: 180). Die Akt-Reaktions-Sequenz umfasst sowohl die Gabe-Gegengabe-Sequenz als auch die Gewalt-Gegengewalt-Sequenz.

36 Seyfert 2019, S. 160.

37 „Der Mensch ist also das Lebewesen, das sich zu seinem Leben [...] *prinzipiell* asketisch – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend [...] – verhalten kann! Mit dem Tiere verglichen, [...] ist der Mensch der ‚Neinsagenkönner‘, der ‚Asket des Lebens‘, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit“ (Scheler 2018 [1928]: 71 [65]).

38 Vgl. Mitteis/Lieberich 1969 [1949], S. 24f.; Nguyen 2018.

39 Girard 2006, S. 43, herv. v. T.M.

40 Die Figur Jesus Christus im Christentum ist ein typisches Beispiel dafür in der Religionssemantik.

werden, in der die individuelle Personalität außerhalb des gesellschaftlichen Austauschprozesses verortet ist.⁴¹ Die Unterscheidung von Eingeschlossenem und Ausgeschlossenem wird oft mit der Differenz zwischen Profanem und Heiligem gekoppelt.

2.2 Theorie des Sprech- und des sozialen Akts des Verzeihens

Wie das Deutsche Wörterbuch der Gebrüder Grimm zeigt, ist etymologisch im Wort *verzeihen* „zeigen“ enthalten.⁴² Damit ist das Zeigen auf ein anderes Subjekt gemeint. Der Mensch ist der jüngeren Tier-Mensch-Vergleichsforschung zufolge das zeigende Lebewesen, „das mit dem Zeigefinger auf Sachverhalte zeigt und sich Sachverhalte von einem Artgenossen zeigen lässt“.⁴³ „Das menschliche Monopol des Zeigenkönnens ermöglicht also auch das Aufeinanderzeigen, das Zeigen auf den Anderen. Dieses auf ihn zeigen kann sich im Konfliktfall, im Fall eines vom ersten Subjekt erfahrenen Unrechts, einer Kränkung, einer Schädigung durch ein anderes Subjekt, zu einem ‚Anzeigen‘ verwandeln, zu einem ‚Bezichtigen‘ (einem weiteren Wort für Zeigen), zu einem Beschuldigen“.⁴⁴

Joachim Fischer analysierte neulich anhand der Sprechakttheorie der Oxford-Schule und Adolf Reinachs Sozialer-Akt-Theorie die innere Struktur des Aktes des Verzeihens.⁴⁵ Bekanntlich entdeckte J. L. Austin jenen performativen Gebrauch der Sprache, der zur Konstatierung von Tatsachen dient und entsprechend dem im propositionalen Teil genannten Inhalt die uns umgebende Wirklichkeit verändert oder sogar eine neue Wirklichkeit herstellt, und zugleich wird auf eine rätselhafte Position der ersten Person im Vollzug eines solchen Aktes hingewiesen. Seither sucht die Oxford-Schule diese Kraft in der Sprache und nennt sie „illokutionäre Kraft“.⁴⁶ Der Münchener Phänomenologe Adolf Reinach präsentierte, früher als die Oxford-Schule, in einer Untersuchung der apriorischen Grundlage des bürgerlichen Rechts den Begriff „soziale Akte“.⁴⁷ Bestimmte Akte eines Subjekts haben, wenn gelungen, eine Kraft in sich, die soziale Wirklichkeit zwischen Ego (Absender) und Alter Ego (Adressat) zu verändern und eine neue Wirklichkeit zu schaffen. Schumann zufolge lässt sich die Sozialer-Akt-Theorie als Einbettungstheorie der Sprechakttheorie der Oxford-

41 Vgl. Joas 2011.

42 Vgl. Sp. 2512–2513.

43 Fischer 2018, S. 44.

44 Fischer 2018, S. 45.

45 Fischer 2018.

46 Austin 1962.

47 Reinach 1953 [1913]; Spiegelberg 1982.

Schule ansehen.⁴⁸ Soziale Akte müssen irgendwie zum Ausdruck kommen und in Erscheinung treten, jedoch nicht unbedingt in Worten. Sie können auch in Mimik, Gesten oder mit anderen Symbolen ausgedrückt werden.

Reinach nahm – ausführlicher als Austin – ansatzweise eine Klassifikation verschiedener Akte vor: „Aus der unendlichen Sphäre möglicher Erlebnisse heben wir eine bestimmte Art heraus: die Erlebnisse, die nicht nur dem Ich angehören, sondern in denen sich das Ich als tätig erweist. [...] Wir wollen jene Erlebnisse als spontane Akte bezeichnen; die Spontaneität soll dabei das innere Tun des Subjektes bezeichnen. [...] Spontane Akte aber weisen neben ihrer Intentionalität noch ihre Spontaneität auf, dies eben, daß in ihnen das Ich sich als der phänomenale Urheber des Aktes erweist.“⁴⁹ Für bestimmte Aktgruppen ist ein „fremdes Bezugssubjekt wesentlich; wir nennen sie fremdpersonale Erlebnisse“.⁵⁰ Gegenüber jenen Akten, die ohne fremde Personalität möglich sind, wie Selbstachtung, Selbstliebe, Selbsthass, fordert der Befehl immer ein anderes Subjekt. „[G]enuin ‚soziale Akte‘ sind solche, wenn ‚Vernehmungsbedürftigkeit‘ durch das andere Subjekt gefordert ist, damit der Akt als Akt funktioniert bzw. gelingt“.⁵¹

Verzeihen verlangt als sozialer Akt Fremdpersonalität und Vernehmbarkeit durch ein anderes Subjekt. Es beinhaltet dann Kundgabenotwendigkeit: Der Akt muss irgendwie „in Mienen, Gesten, in Worten“⁵² vom tätigen Subjekt zum Ausdruck gebracht werden. Darüber hinaus gehört Verzeihen unter den sozialen Akten zu jener Aktgruppe, in welcher der Sprecher die Bedingung der Aufrichtigkeit des psychischen Zustandes durch Worte, den Tonfall, die Mimik und Körperhaltung zum Ausdruck bringt.⁵³

Darüber hinaus setzt der Akt des Verzeihens eine mitlaufende Operation voraus und weist implizit darauf hin. Konstitutiv ist daher für Verzeihen „eine Negation des mit dem Zeigen und Anzeigen und Bezichtigen verbundenen Anspruches auf Wiedergutmachen“.⁵⁴ „Entscheidend aber für die Sozialontologie des Verzeihens scheint zu sein, dass der Akt des Verzeihens sich immer als freie, unbedingte Negation von mitlaufenden Alternativen vollzieht, als bestimmte Negation von anderen möglichen sozialen Akten angesichts einer zugefügten Verletzung, Kränkung, Schädigung, eines Unrechts: Grundsätzlich bieten sich als Re-Aktion, als Re-Akt auf den sozialen Akt der Schädigung eines Opfer-Subjekts durch ein anderes Täter-Subjekt, also auf die Aktion, die den Konflikt auslöst,

48 Schumann 1988.

49 Reinach 1953 [1913], S. 37–38.

50 Reinach 1953 [1913], S. 39.

51 Fischer 2018, S. 49.

52 Reinach 1913, S. 24.

53 Vgl. Fischer 2018, S. 51.

54 Fischer 2018, S. 45.

nämlich immer die reaktiven Akte der Rache einerseits, der Bestrafung andererseits an. Beides sind mögliche soziale Akte der Konfliktbewältigung im Fall der Verletzung“.⁵⁵

Mit der Fortführung der Diskussion Reinachs kennzeichnet Fischer Verzeihen als sozialen Akt folgendermaßen:

„[D]er Akt des Verzeihens teilt augenscheinlich mit der Akt-Gruppe um die ‚Entschuldigung‘ und dem ‚Danken‘ die Bedingung, die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Preisgabe von Ansprüchen gegenüber dem Anderen adäquat zum Ausdruck zu bringen, und wiederum mit der Akt-Gruppe um das Versprechen den Verpflichtungscharakter, nämlich im Akt des Verzeihens sich auf eine künftige Unterlassung, nämlich die des Anzeigens und Anklagens, des mit dem Finger auf den Anderen zeigen, zu unterlassen“.⁵⁶

3. Sozialtheorie der Vergebung und Verzeihung

Der Akt der Vergebung oder Verzeihung verweist auf eine mitlaufende Operation und deren Negation und erhält somit den reflexiven Charakter. Die moralphilosophische und entwicklungspsychologische Vergabungs- und Verzeihungsforschung sieht deshalb oft in Vergebung und Verzeihung eine höhere Stufe der Entwicklung des kognitiven und moralischen Bewusstseins. Vergeben oder Verzeihen setzt das Anders-reagieren-Können, somit die Willensfreiheit, voraus.⁵⁷

Erving Goffman begreift in seiner Analyse von Interaktion im öffentlichen Raum Verzeihen als korrekatives Handeln.⁵⁸ Es folgt wie alle anderen Interaktionen einer bestimmten Ordnung, die Erving Goffman als „Ritual“ bezeichnet.⁵⁹ Er bezieht sich dabei auf diejenigen Tätigkeiten, welche die Funktion haben, als Reaktion leichte, oft unabsichtliche Regelverstöße und Normverletzungen zu neutralisieren, zu verharmlosen, dann zu bagatellisieren und schließlich den für „natürlich“ gehaltenen Lauf der Dinge in sozialen Beziehungen wiederherzustellen. Goffmans Analyse beschränkt sich ausschließlich auf Interaktion im Augenblick, in einer sehr flüchtigen Zeitspanne. Seine Fallanalysen widmen sich ausschließlich dem Austausch von Wörtern, Mimik und Gesten. Jedoch kommen bei Vergebung oder Verzeihung auch solche Handlungen in Frage, die gestörte

55 Fischer 2018, S. 52–53.

56 Fischer 2018, S. 52.

57 z. B. vgl. Lohmann 2003, S. 195.

58 Vgl. Goffman 2009 [1974].

59 Hier ist zu beachten, dass es bei Goffman um reine symmetrische Interaktion zwischen Ego und Alter Ego – ohne Bezug auf eine bestimmte soziale Rolle und die Vergangenheit – geht. Sie beobachten sich selbst nur als Missetäter und Opfer. Denn seine Analyse beruht auf Beobachtungen der damaligen US-amerikanischen weißen Mittelschicht.

Beziehungen bzw. Konflikte, die schon eine gewisse Zeit andauern, beizulegen beabsichtigen. Bezug nehmend auf Goffman nimmt Dimbath anhand einer Filmanalyse die Rekonstruktion einer typischen Sequenz von Vergeben oder Verzeihen (mit/ohne Versöhnung) vor.⁶⁰ Darin sind folgende Elemente enthalten: 1) ein(e) um Verzeihen Ersuchende(r), 2) jemand (oder etwas), dem verziehen wird, 3) Verstehen der Intention des Täters,⁶¹ 4) gewisser zeitlicher Abstand zwischen Konflikt und Versöhnung, 5) Eingeständnis der Schuld und Bedauern, 6) Ernsthaftigkeit, 7) demutsvoller Blick, der Blickkontakt vermeidet, 8) erlösendes Lächeln als Anerkennung, 9) Dank. Das Ersuchen nach und das Gewähren von Vergeben oder Verzeihen ist ohne körperliche Ausdrücke wie Mimik oder Gesten (leibliche Kundgabe im Sinne von Goffman) undenkbar. Erstarrte Gesichtszüge drücken die Ernsthaftigkeit aus. Ein tiefer Blick und die Vermeidung des Blickkontakts stehen für Demut und Scham. Ein Lächeln wird eingesetzt sowohl als Dank als auch als Anerkennung, Bestätigung, Befreiung.⁶²

Sonja Fückers an der phänomenologischen Wissenssoziologie orientierte Arbeiten gehen von diesem Denkraum aus und begreifen Vergebung und Verzeihung als interpersonalen Prozess zwischen zwei Gleichrangigen, genauer als Wiederherstellung eines in einer Krisensituation gestörten bzw. zerrissenen „sozialen Bandes“ zwischen ihnen. Dabei wird ein ungestörtes soziales Band als reine Form der Sozialität zwischen gleichrangigem und gleichartigem Ego und Alter Ego vorausgesetzt. In diesem Ansatz wird Vergeben oder Verzeihen als Aushandlungs- bzw. Austauschprozess interpretiert, ein durchaus rationaler oder zumindest rational verständlicher Prozess. Diesem rationalistischen, sozialintegrativen Ansatz steht ein anderer entgegen, den ich gern als konflikt- und kontingenztheoretischen bzw. postpoietischen Ansatz bezeichne.⁶³

Der sozialintegrative Ansatz versteht Vergeben und Verzeihen als eine „intentionale Entscheidung“⁶⁴ und eine Art „kooperativen Handelns“.⁶⁵ Er rationalisiert Vergeben und Verzeihen und schätzt jenes Moment gering, das mit der Spontaneität im religiösen und philosophischen Diskurs unterstrichen ist und wie ein Wunder charakterisiert wird. Dagegen betont der sich gerade neu herausbildende konflikt- und kontingenztheoretische Ansatz (postpoietisches Para-

60 Dimbath 2018.

61 Vgl. Goffman 2009 [1974].

62 Unter den Klassikern der Soziologie ist es Helmut Plessner (1970 [1953]), der einen berühmten Aufsatz über das Lächeln zulieferte. Während Lachen und Weinen vor allem einen „Bruch zwischen Leib und Person im Verlust ihrer Selbstbeherrschung“ bedeuten, ist ein Lächeln vieldeutiger und wird in verschiedenen Kontexten eingesetzt. Plessner zufolge liegt dies in der „Distanziertheit“ des Lächelns begründet, wodurch es „Bedeutung als Mittel und Ausdruck der Kommunikation“ gewinnt (181).

63 Siehe meine Rezension zu Fückers: Morikawa 2019 [2022].

64 Fückers 2020, S. 11.

65 Fückers 2020, S. 14.

digma), dass ein Handeln ein Ereignis ist und dass nicht nur Vergeben oder Verzeihen ein Musterbeispiel für dieses Verständnis des menschlichen Handelns in der aristotelischen Tradition ist, sondern auch Vermögen zum Vergeben oder Verzeihen eine notwendige anthropologische Voraussetzung fürs Handeln-Können. Dieser Ansatz sieht darin seinen Vorteil, dass er der in der theologischen und philosophischen Semantik gepflegten und überlieferten Auffassung von Vergeben und Verzeihen gerechter werden kann, der zufolge der Akt des Vergehens und Verzeihens wie ein Wunder dargestellt wird, das einen verschlossenen, dunklen Horizont erhellt und eine neue Perspektive schafft. Diese Ansicht vertritt vor allem Hannah Arendt in ihrer philosophischen Anthropologie, deren Erbe Christian Dries neulich für die Sozialtheorie fruchtbar zu machen versuchte.⁶⁶

Arendts Begriff von Handeln weicht vom soziologischen Begriff ab. Seit Max Weber ist es in der Soziologie üblich, mit Handeln jene Tätigkeiten zu bezeichnen, die einen Zweck verfolgen bzw. ein Ziel mit oder ohne Rücksicht auf Werte und Normen zu realisieren versuchen. Zur Zweckverfolgung werden Mittel ausgewählt, die der Akteur bewusst oder unbewusst verwendet. Da die Realisierung von Zielen und Normen im linear verstandenen Zeitstrom – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – stattfindet, artikuliert sich ein Handeln nach dem Schema Entwurf – Vollzug – Fertigstellung. Diese Art von menschlichen Tätigkeiten wird allerdings in der philosophischen Tradition als „poiesis“ bezeichnet und Arendt weist ihnen die Kategorie von Herstellen zu, nicht von Handeln.⁶⁷ Letzterem behält sie gemäß der aristotelischen Tradition jene Tätigkeiten vor, „die keinen Zweck verfolgen (ateleis) und kein Endresultat außerhalb ihrer selbst hinterlassen (par' autas erga), deren volle Bedeutung sich vielmehr im Vollzug selbst erschöpft“.⁶⁸ Arendt zufolge umfasst das Handeln – nicht Herstellen – einzig Tätigkeiten, die sich zwischen Menschen abspielen und zwischen Menschen Beziehungen etablieren, aus denen eine Art Netzwerk (Gewebe) entsteht. Ein Handeln löst einen unendlichen Prozess aus, der sich netzwerkartig ausweitert. Dazu sagt sie doppeldeutig: „[...] ein Getanes hat kein Ende“.⁶⁹ Erstens bedeutet „Ende“ das zu realisierende Ziel eines Tuns, die Absicht des Urhebers einer Tätigkeit. Anders als Herstellung kennt der Sinn einer Handlung keine Urheberschaft. Zweitens verselbstständigt sich der von einem Handeln initiierte Prozess und setzt sich unabhängig vom ursprünglichen Motiv und der Absicht des Handlungsträgers fast automatisch fort. Der Sinn eines Handelns wird von daher immer erst *a posteriori* von und mit den Mitmenschen

66 Vgl. Dries 2019 [2022].

67 Vgl. Arendt 1981 [1960]; 1998.

68 Arendt 1981 [1960], S. 261.

69 Arendt 1981 [1960], S. 297.

geklärt, und zwar mit anderen Handlungen, die sich aus der ersten Handlung kettenreaktionsartig ergeben.

Arendt verbindet den Sinn des Handelns mit einem anderen anthropologischen Vermögen, und zwar dem, etwas Neues anzufangen. Beim Neuanfang handelt es sich bei ihr um den absoluten Anfang, nicht um die Fortsetzung des Vorausgegangenen. Mit anderen Worten geht es nicht um das *Liberum Arbitrium* (Wahlfreiheit), nicht um die zweiwertige Ja/Nein-Freiheit, sondern um Freiheit als „Selbstanfang“, den Arendt oft mit der Metapher einer Geburt beschreibt.

Wegen der hier gerade dargelegten Eigenschaften ist Handeln für Menschen ambivalent. Einerseits werden menschliche Angelegenheiten, das Gewebe der zwischenmenschlichen Beziehungen nur durch das Handeln etabliert, aber dieses birgt andererseits in sich immer auch das Potential, die Grenze der bisher bestehenden menschlichen Beziehungen zu überschreiten und sie wieder zu zerstören. „Überschreitungen sind alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben, das ständig neue Bezüge in ein schon bestehendes Bezugsgewebe schlägt“. ⁷⁰ Da der Akteur im Handeln nicht weiß, was er tut, und weil der Sinn einer Handlung immer von anderen zugesprochen wird, ist ein Handeln stets mehrdeutig je nach der Perspektive eines Adressaten und – in der Selbstwahrnehmung des Akteurs – mancherlei Missverständnissen ausgesetzt. Ein Handeln initiiert unendliche Reaktionen, bringt unvorhersehbare Folgen hervor, woraus sich die Zerbrechlichkeit der menschlichen Angelegenheiten ergibt. Neben der Unabsehbarkeit der Folgen hat das Handeln noch eine weitere Eigenschaft, nämlich die der Unwiderruflichkeit des Getanen. Dieses ist unmöglich aufzulösen, weil der Zeitstrom stetig fließt.

Aus dieser Unwiderruflichkeit des Handelns und der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns zieht Arendt die Schlussfolgerung, dass es zwei menschliche Vermögen gibt, diese Verlegenheiten zu korrigieren und zu überwinden. Die eine ist die Fähigkeit, zu verzeihen, und die andere ist die Fähigkeit, Versprechen zu geben und zu halten. Die erstere wirkt der Unwiderruflichkeit entgegen, die letztere der Unabsehbarkeit der Folgen, also der „chaotischen Ungewißheit alles Zukünftigen“. ⁷¹ Arendt zufolge bedeutet Verzeihen, „uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder zu entwinden“. ⁷² Man weiß nicht, was man tut, und die Folgen der Getanen sind unabsehbar, weil Handeln einen operativen Prozess initiiert und dieser kein Ende kennt. Infolgedessen muss der Akteur auch die Schuld bezüglich jener Folgen auf sich nehmen, die niemals beabsichtigt wurden. Würden die Folgen der Tat den Täter bis ans Lebensende verfolgen, „im Guten

70 Arendt 1981 [1960], S. 306.

71 Arendt 1981 [1960], S. 301.

72 Arendt 1981 [1960], S. 302.

wie im Bösen“,⁷³ so könnten – oder moralisch gesehen dürften – wir gar nicht handeln. Daraus zieht Arendt den Schluss, dass es notwendig ist, einander zu verzeihen. Überschreitungen „bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun“.⁷⁴

Wichtig ist auch hier, auf die Asymmetrie zwischen Verzeihendem und Täter hinzuweisen: „Verzeihung gibt es nur unter prinzipiell qualitativ voneinander Geschiedenen, also: Die Eltern können den Kindern verzeihen, solange sie Kinder sind, wegen der absoluten Überlegenheit. Die Geste der Verzeihung zerstört die Gleichheit und damit das Fundament menschlicher Beziehungen so radikal, dass eigentlich nach einem solchen Akt gar keine Beziehung mehr möglich sein sollte. Verzeihung zwischen Menschen kann nur heißen: Verzicht, sich zu rächen, schweigen und vorübergehen, und das heißt: der grundsätzliche Abschied – während Rache immer nah am Anderen bleibt und die Beziehung gerade nicht abreißt. [...] Der Scheinvorgang besteht darin, dass dem Einen scheinbar die Last von den Schultern genommen wird von einem Andern, der sich als unbelastet darstellt“.⁷⁵ Die Wiederherstellung der Symmetrie erfolgt nur dann, wenn „das Opfer sich entschließt, aus seiner Opferrolle herauszutreten und die Last des Anderen mitzutragen, um sich auf diese Weise vielleicht mit ihm zu versöhnen“.⁷⁶

Mit Bezug auf Arendt benennt Dries folgende idealtypische Aspekte des Aktes des Vergebens oder Verzeihens: 1) nummerisch, 2) epistemisch-kulturell, 3) affektiv, 4) temporal und 5) spatial.⁷⁷ Verzeihen fordert immer eine andere Person

73 Arendt 1981 [1960], S. 302.

74 Arendt 1981 [1960], S. 306.

75 Arendt 2002, S. 3.

76 Dries 2019 [2022], S. 102.

77 Mit den hier genannten fünf Aspekten sind die Merkmale von Vergebung und Verzeihung, die Enright et al. (1991) in ihrem Definitionsversuch darbieten, erfasst: 1) Vergebung oder Verzeihung findet zwischenmenschlich bzw. zwischenpersönlich statt, nicht zwischen einer Person und einem Ding bzw. Ereignis. 2) Vergebung oder Verzeihung folgt einer von einer anderen Person verursachten tiefen, langandauernden persönlichen Verletzung. Diese Verletzung kann eine psychische, emotionale, physische oder moralische sein. Die persönliche Betroffenheit ist konstitutiv für die Vergebung oder Verzeihung. 3) Der Angriff, der die Verletzung des Opfers verursachte, ist eine objektive Wahrheit, nicht lediglich ein wahrgenommener (eingebildeter) Angriff. 4) Vergebung oder Verzeihung ist nur dann möglich, wenn eine Person einen Gerechtigkeitssinn hat. 5) Normalerweise ist Vergebung oder Verzeihung eine Reaktion von Seiten des Verletzten gegenüber dem Übeltäter. 6) Der Verletzte sinnt nicht mehr auf Rache. 7) Der Übeltäter braucht sich nicht zu entschuldigen, um Verzeihung gewährt zu bekommen. 8) Der Übeltäter darf nicht beabsichtigt haben, Böses zu tun. Ein Angriff mit Vorsatz ist nicht verzeihlich. 9) Die Schwierigkeit, Vergebung oder Verzeihung zu erlangen, ist von externen Variablen abhängig, etwa von der Härte des Angriffs und der Qualität der Beziehung, die vor der Verletzung bestand. 10) Vergebung oder Verzeihung ist relational. Verletzende können auch Verletzte sein.

und folglich ist üblich, es dyadisch aufzufassen. Genauer besehen findet Verzeihen immer in einer triadischen Relation statt.⁷⁸ Das dritte Element wird in der theologischen Tradition im Begriff der Sünde eingeführt, als die Triade von Sünder, Opfer und Gott.⁷⁹ Simmel hat das konstitutive dritte Element im Vergeben bzw. Verzeihen und Versöhnen als den einmal geschehenen Bruch zwischen zwei Parteien postuliert, weil das „Faktum des Bruchs“ zwischen ihnen auch nach dem Verzeihen sowie im gegebenen Fall auch nach einer Versöhnung weiter besteht.⁸⁰ Im Fall von Mediationen oder diplomatischen Missionen kann ein Vermittler darüber hinaus die Stelle des Dritten bzw. Vierten einnehmen.

Mit dem epistemisch-kulturellen Aspekt sind historisch kontingente gesellschaftliche Wissensbestände gemeint, welche die Wissenssoziologie üblicherweise zu ihrem Gegenstand macht. Darunter fallen bestimmte Arten von Wissen wie Normen, Werte, Überzeugungen, Gefühlsrepertoires, Regelwissen, spezifisches, oft praktisches „Vergebungswissen“, Wissen zum Umgang mit Devianz, zu deren Beschreibung, zur Selbstberuhigung und -überzeugung in der Krise. Das Wissen wird einerseits im kulturellen Gedächtnis gespeichert, sowohl in religiösen Lehren als auch in der traditionellen, sprichwörtlichen Weisheit. Es kann aber auch als Habitusform im Körper gespeichert werden.⁸¹

Unter dem Zeitaspekt soll erstens darauf hingewiesen werden, dass ein gewisser zeitlicher Abstand zwischen der Untat bzw. dem Bruch und dem Vergeben oder Verzeihen besteht. Dieser Abstand ist sogar ein wesentlicher Bestandteil dessen. Denn es gibt keine Verpflichtung zum sofortigen Verzeihen. Es ist vielmehr normal, dass eine prompte Bereitschaft dazu befremdlich und unseriös erscheint. „[R]asches Verzeihen entwertet die ‚Authentizität und Nachsichtigsten‘.“⁸² „In jedem Fall darf das Ereignis, das den Bruch verursacht hat, nicht weiter als solches in die Gegenwart hineinragen, muss die sprichwörtliche Wunde der bösen Tat mindestens ansatzweise vernarbt sein, um sie als Drittes in die Beziehung zwischen Opfer und Täter integrieren zu können.“⁸³

78 vgl. Fischer 2010.

79 Gerl-Falkovitz (2018) orientiert sich an dieser semantischen Tradition, wenn sie die dritte konstitutive Bestimmung für Vergebung als „Wahrheit“ bezeichnet. Denn in der biblischen Tradition ist Gott zugleich „die Wahrheit“.

80 Simmel 1992 [1908], S. 378.

81 Fückler und von Scheve (2017: 27) bezeichnen den Inbegriff solchen Wissens für den Akt der Vergebung als „Vergebungsethos“, was aus meiner Sicht ein recht unglücklicher und zahlreichen Missverständnissen ausgesetzter Ausdruck ist. Damit meinen sie die christlich geprägte innere Verpflichtung, sich anderen und dem reuigen Sünder gegenüber wohlwollend zu verhalten. Konsequenterweise leugnete allerdings dieser Ansatz den Ereignischarakter eines Handelns, im hiesigen Kontext des Vergebens oder Verzeihens. Denn jeder einzelne Vergebens- oder Verzeihensakt würde dann lediglich als Realisierung dieses Vergebungsethos verstanden, kein freier Akt mehr.

82 Fückler 2018, S. 81.

83 Dries 2020; vgl. Simmel 1992 [1908], S. 381.

Die zweite wesentliche, aber paradoxe Bestimmung der Vergebung oder Verzeihung ist, dass sie die Reue *nicht zeitlich* voraussetzt. Es ist umstritten, ob die Reuebekundung und somit die Bitte um Verzeihung dem Vergeben oder Verzeihen temporal vorausgehen soll. Wenn Reue die Voraussetzung für die Gewährung des Vergebens oder Verzeihens ist, erscheint die Sequenz von Reue – Vergeben bzw. Verzeihen wie ein Austausch unter der Tauschlogik. Jedoch entpuppt sich diese äußere Ähnlichkeit dann als Schein, wenn man die Zeitstruktur des Vergebens oder Verzeihens genau betrachtet. Die Vergebung oder Verzeihung entlockt Reue und das Eingestehen der Schuld durch den Täter ist die „erste Frucht der Vergebung“.^{84,85} In der biblischen Tradition heißt die Vergebung auf Lateinisch *remissio*, wörtlich übersetzt „Rücksendung“. In den Ausführungen von Gerl-Falkovitz zeigt sich, dass die reine Vergebung die Dominanz der Gegenwart und die lineare Zeitvorstellung, d. h. die Dominanz der Kausalität und das poetische Handeln, durchbricht. Unter dem Walten des Gesetzes der linearen Zeit als ewige Jetzt- bzw. historische Zeit, die der kausalen Logik untersteht, ist eine Vergebung oder Verzeihung unmöglich. Vielmehr hat die Vergebung eine Kraft, dieses ewige Jetzt zu durchbrechen und einen Neuanfang zu ermöglichen. Das Böse wird dadurch keineswegs geleugnet oder bagatellisiert: „Vergabung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechen“, sondern die Vergebung entmachtet das Böse. „Vergabung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen“.⁸⁶ Folglich soll die Vergebung nicht als Lohn für Reue verstanden werden.

Der verzeihende Blick verankert den Schmerz und die Reue im Gemüt des Täters. Daher findet ein Verzeihen stets in einer Face-to-Face-Situation, also nur als Interaktion, statt, was zu dem spatialen Aspekt des Vergebens oder Verzeihens führt. Dieses soll in „privaten Räumen“ unter besonders geschützten Bedingungen stattfinden, wie die Liebe. „Wo es, und sei es aus guten Gründen, öffentlich gemacht und politisch koloriert wird, läuft es Gefahr, etwas von seiner ‚Reinheit‘ und Unverfügbarkeit einzubüßen, schlimmstenfalls als strategisches Manöver wahrgenommen zu werden“.⁸⁷

Analog zu dem moralischen Entwicklungsmodell von Lawrence Kohlberg⁸⁸ präsentieren Enright et al. (1991) ein sechsstufiges kognitives Entwicklungsmodell von Vergebung bzw. Verzeihung:⁸⁹

84 Gerl-Falkovitz 2018, S. 12.

85 Man denke hier vor allem an die Geschichte des verlorenen Sohnes in der Bibel.

86 Gerl-Falkovitz 2018, S. 25.

87 Dries 2019 [2022].

88 Vgl. Kohlberg 1976.

89 Enright et al. 1991, S. 138.

Die Stufe 1 erfasst die rachsüchtige Vergebung oder Verzeihung: Ich kann nur dann jemandem vergeben, der mir Übles antat, wenn ich ihn mit einem Schmerz ähnlich meinem bestrafen darf. Die Stufe 2 ist die entschädigende bzw. kompensatorische Vergebung oder Verzeihung: Wenn ich das wiederbekomme, was man mir weggenommen hat, dann kann ich vergeben. Wenn ich mich ferner schuldig dabei fühle, die Vergebung vorzuenthalten, dann kann ich vergeben, um mich von meinem Schuldgefühl zu entlasten. Die Stufe 3 kennzeichnet die erwartete Vergebung oder Verzeihung: Ich kann vergeben, wenn die anderen auf mich Druck zur Vergebung ausüben. Es ist einfacher zu vergeben, wenn dies erwartet wird. Die Stufe 4 umfasst die gesetzmäßig erwartete Vergebung oder Verzeihung: Ich vergebe, wenn meine Religion dies fordert. Diese Stufe ist nicht identisch mit der Stufe 2, auf der ich vergebe, um mich von meinem eigenen Schuldgefühl aufgrund der vorenthaltenen Vergebung zu befreien. Die Stufe 5 ist Vergebung als soziale Harmonie: Ich vergebe, wenn dies die Harmonie oder guten Beziehungen in der Gesellschaft wiederherstellt. Vergebung reduziert Reibungen und offene Konflikte in der Gesellschaft. Vergebung ist ein Mittel der sozialen Kontrolle. Sie ist ein Instrument, um friedliche Beziehungen aufrechtzuerhalten. Die Stufe 6 markiert Vergebung als Liebe: Ich vergebe unbeding, weil es die Liebe im echten Sinne fördert. Weil ich mich wirklich um jeden Menschen kümmere, ändert ein verletzender Akt mit seinem Anteil den Sinn der Liebe. Dieser Typ von Beziehung hält die Möglichkeiten von Versöhnung offen und schließt die Tür zur Rache. Vergebung ist nicht mehr von einem sozialen Kontext abhängig wie auf der Stufe 5. Der Vergebende kontrolliert die anderen durch den Akt des Vergabens. Er entlässt sie aus der schuldhaften Beziehung bzw. den Schulden und gibt ihnen die Freiheit.

Nach diesem Kriterium werden die Stufen 1 und 2 als *pre-forgiveness* bezeichnet. Hier setzt Vergebung oder Verzeihung Rache bzw. Entschädigung voraus. Beim Schritt von Stufe 2 auf 3 wird die soziale Dimension von der Sachdimension getrennt (bzw. differenziert). Im Übergang von Stufe 4 zu 5 wird Vergebung oder Verzeihung von einem konkreten Kontext gelöst. Denn auf der Stufe 5 geht es um die Wiederherstellung von sozialer Harmonie und die konkreten Bedingungen gelten nicht mehr als Voraussetzung für Vergebung. Die Stufe 6 wird als Vollkommenheit der Verzeihung begriffen.

Enright et al. zufolge gibt es 6 *variables*, ob sich ein Opfer für Vergebung oder Verzeihung als Strategie der Konfliktlösung entscheidet. 1) Die sozio-kognitive Entwicklungsstufe: Ob jemandem Vergebung als mögliche Strategie einfällt, hängt vom Entwicklungsstand seiner kognitiven Fähigkeiten ab, wie im oben zusammengefassten Modell. 2) Die kulturelle Konditionierung: Manche Kulturen bzw. Subkulturen akzeptieren Vergebung nicht oder zumindest nur ungern bei bestimmten Schädigungen. 3) Die direkte soziale Umgebung vor Ort, die zur Vergebung ermutigt oder auch nicht. 4) Die philosophisch-religiöse Erziehung: Vergebung kommt leichter als Konfliktlösung in Frage, wenn man eine entsprechende Erziehung erfahren hat und versteht. 5) Die seit der Schädigung vergangene Zeit: Man wird weniger zur Vergebung motiviert, wenn noch eine große Wut besteht. 6) Der Grad der Verletzung: Je leichter die Verletzung, umso

leichter ist es, das Ressentiment aufzugeben und sich gegenüber dem Übeltäter wohlwollend zu verhalten. Und 7) die Kehre (*conversion*) im theologischen und beratend-psychologischen Sinne, „change of heart“: Das Opfer ändert seine Perspektive auf das Ereignis und den Übeltäter. Dies kommt oft vor, wenn das Opfer zur Einsicht kommt, dass Rache zur Selbsterstörung führt.⁹⁰

Dieses Entwicklungsmodell von Vergebung oder Verzeihung zeigt mit zunehmender Ausdifferenzierung der Vergebung oder Verzeihung zur Konfliktlösung eine sinkende Bedeutung von Reziprozitätsnormen und prämierten Sozialität. Relevant ist für dieses Modell die Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten von Menschen, nämlich konkret der Fähigkeiten, die Perspektive anderer zu übernehmen (*perspective-taking skills*). Je weiter die Personenkreise sind, die von einem Subjekt in seine Betrachtungen einbezogen werden, umso weniger egozentrischer ist es und umso eher ist es zum Vergeben bereit. Vorausgesetzt wird hier die Austauschbarkeit von Perspektiven zwischen Ego und Alter Ego – und in diesem Sinne die reine Sozialität als solche.

Auf historische und gesellschaftsstrukturelle Bedingungen, unter denen dies ermöglicht wird, gehen die Psychologen nicht ein. Es lässt sich jedoch gesellschaftstheoretisch fragen, unter welchen strukturellen Bedingungen welcher Typ der Konfliktlösung begünstigt bzw. wahrscheinlicher wird. Darüber hinaus lässt sich die Frage nach Zusammenhängen zwischen Gesellschaftsdifferenzierung, sozialer Reflexivität und Bewusstseinsreflexivität aufwerfen: Unter welchen Bedingungen wird diese Reflexivität gewährleistet und ermöglicht? Wer darf verzeihen? Wann wird verziehen? Was wird verziehen?

4. Vergeben oder Verzeihen und die Gesellschaftstheorie

Vergeben oder Verzeihen entfaltet vor allem als Interaktion in einer Face-to-Face-Situation vollständig seine Kraft, die soziale Wirklichkeit zu verändern und neu herzustellen. Erst in der funktional differenzierten modernen Gesellschaft, in der Kommunikation auf der Interaktionsebene von jener der anderen Ebenen differenziert ist, erscheint Vergeben und Verzeihen als sozialer Akt in Reinform. Erst unter diesen gesellschaftsstrukturellen Bedingungen erhält Goffmans Analyse korrektiven Handelns Bedeutung. In den vormodernen Gesellschaften existierten solche Bedingungen nicht immer.

Nach Luhmann ist es üblich, drei Formen der Gesellschaftsdifferenzierung idealtypisch zu unterscheiden: die segmentäre, stratifikatorische und funktio-

90 Vgl. Enright et al. 1991.

nale Differenzierung.⁹¹ Dabei ist nicht zu vergessen, dass die funktionale Differenzierung mit den drei Ebenen der Kommunikation – Interaktion, Organisation und Gesellschaft – einherging.⁹²

In der primär segmentär differenzierten Gesellschaft betrachtet jedes Teilsystem (Sippen⁹³, Stämme, Clans u. Ä.) alle anderen als gleich. Interaktionen zwischen Teilsystemen werden durch Gabe und Gegengabe geregelt. Unrecht bedeutet eine Störung des Gleichgewichts zwischen ihnen.⁹⁴ Rache, Fehde, Blutrache gelten dort als ethisches Prinzip, um dieses gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen, und werden als Pflicht gefordert.⁹⁵ Der Gabe-Theorie zufolge konstruiert die Gabe-Sequenz innerhalb von Gabe – Empfang – Erwiderung (Gegengabe) die primäre Form der Sozialität, die Mauss als die totalen gesellschaftlichen Tatsachen (*faits sociaux totaux*) bezeichnete.⁹⁶ Parallel dazu soll die Sequenz von Unrecht – Rache – Gegenrache als soziale Beziehung betrachtet werden. Die totalen gesellschaftlichen Tatsachen werden vom Reziprozitätsprinzip konstruiert, dem gemäß die Rache begrifflicher und berechenbarer ist. In diesem Sinne ist die Rache rationaler, d. h. primärer, als die Vergebung oder Verzeihung.

In der primär segmentär differenzierten Gesellschaft können einzelne Menschen nur innerhalb eines Teilsystems sowohl als soziales Wesen leben als auch materiell gesichert überleben. Wer von seiner Sippe verbannt und entsippt

91 Vgl. Luhmann 1997, S. 634–776. Die Differenzierung von Zentrum und Peripherie lasse ich hier beiseite (vgl. Luhmann 1997, S. 663–678).

92 Vgl. Luhmann 1997, S. 812–847.

93 Altgermanische Sippen gelten als gutes Beispiel für Teilsysteme in einer segmentär differenzierten Gesellschaft. Sippe ist eine Gemeinschaft, die auf einer gemeinsamen Abstammung beruht (Mitteis/ Lieberich 1969 [1949], S. 11 f.). Als Ordnungsmacht oblagen jede Sippe folgende Funktionen: 1) Friedensgemeinschaft: „Sie gewährt ihren Genossen Frieden und damit Anteil an Recht und Freiheit. [...] Wer keine Sippe hat, der steht außerhalb des Rechts [...]“ (Mitteis/ Lieberich 1969 [1949], S. 12); 2) Schutzgemeinschaft: „Sie schützt die Ehre ihrer Glieder; ein Angriff auf eines von ihnen ist Schädigung des Sippenheils, das wiederhergestellt werden muss durch *Fehde* und *Blutrache*; diese richtet sich gegen die gesamte Tätersippe, die ihrerseits zur Unterstützung des Angreifers verpflichtet ist“ (Mitteis/ Lieberich 1969 [1949], S. 12); 3) Rechtsgemeinschaft: „Aus altem Gesamtrecht der Sippe stammen das Verwandtenerbrecht sowie das spätere Beispruchsrecht zu Vergabungen“ (Mitteis/ Lieberich 1969 [1949], S. 12); 4) Wehrinheit: „Das germanische Heer ist die Gesamtheit der nach Sippen geordneten wehrhaften Männer“ (Mitteis/ Lieberich 1969 [1949], S. 12); 5) Siedlungsgemeinschaft: „[d]ie Sippe als agrarische Produktionsgemeinschaft und Empfänger von Landzuweisungen [...]“ (Mitteis/ Lieberich 1969 [1949], S. 12).

94 Hier ist wichtig zu bemerken, dass damit nicht gemeint ist, dass das quantitative Gleichgewicht tatsächlich zwischen Teilsystemen besteht, sondern dass alle Glieder bzw. Teilsysteme *einander als gleich betrachten*. Durch sich ihrer Beobachtung entziehende Vorgänge reichert sich oft ein Ungleichgewicht zwischen Teilsystemen an. Siehe Pryor/ Graburn (1980, S. 226–227, 236).

95 Vgl. Mitteis/ Lieberich 1969, S. 24–26; Weber 2010 [1922], S. 286–287.

96 Mauss 1990 [1968].

worden war, galt in der altgermanischen Gesellschaft als „Friedloser“ und verlor den Rechtsschutz.⁹⁷ Dies bedeutete, dass er oder sie Übergriffen durch Fremde ausgesetzt blieben. Dieses Denkmuster ist heute noch in durch die segmentäre Differenzierung stärker geprägten Gesellschaften wie jenen im Mittelmeerraum zu beobachten.⁹⁸ In einer segmentär differenzierten Gesellschaft wird Schuld und Anspruch jedem Interaktionspartner – aber nicht jedem Individuum, sondern jedem Teilsystem – zugerechnet.⁹⁹ „Das urwüchsige Rechtsdenken kannte [...] zweierlei grundlegende Sachverhalte: 1. Ich bin kraft Geburt oder Aufzucht im Hause des X, kraft Ehe oder Kindesannahme, Verbrüderung, Wehrhaftmachung, Jünglingsweihe Genosse des Verbandes Y und darf kraft dessen die Nutzung des Gutes Z für mich beanspruchen; – 2. X, der Genosse des Verbandes Y, hat mir, dem A oder einem Genossen meines Verbandes B die Verletzung C zugefügt (die arabische Rechtssprache sagt nicht: das Blut des A ist vergossen, sondern unser, der Versippten Blut ist vergossen), dafür schulden er und seine Verbandsgenossen uns, den Verbandsgenossen des A, die Sühne“.¹⁰⁰ Wenn Personen oder der Besitz eines Stammes beschädigt, verletzt, sogar ermordet werden, muss Rache genommen werden.¹⁰¹

In einer solchen archaischen Gesellschaft gilt deswegen der Verzicht auf bzw. die Unterlassung der Rache als Vernachlässigung gesellschaftlicher Verpflichtungen und folglich als verächtliches Zeichen des Feiglings.¹⁰² Es folgt eine politische und sozioökonomische Konsequenz. Deshalb gilt in der archaischen, segmentär differenzierten Gesellschaft der Satz: „It is more courageous to forgive than to kill“.¹⁰³

Die Integrität eines Teilsystems wird oft mit dem Begriff der „Ehre“ bezeichnet.¹⁰⁴ In der archaischen Gesellschaft wird das Opfer häufig stigmatisiert und verachtet. Es erfüllt gesellschaftliche Verpflichtungen nicht, unterbricht die Interaktion von Rache und Gegenrache. Das Opfer erweist sich durch diese

97 Vgl. Mitteis/ Lieberich 1969, S. 12.

98 „In diesem Sinne werden die mediterranen Denkmuster stets von der fast obsessiven Vorstellung dominiert, dass die Gesellschaft außerhalb des eigenen Familien- bzw. Verwandtschaftskreises von potentiellen Rivalen konstituiert wird, die man unbedingt übertrumpfen muß“ (Giordano 1994, S. 180).

99 Vgl. Mitteis/ Lieberich 1969, S. 24.

100 Weber 2010 [1922], S. 323.

101 Vgl. Weber 2010 [1922], S. 209, 286–287.

102 Vgl. Nguyen 2018.

103 Mustafa/ Young 2008, S. 101, zit. nach Nguyen 2018, S. 144.

104 Zu soziologischen Abhandlungen über den Begriff der „Ehre“, worauf ich hier nicht ausführlich eingehen kann, siehe Vogt/ Zingerle (Hg.) (1994). Wichtig ist hier zu bemerken, dass dieser Begriff älter ist als Ständedenken, mit dem man Ehre heute oft in Kombination wahrnimmt. Schon in der segmentär differenzierten Gesellschaft wirkt die Vorstellung von „Ehre“ mit ihrer Kraft als Regulator von sozialer Kommunikation, nämlich der Verteilung von gesellschaftlich erzeugten ideellen und materiellen Gütern (Vogt/ Zingerle 1994, S. 21).

Unterbrechung der Gewaltinteraktion als ungeeigneter sozialer Interaktionspartner. Darauf folgt oft Verbannung und Entspaltung. Das Opfer exkludiert sich aus der „Gesellschaft“.

Wir dürfen hier wohl davon ausgehen, dass die Differenzierung von Innen und Außen, von Alltäglichem und Außeralltäglichem schon in archaischen Gesellschaften bekannt war. Das Heilige symbolisiert z. B. etwas außerhalb der alltäglichen sozialen Kommunikation Liegendes (Durkheim). Wenn man die Aufmerksamkeit auf die Grenze zwischen Außen und Innen bzw. zwischen Außeralltäglichem und Alltäglichem des Teilsystems richtet, bemerkt man, dass „Außenseiter“ in der Geschichte für die Konfliktlösung eine Rolle spielten – und zwar vor allem aufgrund der ihnen unterstellten *Neutralität* und/oder der von ihnen erwarteten gerechten Haltung, die durch verschiedene ihnen unterstellte Eigenschaften wie Transzendenz, Weisheit, Heiligkeit als gewährleistet wahrgenommen wurde. Dies deutet darauf hin, dass eine Konfliktlösung – und nicht die Fortsetzung des Konflikts als Gewalt und Gegengewalt, Rache und Gegenrache – über die primäre Form der Sozialität hinausgehen soll. Es war und ist üblich, dass Vermittler im Konfliktfall außerhalb der üblichen sozialen Kommunikation stehen.¹⁰⁵ Schon in einer segmentär differenzierten Gesellschaft existieren Personen mit besonderem sozialem Prestige, wie etwa Senioren, die von beiden Konfliktparteien als Vermittler akzeptiert werden.¹⁰⁶ Nach der Ausdifferenzierung bestimmter sozialer Gruppen, die aufgrund des Alters, der noblen Herkunft etc. ihrer Mitglieder nicht (mehr) direkt am sozialen Prozess, d. h. der Produktion, dem Austausch und der Verteilung von gesellschaftlichen Ressourcen, beteiligt sind, gelten diese Gruppen als geeignet, diese Rolle bzw. Funktion zu übernehmen. Diese ersetzt Schritt für Schritt die archaische Rache-Gegenrache-Sequenz.

„Die Macht der Priester beruhte überall zum sehr großen Teil auf ihrer Funktion als Spender von Orakeln oder Leitern der Prozedur bei Gottesurteilen, und deshalb stieg sie oft ganz gewaltig mit steigender Befriedung infolge des zunehmenden Ersatzes der Rache durch Sühne und schließlich Klageprozeduren“.¹⁰⁷

Das Außen der gesellschaftlichen Kommunikation wird in der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft mit der religiösen Symbolik versehen und als an der Spitze der Hierarchie stehend begriffen.¹⁰⁸ Mit der Stratifikation entsteht üblicherweise eine gesellschaftliche Instanz für Konfliktlösung, eine Instanz, um Unrecht stellvertretend zu verfolgen und zu bestrafen. Dies ist der erste Schritt in

105 Bekannt ist das Beispiel italienischer Stadtstaaten im Mittelalter und der Renaissance. Siehe Simmel (1992, S. 766–767).

106 Vgl. Weber 2010 [1922], S. 293.

107 Weber 1910, S. 463–464.

108 Vgl. Luhmann 1997, S. 678–706.

Richtung des Gewaltmonopols des modernen Staates. Mit der Emergenz einer solchen Instanz wird die Interaktionssequenz von Gewalt und Gegengewalt (Unrecht, Rache und Gegenrache) unterbrochen. Erst dadurch kommt die Unterscheidung von Täter und Opfer im strafrechtlichen Sinne in Frage. Die Figur des „verachteten Opfers“ wandelt sich in der stratifikatorischen Gesellschaft, denn nun muss der Täter im Namen Gottes und/oder des Königs bestraft und aus der Gesellschaft exkludiert werden. Zugleich setzt sich die Individualisierung der Schuld fort.¹⁰⁹

Erst mit der Durchsetzung der funktionalen Differenzierung nimmt Verzeihen oder Vergeben seine reinste Gestalt an.¹¹⁰ Mit der funktionalen Differenzierung differenzieren sich die drei Ebenen der Kommunikation – Interaktion, formale Organisation und Gesellschaft. Damit wird die Interaktion von der funktionalen Kommunikation und der Verteilung der gesellschaftlichen Ressourcen befreit und entlastet, ebenso von den zur Reproduktion der Gesellschaft nötigen funktionalen Aufgaben und den funktionalen Zusammenhängen.¹¹¹ Im hiesigen Zusammenhang bedeutet dies, dass die Verzeihung nicht mehr die Verteilung materieller und ideeller Güter beeinflusst. Mit anderen Worten wird die „Person“ von der funktionalen Kommunikation entkoppelt und davor geschützt. Zugleich setzt sich die Auffassung durch, dass die symmetrische Beziehung von Ego und Alter Ego die elementarste Form der Sozialität darstellt. Die reinste Form der Sozialität findet sich außerhalb der funktionalen Zusammenhänge, etwa freundschaftliche und intime Beziehungen, während jedes Funktionssystem komplementäre asymmetrische Rollen (Leistungs- und Publikumsrolle) in sich entwickelt.¹¹² Die reinste Gestalt der Verzeihung findet sich auf dieser Ebene in der interpersönlichen Beziehung. Erst diese ermöglicht Vergebung oder Verzeihung im Sinne von Enright et al.¹¹³

Die Soziologie weiß seit Émile Durkheim, dass das Individuum „Gegenstand einer Art von Religion“ ist und dass wir „für die Würde der Person einen Kult“ haben.¹¹⁴ Er versuchte zwar, Menschenwürde und -rechte als Fortsetzung der christlichen Tradition zu deuten¹¹⁵, wichtig ist jedoch, dass die „Personalität jedes Individuums“ für einen „spezifischen Typus des sozialen Lebens“ konstitutiv ist.¹¹⁶ Der Kult des Individuums – Menschenwürde und -rechte – hängt mit

109 Vgl. Bohn 2003; Hahn 2000.

110 vgl. Fückler 2020, S. 24.

111 Vgl. Luhmann 1980, S. 162–234.

112 Eine Ausnahme bildet das System für intime Beziehungen.

113 Enright et al. 1991.

114 Durkheim 2012 [1992], S. 227.

115 Vgl. Joas 2011, S. 90.

116 Joas 2011, S. 86.

„strukturelle[n] Züge[n] moderner Gesellschaften“¹¹⁷ zusammen. Durkheim zufolge verbindet sich der Kult des Individuums mit dem „Ideal der gesamten Menschheit“ (Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Chancengleichheit).¹¹⁸ Mit Ablösung der stratifikatorischen durch die funktionale Differenzierung als primäre Form der Gesellschaftsdifferenzierung differenzieren sich Rolle und Person sowie soziale und psychische Systeme, so dass Personen mit Bewusstsein (psychisches System) aus dem sozialen Austauschprozess und der Kommunikation ausscheiden und jenseits der „Gesellschaft“ einen festen, freien Platz erhalten. Jeder Mensch als Person wird nun – anders als etwa das Stammesmitglied in der segmentär differenzierten Stammesgesellschaft – als unaustauschbar, unersetzbar und einmalig deklariert.¹¹⁹ Diese Externalität der Person als Individuum verleiht ihr die Aura der Heiligkeit.¹²⁰ Gerade dies ist die strukturelle Bedingung für den „Kult des Individuums“ im Sinne Durkheims. Damit wird es zum schwersten Verbrechen, eine Person absichtlich zu verletzen oder zu töten. Hingegen wurden in den vormodernen Gesellschaften „Sakrileg, Häresie und Blasphemie [...] häufig schwerer gewichtet als die Tötung eines ‚profanen‘ Menschen“.¹²¹

Was unverzeihlich ist, ist von Zeit zu Zeit, von Gesellschaft zu Gesellschaft unterschiedlich. Jedoch mit dem Kult des Individuums (Durkheim) bzw. der Sakralisierung der Person (Joas) – so können wir postulieren – ist es in der modernen Gesellschaft verboten, Personen absichtlich zu verletzen oder zu töten sowie Personen als ganze zu irgendeinem gesellschaftlichen Zweck und in dessen Zusammenhang vollständig zu vereinnahmen.¹²² Diese strukturellen Bedingungen spiegeln sich auch in der moralphilosophischen Diskussion darüber wider, was verziehen werden darf. Dabei ist heutzutage die differenzierte Betrachtungsweise von Tat und Person sowie von einzelnen Handlungen und der Person als ganzer üblich. Verziehen werden kann: 1) Fehlverhalten, die mangelhafte Ausführung einer Handlung „mit Bezug auf die prinzipielle Unvollkommenheit,

117 Joas 2011, S. 88.

118 Schmitt et al. 1992, S. 506.

119 Man denke hier an die Menschenrechtserklärungen, vor allem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948. Als Klassiker der soziologischen Theorie der Menschenrechte und -würde siehe Luhmann (2009 [1965]). Kürzlich hat Lindemann (2018) eine neue Gesellschaftstheorie der Menschenwürde präsentiert.

120 Das Individuum als Person wird in der Semantik der modernen Gesellschaft als Triebkraft sozialer Prozesse angesehen, über denen bzw. außerhalb derer es als *primum movens* der Welt steht. Es ist nicht sonderlich schwer, zu erkennen, dass darauf die scholastische Figur des Gottes als *protôn kinoun akinêton* übertragen ist. Aristoteles sagte darüber: „Daß es also ein ewiges, unbewegtes, von dem Sinnlichen getrennt selbstständig existierendes Wesen gibt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist aber auch erwiesen, daß dieses Wesen keine Größe haben kann, sondern unteilbar und unzertrennlich ist“ (Aristoteles 1995, S. 258).

121 Joas 2011, S. 72.

122 Lindemann 2018, S. 318–328.

die in der Endlichkeit, dem begrenzten Wissen und der mangelhaften Verfügung über unsere Handlungsabläufe begründet ist“.¹²³ 2) Man weiß ja, Tat und Person zu unterscheiden. Wir können einer Person verzeihen, auch wenn sie absichtlich etwas Böses tat. „Damit wir aber einer konkreten Person ihr Verhalten verzeihen, muss noch hinzukommen, dass wir die Person vor diesem allgemeinen Hintergrund besonders schätzen. Um der Person willen, weil wir sie anerkennen und schätzen (oder lieben), verzeihen wir ihr die absichtlich schlechte Handlung. Das kann man zunächst so verstehen, dass wir eine bestimmte schlechte Handlung verzeihen, weil der ganze Charakter der Person dadurch nicht beschädigt erscheint“.¹²⁴ Man unterscheidet die Ausführung einer Handlung von der Absicht, die nun als *Movens* in einer Person angelegt ist, wobei der Akteur als Urheber einer Tat begriffen wird. In der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft werden einzelne Handlungen, aber nicht eine Person als ganze bestraft (und somit verziehen).¹²⁵

Schlussbemerkungen: Schwierigkeiten der Vergebung oder Verzeihung sowie Versöhnung in einer Postkonfliktgesellschaft

Ich habe bisher durch Zusammenfassung klassischer Texte und neuerer Forschungsergebnisse konstitutive Aspekte des Aktes des Vergebens oder Verzeihens einerseits und seiner gesellschaftsstrukturellen Bestimmungen andererseits dargelegt.¹²⁶ Aus dem bisher Gesagten ist ersichtlich geworden, wie schwierig eine Versöhnung zwischen Konfliktparteien vor allem in einer Postkonfliktgesellschaft nach einer Humankatastrophe wie Bürgerkrieg, Genozid, Diktatur u. Ä. ist. Es fehlt zwischen ihnen das Moment des Dritten, der für Vergeben und Verzeihen konstitutiv ist.

Ana Mijićs Arbeiten zeigen beispielsweise, wie schwierig es für Konfliktparteien in Bosnien-Herzegowina ist, ein gemeinsames Sinnbild (Wirklichkeit) zu konstruieren. Ohne dieses ist es wiederum kaum möglich, einen gemeinsamen Zukunftsentwurf zu schmieden. Für die Parteien ist es auch schwierig festzustellen, wer überhaupt Täter und wer Opfer ist. Denn fast alle Konfliktparteien sehen sich als Opfer des Krieges und der Nachkriegszeit. Gerade in und während eines Bürgerkriegs, vor allem in sogenannten „neuen Kriegen“, werden die zivilisatorischen Errungenschaften der funktionalen bzw. horizontalen Differen-

123 Lohmann 2003, S. 196.

124 Lohmann 2003, S. 198.

125 Vgl. Durkheim 2012 [1992].

126 Die folgenden Zeilen entstammen dem Nachwort des von mir herausgegebenen Sammelbandes (Morikawa 2018, S. 238–240). Zur Aufnahme in den vorliegenden Beitrag habe ich sie leicht modifiziert.

zierung – staatliches Gewaltmonopol, individuelle Zurechenbarkeit von Recht, Verantwortung und Schuld, Vorrang der personellen, individuellen Identität vor der kollektiven Identität sowie Zivilisierung der Erwartung – rückgängig gemacht.¹²⁷ Funktionssysteme mit Anspruch auf Allinklusion, d. h. darauf, allen Individuen ohne Ansehen der Person den Zugriff auf gesellschaftlichen Ressourcen anzubieten, hören zu bestehen auf. Sie formulieren eigentlich gesellschaftsstrukturelle Bedingungen für symmetrische Begegnung und somit gegenseitige Perspektivenübernahmen zwischen Ego und Alter Ego. Einzelne Menschen müssen dann irgendeiner ethnischen, religiösen oder einer anderen – kurz gesagt einer segmentären – Gruppe bzw. einem solchen Netzwerk als einziger Weg hin zu gesellschaftlichen Ressourcen angehören, um ihren primitivsten Bedarf – Ernährung, Bekleidung, Wohnort, Schutz vor einem physischen Angriff sowie Sexualität – zu decken und zu überleben. Damit verwandelt sich das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, d. h. die Individualität, von der Exklusions- zur Inklusionsindividualität zurück.¹²⁸ Das „Ich“ wird auf ein „Wir“ reduziert. Dieser rückläufige und devolutionäre Prozess der „Entdifferenzierung“ wird zumeist durch die „Identitätspolitik“ religiöser und ethnischer Gruppen als Konfliktparteien gefördert und beschleunigt.¹²⁹ Das Resultat dessen heißt: Menschen betrachten sich und andere nicht mehr als Individuum mit Würde und Rechten, sondern ausschließlich als Exemplar und Mitglied eines primordialen Kollektivs, das sich als eine völkische und kulturelle Einheit begreift und darstellt. „Ich bin [nur] eine von 4,5 Millionen Kroaten“, wie Slavenka Drakulić berichtet.¹³⁰ Immer schwieriger wird es, die Perspektive des Anderen zu übernehmen. Sakralität wird nicht mehr jedem Individuum als Person zugerechnet, sondern dem Kollektiv und dessen Repräsentanten.

Wenn das Gewaltmonopol des Staates zusammenbricht, meldet sich die existenzielle Omnipräsenz der Gewalt als anthropologischer Urzustand zurück.¹³¹ Damit wird in der existenziellen Situation im Sinne Carl Schmitts der Code des Rechtssystems „Recht/Unrecht“ auf den Code des Politischen „Freund/Feind“ reduziert.¹³² In diesem Zustand (ohne funktionierenden Rechtsstaat) wird die Chance auf Erfolg der Vergangenheitsbewältigung mit dem juristischen, strafrechtsähnlichen Modell sehr gering. Aus dem abgeschwächten Gewaltmonopol des Staates folgt der devolutionäre Wandel des Rechtsbewusstseins: Kollektive Gruppenrechte werden wieder über individuelle Menschenrechte gestellt, „Rechte“ gelten nun als Privilegien bestimmter ethnischer Gruppen. Der so-

127 Vgl. Kaldor 2007.

128 Vgl. Luhmann 1989, S. 149–258.

129 Kaldor 2007, S. 131 ff.

130 Slavenka Drakulić 1992 zit. nach Mijić 2018, S. 238.

131 Vgl. von Trotha 1997.

132 Schmitt 2009 [1932].

nannte Opferwettbewerb – der Anspruch eines Kollektivs auf einen umfassenderen Opferstatus und somit auf eine bessere moralische Position – wird von der Ausblendung des Leides der individuellen Opfer begleitet.¹³³ Wenn die Funktionssysteme als zivilisatorische Errungenschaften zusammenbrechen und die Individualität von der Exklusions- zur Inklusionsindividualität devolutioniert wird, ist es nicht einfach, vielmehr sogar außerordentlich schwierig, individuell nach Schuld und Verantwortung zu fragen, weil alle Amtsträger betrachtet werden, als trügen sie die verteilte Würde eines Kollektivs, und eine Kritik an ihnen erscheint in den Augen jedes Mitglieds des Kollektivs als Attacke gegen dieses (Amtscharisma).¹³⁴ Dann ist es genauso schwierig für die Konfliktparteien, eine gemeinsame Mitwelt mit gemeinsamen Narrativen über eine gemeinsame Vergangenheit aufzubauen, die das konstitutive Moment des Dritten beim Vergeben oder Verzeihen darstellt. Es geht über die Hierarchisierung ethnischer Ingroup-Outgroup-Unterscheidungen¹³⁵ hinaus darum, dass die Grenze der Welt (hier im phänomenologischen Sinne) zur äußeren Grenze von „Ethnie“ schrumpft, weil niemand in einer segmentär differenzierten Gesellschaft außerhalb seines segmentären Teilsystems leben und überleben kann.

Das gegenwärtige Standardmodell der Vergangenheitsbewältigung und Erinnerungskultur stützt sich auf die Idee der Menschenrechte und -würde, die jedem Einzelmenschen als Individuum und Person zugerechnet werden. Es ist unumstritten, dass dieses Modell eine zivilisatorische Errungenschaft der Menschheit ist. Das Kriegsverbrechertribunal in Nürnberg und Tokio sowie die Wahrheitskommission nach dem Muster Südafrikas gelten als Meilensteine in dieser Entwicklung. Man kann es als „Verbreitung der westlichen Kultur“ im Sinne des Neo-Institutionalismus auffassen, dieses Modell der Vergangenheitsaufarbeitung in jeder Postkonfliktgesellschaft zu installieren, und entsprechende Institutionen als Träger der „westlichen Werte“ betrachten.¹³⁶ Jedoch sichert die Existenz der formalen Organisation und der formalen Regeln keineswegs deren effektive Umsetzung in die Praxis und sie bleiben oft oberflächlich¹³⁷, wenn außerhalb der formalen Organisation die Erwartung an die funktional bzw. horizontal differenzierte Ordnung nicht etabliert ist, welche die Menschenwürde ermöglicht. Menschenrechte sind heutzutage beispielsweise einerseits auf der Verfassungsebene in fast allen Nationen auf dem Globus verankert. Andererseits weiß jeder, dass die Menschenrechtsgesetze nicht in jedem Land effektiv in die

133 Vgl. Mijić 2018.

134 Vgl. Weber 1976 [1922], S. 775f.

135 Vgl. Mijić 2018, S. 24–25.

136 Vgl. Kastner 2015.

137 Vgl. Holzer 2006.

Praxis umgesetzt werden.¹³⁸ Das gilt auch für die Vergangenheitsaufarbeitung und die Rehabilitierung der verfolgten und ermordeten Opfer.

Das Kriegsverbrechertribunal in Nürnberg nahm direkt nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs seine Verhandlungen auf. Danach folgte eine Phase des Schweigens bis zur erfolgreichen Etablierung der heutigen Form der Erinnerungskultur in der Bundesrepublik Deutschland. Aleida Assmann bemerkte, dass es theoretisch nicht zu bestimmen ist, wie lange die Phase des Schweigens dauern wird und soll, bevor eine intensive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in der Öffentlichkeit beginnt. Womöglich markiert die Dauer der Schweigephase die Zeit für das Zustandekommen der oben dargelegten strukturellen Bedingungen: Zivilisierung der Kommunikation, staatliches Gewaltmonopol, individuelle Zurechenbarkeit von Rechten und Würde sowie Verantwortung und Schuld, Vorrang der individuellen Identität vor der Gruppenidentität, d. h. Wandel von der Inklusions- zur Exklusionsindividualität, ein Welthorizont, der über die ethnischen Grenzen hinausgeht, Differenzierung von Recht und Politik einschließlich der Ausdifferenzierung des autonomen Rechtssystems usw.

Was oder wer die Stelle des Dritten einnimmt, kann von Kultur zu Kultur (Wissensreservoir) variieren. In der modernen Welt, die manche als Fortsetzung bzw. Vervollständigung der christlichen Tradition erachten, ist es üblich, dies als „Wahrheit“ zu bezeichnen.¹³⁹ Der Zeitabstand seit der Katastrophe ermöglicht – oder erleichtert zumindest – womöglich in der Wahrnehmung von Betroffenen deren Objektivierung und Formung des gemeinsamen Dritten. Es lässt sich sagen, dass die Wunde mindestens ansatzweise vernarbt sein muss, um diese als Drittes in die Beziehung zwischen Opfer und Täter integrieren zu können.¹⁴⁰ In diesem Sinne setzt Vergeben und Verzeihen sowie Versöhnen Vergessen voraus.¹⁴¹ Die moderne Erinnerungskultur bewegt sich in diesem komplexen Spannungsfeld.

138 Vgl. Neves 1992.

139 Jedoch ist dies durch die oben dargelegte funktional bzw. horizontal differenzierte Struktur der modernen Gesellschaft bedingt. Angesichts der kontingenten, historischen Wirklichkeit ist es höchst fraglich, ob man von der Dogmatik des Christentums die moderne Gesellschaftsstruktur ableiten kann. Höchstens kann man sagen, dass bestimmte Teile der semantischen Überlieferungen Spielräume böten, im Übergang zur Moderne zugunsten der Letzteren umgedeutet zu werden.

140 Vgl. Dries 2019 [2022].

141 Zu den komplexen Zusammenhängen von Verzeihen, Versöhnen und Vergessen siehe die Beiträge in Morikawa (Hg.) (2018).

Literaturverzeichnis

- Adloff, Frank / Christian Papilloud: ‚Alain Caillé Anthropologie der Gabe – Eine Herausforderung für die Sozialtheorie?‘, in: Caillé, Alain (Hg.): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt 2008, S. 7–39.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 1981 [1960].
- Arendt, Hannah: ‚Arbeit, Herstellen, Handeln‘, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1998/46 (6), S. 1997–1009.
- Arendt, Hannah: *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. München 2002.
- Aristoteles: ‚Metaphysik‘, in: derselbe: *Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 5*. Darmstadt 1995.
- Austin, John Langshaw: *How to Do Things with Words*. Oxford 1962.
- Bohn, Cornelia: ‚Individuen und Personen‘, in: Huber, Jörg (Hg.): *Person/Schauplatz*. Zürich 2003, S. 161–181.
- Caillé, Alain (2006): ‚Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus – Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe‘, in: Moebius, Stephan / Papilloud, Christian (Hg.): *Gift – Marcel Mauss’ Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden 2006, S. 161–214.
- Coser, Lewis A.: *The Functions of Social Conflict*. Glencoe (Ill.) 1956.
- Durkheim, Emil: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Berlin 2012 [1992].
- Dries, Christian: ‚Neu Anfangen. Hannah Arendts Beitrag zu einer Sozialtheorie des Verzeihens‘, in: *Sociologia Internationalis* 2019/57(1+2) [2022], S. 89–114.
- Enright, Robert D. et al (1991): ‚The Moral Development of Forgiveness‘, in: Kurtines, W. M. / Gewirtz, J.L. (Hg.): *Handbook of Moral Behavior and Development, Bd. 3: Application*. Hillsdale 1991, S. 123–151.
- Eßbach, Wolfgang: ‚Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit‘, in: Gerburg, Treusch-Dieter / Kamper, Dietmar / Ternes, Bernd (Hg.): *Schuld*. Tübingen 1999, S. 11–20.
- Fischer, Joachim: ‚Tertiärität/ der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin‘, in: Bedorf, Thomas / Fischer, Joachim / Lindemann, Gesa (Hg.): *Theorie des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München 2010, S. 131–160.
- Fischer, Joachim: ‚Das Verzeihen. Seine Sozialontologie im Lichte der Theorien „Sozialer Akte“ und „Sprechakte“‘, in: Morikawa, Takemitsu (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*. Bielefeld 2018, S. 43–56.
- Flaßpöhler, Svenja: *Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld*. München 2016.
- Fücker, Sonja: *Vergebung. Zur Soziologie der Nachsicht*. Frankfurt/M. 2020.
- Fücker, Sonja / von Scheve, Christian: ‚„Welch’ eine arme Sau“: Fremdverstehen, Emotionsregulation und die kommunikative Konstruktion interpersonaler Vergebung‘, in: *Zeitschrift für Soziologie* 2017/46 (1), S. 22–38.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: ‚Verzeihung des Unverzeihlichen? Ein philosophischer Versuch im Spannungsfeld politischer und gesellschaftlicher Herausforderung‘, in: Morikawa, Takemitsu (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*. Bielefeld 2018, S. 19–30.

- Giordano, Christian: ‚Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum. Sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, in: Vogt, Ludgera / Zingerle, Arnold (Hg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*. Frankfurt/M. 1994, S. 172–192.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Düsseldorf 2006.
- Goffman, Erving: *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Berlin 2009 [1974].
- Gregen, Kenneth / Greenberg, Martin S. / Willis, Richard Hartley (Hg.): *Social exchange. Advances in theory and research*. New York 1980.
- Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 25. München 1999 [1956].
- Hahn, Alois: ‚Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematization und Zivilisationsprozeß‘, in: derselbe: *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt/M. 2000, S. 197–236.
- Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin 2011.
- Kaldor, Mary: *Neue und alte Kriege*. Berlin 2007.
- Kastner, Fatima: *Transitional Justice in der Weltgesellschaft*. Hamburg 2015.
- Kohlberg, Lawrence: ‚Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach‘, in: Lickona, Thomas (Hg.): *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*. Holt, NY, 1976, S. 31–53.
- Koselleck, Reinhart: ‚Einleitung‘, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd.1*. Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII.
- Lindemann, Gesa: *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft, Bd.1*. Weilerswist 2018.
- Lohmann, Georg: ‚Verzeihen‘, in: Dierksmeier, Claus (Hg.): *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*. Würzburg 2003, S. 193–202.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1*. Frankfurt/M. 1980.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*. Frankfurt/M. 1989.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1997.
- Luhmann, Niklas: *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: 2009 [1965].
- Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/M. 1990 [1968].
- Mijić, Ana: *Verletzte Identitäten. Der Kampf um den Opferstatus im bosnisch-herzegowinischen Nachkrieg*. Frankfurt/M. 2014.
- Mijić, Ana: ‚Umstrittenes Verzeihen. Nachkrieg in Bosnien-Herzegowina‘, in: Morikawa, Takemitsu (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*. Bielefeld 2018, S. 153–169.
- Mitteis, Heinrich / Lieberich, Heinz: *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein Studienbuch*. 11. Aufl. München 1969 [1949].
- Morikawa, Takemitsu: ‚Platonic Bias in der Sozialtheorie. Über den Begriff des Handelns bei Hannah Arendt und eine philosophische Kritik an der soziologischen Praxistheorie‘,

- in: *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/ Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 2010/96 (4), S. 498–515.
- Morikawa, Takemitsu: ‚Eine Zwischenbetrachtung als Nachwort‘, in: derselbe (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*. Bielefeld 2018, S. 235–242.
- Morikawa, Takemitsu: ‚Auf dem Weg zu einer Soziologie der Vergebung: Rezension: Fückler, Sonja: Vergebung: Zu einer Soziologie der Nachsicht‘, in: *Sociologia Internationalis* 2019/57(1+2) [2022], S. 123–127.
- Morikawa, Takemitsu: ‚Vergeben / Verzeihen‘, in: Berek, Mathias et al. (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung. Bd. 1. Wiesbaden 2023 (i.E.)*.
- Nguyen, Michael: ‚Gesellschaftliche Differenzierung und Dynamiken der Versöhnung. Das Beispiel des nordalbanischen Gewohnheitsrechts‘, in: Morikawa, Takemitsu (Hg.): *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*. Bielefeld 2018, S. 129–152.
- Parsons, Talcott / Schutz, Alfred: *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel*. Frankfurt/M. 1977.
- Plessner, Helmuth: ‚Das Lächeln‘, in: derselbe: *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt/M. 1970 [1953], S. 173–186.
- Pryor, Frederic L. / Grauburn, Nelson H. H.: ‚The Myth of Reciprocity‘, in: Glegen, Kenneth / Greenberg, Martin S. / Willis, Richard Hartley (Hg.): *Social exchange. Advances in theory and research*. New York 1980, S. 215–237.
- Reinach, Adolf: *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. München 1953 [1913].
- Ricœur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München 2004.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg 2018 [1928].
- Schuhmann, Karl: ‚Die Entwicklung der Sprechakttheorie in der Münchener Phänomenologie‘, in: *Phänomenologische Forschungen: Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein: Studien zum Sprachproblem in der Phänomenologie* 1988/21, S. 133–166.
- Seyfert, Robert: *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie*. Weilerswist 2019.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/M. 1992 [1908].
- Stegbauer, Christian: *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*. Wiesbaden 2011 [2002].
- Tarde, Gabriel de: *Die Gesetze der Nachahmung*. Berlin 2017 [2003].
- Vogt, Ludgera / Zingerle, Arnold (Hg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*. Frankfurt/M. 1994.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 3: Recht*. Tübingen 2010 [1922] (MWG 22–3).

Francesco Ferrari

The Impact of Hannah Arendt's "Ambiguities of Agency" on Reconciliatory Processes

"He who has been, henceforth cannot not have been: henceforth this mysterious and profoundly fact of having been is his viaticum for all eternity."

Vladimir Jankélévitch

Introduction

This paper aims to show, as a philosophical inquiry, the relevance of Hannah Arendt's oeuvre for reconciliation studies. It is based on the concept of the "ambiguities of agency" introduced by Ferrari 2023, according to which (I.) agency expresses both the beginning, novelty and spontaneity of action – but also its unexpected, unprecedented and unpredictable character; (II.) agency lies at the core of power with others – but can also be violently misused as power over others; (III.) agency is systematically disempowered by totalitarian regimes, in their victims – but also in their perpetrators. This paper explores the impact of the ambiguities of agency on reconciliatory processes. To this end, agency is investigated here as (1.) the ability to do unprecedented deeds, which, in moral-philosophical terms, cannot be undone, i. e., that are recognized as "irrevocable". The ambiguities of agency are thus articulated through a phenomenological account of the extremes of their spectrum: namely, (2.) the commission of radically evil crimes against humanity and (3.) the granting of unconditional forgiveness. Both make evident how human agency constitutes at the same time a "promise" and a "menace" to the common world, which, as such, profoundly impacts reconciliatory processes. (4) Despite the ambiguities that characterize agency, this paper finally supports the thesis that reconciliation requires empowering agency, both as natality and plurality, both for victims and perpetrators, and that its processes can only be successful by addressing the irreducibly different needs of both.

1. Auschwitz as incomprehensible, unprecedented, irrevocable

Nowadays, a widespread consensus brings together innumerable historians and philosophers in their identification of Auschwitz as a turning point that ruptures any idea of *continuum* or progress within the Western civilization¹. This kind of hermeneutic sensitivity, which was not so common during the late 1940s and early 1950s², can exemplarily be found in *Dialectic of the Enlightenment*³, but also within Hannah Arendt's works, for instance in *The Image of Hell*⁴. Here, she clearly raises the argument that it is not possible to understand the human being without recognizing Auschwitz as the "basic experience" of our age, one that profoundly affects and redefines the identities and agencies of its victims and perpetrators, even for the times to come. She writes:

"The real story of the Nazi-constructed hell is desperately needed for the future. [...] [The concentration and extermination camps] have become the basic experience and the basic misery of our times. Only from this foundation, on which a new knowledge of man will rest, can our new insights, our new memories, our new deeds, take their point of departure."⁵

The novelty of the crimes against humanity of Auschwitz paradigmatically shows the profound ambiguity of human agency⁶, as the faculty to begin unexpected and unprecedented actions, which introduce new and spontaneous deeds into the world, whose outcome is simultaneously uncertain and unpredictable⁷. It is not surprising, then, that in *Social Science Techniques and The Study of Concentration Camps* and in *Between Past and Future* Arendt uses terms such as "unexpected" and "unprecedentedness" in reference to NS heinous atrocities, which she also employs in *The Human Condition* to characterize agency:

"The institution of concentration and extermination camps, that is, the social conditions within them as well as their function in the larger terror apparatus to totalitarian regimes, may very likely become that *unexpected* phenomenon, that stumbling block on the road toward the proper understanding of contemporary politics and society."⁸

"Totalitarian domination as an established fact, which in its *unprecedentedness* cannot be comprehended through the usual categories of political thought, and whose "crimes" cannot be judged by traditional moral standards or punished within the legal frame-

1 Cf. Diner 1988.

2 Cf. Traverso 2000 [1997].

3 Horkheimer / Adorno 1969 [1944].

4 Arendt 1994a [1946].

5 Arendt 1994a [1946], p. 200.

6 Cf. Ferrari 2022.

7 Cf. Arendt 1998 [1958] = HC, p. 230–232.

8 Arendt 1994b [1950], p. 232. Italics mine.

work of our civilization, has broken the continuity of Occidental history. The break in our tradition is now an accomplished fact."⁹

NS totalitarianism and Auschwitz impose on us to rethink – now as then – our epistemic, moral and legal categories in the terms of a “break” in the Western historical *continuum* that means, at the same time, a new “point of departure” for any new anthropological knowledge. Despite the extreme difficulties in their understanding, the crimes against humanity of Auschwitz have been acknowledged, with increasing consensus over time, as a “historical a priori”,¹⁰ that is, as an indispensable term of reference for the analysis of any contemporary social and political reality. And while understanding is an

“unending activity by which, in constant change and variation, we come to terms with and *reconcile* ourselves to reality”,¹¹

the “stumbling block” of the incomprehensibility of Auschwitz is also related to the “aporia”¹² inherent in such new and “unexpected” crimes, for whose judgement, actually, no moral or legal benchmark is available, so that they can neither be adequately forgiven nor punished. According to Arendt, then, facing the extreme of concentration and extermination camps, the difficulties of understanding are exacerbated by the impasse of the faculty of judging whether to punish or forgive, ultimately leading to the paralysis of reconciliatory processes:

“It is almost impossible to come to terms – the horror itself in its naked monstrosity. When we were first confronted with it, it seemed, not only to me but to many others, to transcend all moral categories as it certainly exploded all juridical standards. You could express this in various ways. I used to say, this is *something which should never have happened* for men will be unable either to punish it or forgive it. We shall not be able to become reconciled to it, to come to terms with it.”¹³

Because of its unprecedentedness, Auschwitz cannot be comprehended through already-given standards. The epistemic rupture it triggers sweeps away a whole series of discourses and leaves us speechless. It demands that we acknowledge and seek to understand more thoroughly its misdeeds, doing so first by developing a moral and philosophical language. My thesis is that Auschwitz may finally become understandable on the condition of its recognition as irrevocable, that is, as we can see in dialogue with the writings of V. Jankélévitch, in the terms of an event such that

9 Arendt 1961, p. 26. Italics mine.

10 Leiner 2007, p. 77.

11 Arendt 1994c [1954], p. 308. Italics mine.

12 Banki 2018, p. 3.

13 Arendt 2003a [about 1965–66], p. 55. Italics mine.

“we can neutralize the fact (*factum*), but we cannot undo the fact-of-having-done (*fecisse*) as if it had-not-been-done (*infectum*).”¹⁴

It is crucial to acknowledge the indestructible “what-has-been” of the “having-taking-place” of Auschwitz as irrevocable, that is, as an epoch-making event that, in ethical terms, cannot be undone¹⁵. The categorical imperative “never again Auschwitz” we owe to T. Adorno¹⁶ is the classical and clearest formulation of such a principle. In addition to my findings in Ferrari 2023, I introduce here a further and no less fundamental ambiguity of agency, that is also relevant to reconciliatory processes: the irrevocable dimension of time. Arendt hints at it when she mentions the “predicament of irreversibility”,¹⁷ i. e., the fact that human beings are endowed with the ability to *do*, by which they can initiate a new, spontaneous and unprecedented deed, whose outcomes are largely unexpected and unforeseeable; but they do not have the ability to *undo*, once this deed has been inserted into the web of human affairs:

“Men never have been and never will be able to undo or even to control reliably any of the processes they start through action. Not even oblivion and confusion, which can cover up so efficiently the origin and the responsibility for every single deed, are able to undo a deed or prevent its consequences.”¹⁸

However, Arendt does not distinguish, as Jankélévitch will, between the irreversible dimension of time – for which, because of the laws of physics, the reversal of time is impossible – and the irrevocable one – which makes it equally impossible, in moral philosophical terms, to undo a past action. The recognition of Auschwitz as “irrevocable” articulates Arendt’s laconic and paralyzing assessment of it as “something which should never have happened”, addressing its misdeeds as heinous crimes that are not going to be erased in moral terms for the future. On the contrary, the irrevocable does not merely affect direct victims of atrocities, but rather shapes and frames “collective cultural memories”¹⁹ by getting institutionalized as a “chosen trauma”²⁰ and transmitted as a “cultural trauma”:

“Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness,

14 Jankélévitch 1980 [1974], p. 28.

15 Cf. Ferrari 2019.

16 Adorno 1998 [1967].

17 HC, p. 237.

18 HC, p. 232–233.

19 Cf. Assmann 2008.

20 Cf. Volkan 2001.

marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and *irrevocable ways*."²¹

Even though its material traces may have disappeared, the past is not at all "a foreign country"²²: the irrevocable crime against of humanity of Auschwitz paradigmatically constitutes an everlasting term of reference for the individual- and group-identities, also in transgenerational terms²³, and cannot be ignored whether reconciliatory processes are supposed to take place. The inability to undo what has irrevocably been done negatively impacts agency, certainly about its victims, primarily as an occurrence recognized as a trauma, but also – to a different extent – with respect to their NS perpetrators: that is, as a single misdeed that binds its doer to itself in such a way that agent and act become inseparable. Under such circumstances, it may not be considered desirable to empower the perpetrator again with that agency s/he has so grossly misused. In case of irrevocable misdeeds, the misuse of agency can ultimately be followed by the expulsion of the perpetrator from the "moral community"²⁴, that is, by recognizing the impossibility of reconciliation. In the case that the misdeeds of a perpetrator are judged to be crimes against humanity, this "moral community" may even need to be understood in more thoroughly universal terms, which is to say, in terms of humanity. Arendt perhaps gestures at this when she writes, in the very last sentences of *Eichmann in Jerusalem*:

"Just as you supported and carried out a policy of not wanting to share the earth with the Jewish people and the people of a number of other nations [...] we find that no one, that is, no member of the human race, can be expected to want to share the earth with you. This is the reason, and the only reason, you must hang."²⁵

2. The irreconcilability of radical-and-banal evil

Unwillingness to reconcile with Auschwitz is linked first, by Arendt, to the difficulties of its understanding; then, to the presence of that insurmountable "aporia", by which crimes against humanity prove to be as impossible to punish (on the basis of a proportional criterion between crime and punishment) as they are to forgive. The ultimate foundation of that impasse is even deeper, as we can learn from HC: it resides in an outburst of evil that in Auschwitz took place as "radical evil":

21 Alexander 2012, p. 6. Italics mine.

22 Cf. Lowenthal 2015.

23 Cf. Bar-On 1995.

24 Tavuchis 1991, p. VII.

25 Arendt 2006 [1963], p. 279.

“Men are unable to forgive what they cannot punish and that they are unable to punish what has turned out to be unforgivable. This is the true hallmark of those offenses which, since Kant, we call “radical evil” and about whose nature so little is known, even to us who have been exposed to one of their rare outbursts on the public scene.”²⁶

The eruption of the radical evil makes Auschwitz something unexpected and unprecedented, that “should never have happened”, that is, an epoch-making event that must be recognized as “irrevocable”. Compared with the ordinary unfolding of evil deeds in the common world, the occurrence of radical evil implies a fundamental qualitative difference: the remediless “poisoning” of the human being, which ultimately leads to the impossibility of reconciliation:

“Reconciliation presupposes acting, and possibly doing wrong human beings, but not poisoned human beings. [...] On the other hand, reconciliation has a merciless limit that forgiveness and revenge do not know – namely, at what must be said of: This should never have happened. [...] Radical evil is that which should not have happened, that is, that with which one cannot reconcile oneself.”²⁷

Arendt inherits the term “radical evil” from Kant, who meant by it the human tendency to follow one’s sensible inclinations and to act based on particular interest, that is, not to universalize the maxim in the categorical imperative. According to the philosopher from Königsberg,

“The categorical imperative tells you: Always act in such a way that the maxim of your acts can become a general law. [...] The bad man is, for Kant, the one who makes an exception for himself; he is not the man who wills evil, for this, according to Kant, is impossible.”²⁸

In Arendt’s reflections, the unprecedented, irrevocable and radical evil of Auschwitz is incomprehensible and ultimately irreconcilable also because in the history of philosophy and theology up to Kant there is no trace of thinking about evil as an intentional, deliberate will to evil:

“It is inherent in our entire philosophical tradition that we cannot conceive of a “radical evil”, and this is true both for Christian theology, which conceded even to the Devil himself a celestial origin, as well as for Kant. [...] We actually have nothing to fall back on in order to understand a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality and breaks down all standards we know.”²⁹

It is the unexpected novelty of the radical evil unleashed by NS totalitarianism at Auschwitz which constitutes that “break” of the Western tradition from which this paper took its point of departure. It is therefore consistent, appropriate, even

26 HC, p. 241.

27 Arendt 2002 [1950–1973], p. 6–7.

28 Arendt 1992 [1982], p. 17.

29 Arendt 1973 [1966], p. 459.

necessary, to dismiss previous available standards regarding the notion of evil, because of crimes against humanity – Auschwitz is the paradigmatic example of which – that represent, in my view, the first spectrum extreme of the ambiguity of agency, namely its “menace”. A letter of Arendt to Karl Jaspers from the 4th of March 1951 well synthesizes her theses, according to which NS atrocities constitute an unprecedented form of radical evil, that broke out aiming at the destruction of the “human being” *qua* “human”, by making entire groups of human beings “superfluous”:

“Evil has proved to be more radical than expected. In objective terms, modern crimes are not provided for in the Ten Commandments. Or: the Western tradition is suffering from the preconception that the most evil things human beings can do arise from the vice of selfishness. Yet we know that the greatest evils or radical evil has nothing to do any more with such humanly understandable, sinful motives. What radical evil really is I don’t know, but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous.”³⁰

A clarification is required at this point. When I have retraced in Ferrari 2023 the processes of loss of agency-as-plurality of NS perpetrators, I have referred to Arendt’s theses from *Eichmann in Jerusalem*³¹, according to which the unprecedented crimes against humanity of Auschwitz had a decisive cause in the disconcerting “thoughtlessness” of NS perpetrators, in which ultimately dwells the so-called “banality of evil”. This section of the current paper, in dialogue with pages Arendt wrote before 1963, focuses instead primarily on the processes of loss of agency-as-natality through which Auschwitz inmates were victims of “radical evil”. I agree with R. Bernstein³² in writing that these two determinations of evil in Arendt (radical-and-banal) are compatible and not mutually exclusive. Understanding Auschwitz requires in my view, without contradiction, both Arendt’s notion of the “superfluousness”, proper to radical evil, evident upon its victims, and her notion of the “thoughtlessness”, proper to the banality of evil, evident upon its perpetrators. Both forms of evil converge in the annihilation of the “human” within the human being, that is, in the destruction of agency, understood as both natality and plurality.

I consider as necessary to reaffirm how Auschwitz constitutes an epoch-making irrevocable event that cannot be undone for the future, and thus the experience of which inform the entirety of how we go about understanding the irreconcilable, in all its facets – irreparable, unjustifiable, imprescriptible, up to the unforgivable. The outburst of unprecedented evil (which might be understood now as radical-and-banal) in the crimes against humanity of Auschwitz is

30 Arendt / Jaspers 1992, p. 166. Cf. Arendt 1973 [1966], p. 459.

31 Arendt 2006 [1963].

32 Bernstein 1996, p. 137–153.

then the paradigmatic, extreme and unescapable point of departure with which reconciliatory processes are called to engage.

3. The release and the gift of forgiveness

While the first of the spectrum extremes of agency lies in the heinous crimes against humanity of Auschwitz, in which agency is revealed as a “menace”, its second extreme, in which agency is shown as a “promise”, can be found in the possibility of forgiveness. A fundamental ambiguity of agency emerged in the terms of the predicament of the irreversibility (or rather, as I said: the irrevocability) of action, that is, of “being unable to undo what one has done.”³³ Starting from this assumption, Arendt’s concise and sharp phenomenology of forgiveness, outlined in *Irreversibility and the power to forgive* (paragraph 33 of HC), defines forgiveness first and foremost as a “release”, which, in the face of a misdeed, protects and restores freedom – understood as a restored capacity to do and begin something new – and thereby empowers both victims and perpetrators in their faculty for beginning of agency, first of all in the terms of agency-as-natality:

“Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we could never recover; we would remain the victims of its consequences forever. [...] Only through this constant mutual release from what they do can men remain free agents.”³⁴

“Forgiving in other words is the only reaction which does not merely re-act but acts anew and unexpectedly, unconditionated by the act which provoked it and therefore freeing from its consequences *both* the one *who forgives* and the one *who is forgiven*.”³⁵

According to Arendt’s HC, the agent emerges as the “who” of the action. While the “what” of that deed has the characteristics of a “misdeed”, forgiveness addresses someone (the “who”) and not something (the “what”), on the basis of a moral phenomenon I call the “transcendence of agency”, that is, the assumption of the ulteriority of the human being (as a “who”) over each of his-her individual deeds (as a “what”). This process takes place in a kind of contrast with a complementary (not less important) moral phenomenon I call “immanence of responsibility”, that is, the assumption that the entire human existence is to be held as accountable, imputable and responsible for the “what” of each and every deed. Here Arendt’s concept of forgiveness presents its first implications for recon-

33 HC, p. 237.

34 HC, p. 237; HC, p. 240.

35 HC, p. 241. Italics mine.

ciliatory processes: if forgiveness is always addressed to a "who", that is, to a human agent marked by speech and action, and becoming a *Spießler* means ceasing to be such a "who" – endowed with the transcendence of agency, but also someone who has given up his-her immanence of responsibility – it follows, drawing the logical consequences from Arendt's thought, that, since there is no "who" to forgive, the *Spießler* is unforgivable. Taking also into account the evil (considered as radical-and-banal evil) which unprecedentedly erupted in Auschwitz, any attempt of reconciliation with the *Spießler*-perpetrator via forgiveness should be excluded. The antithesis between transcendence of agency and immanence of responsibility is then key to understanding the "alternative" between forgiveness and justice³⁶. Their paths diverge insofar as justice operates by enforcing punishments and penalties that aim to be proportional with the infraction of the law – a logic that the unprecedented crimes against humanity of Auschwitz have harshly called into question – and addresses the crime (the "what") and only indirectly, the criminal (the "who"). Forgiveness, on the other hand, according to how Arendt interprets it, can be understood primarily in terms of a "release" of the "who". Through the conceptual maneuver of "un-binding the agent from the act",³⁷ Arendt elaborates a conception of forgiveness that focuses on restoring the agency of the perpetrator through the removal of the consequences of a misdeed in charge of his-her agency, and which I therefore call "negative forgiveness".

As the word "forgiveness" itself suggests, however, there is a second determination of it, that must be taken into account, according to which forgiveness is "a gracious gift from the offended to the offender." I call this second determination of forgiveness "positive forgiveness" or "for-giveness", to emphasize its hyperbolic logic of the gift that, addressing the "who" of the perpetrator as an act of love, overcomes any tit-for-tat linearity of justice (not to mention revenge). As J. Kristeva writes:

"Forgiveness is addressed to the person, not the act. One cannot forgive murder or theft, only the murderer or thief. Aiming at someone and not at something, forgiveness reveals itself as an act of love; but, with or without love, it is in considering the person that we forgive. While justice requires that all be equal and while it weighs the acts committed, forgiveness emphasizes inequality and evaluates people."³⁸

For-giveness is an act of love, that biblical love toward enemies, that is, toward the perpetrator. Interestingly, even though Arendt acknowledges that "only love has the power to forgive",³⁹ she is largely silent about the logic of the gift that char-

36 HC, p. 241.

37 Ricœur 2006 [2000], p. 489.

38 Kristeva 2001 [1999], p. 80.

39 HC, p. 242.

acterizes for-giveness. The reasons for this reticence may be sought, in the first place, in a certain skepticism Arendt had about love as a political principle. Although as early as in her doctoral dissertation⁴⁰ she had theorized the existence of a love for the world (*amor mundi*), love, whether directed toward another human being or toward the Divine, represents for Arendt an apolitical, not to say an “anti-political”⁴¹ source of worldlessness. On the other hand, as C. Peys has aptly observed, Arendt’s conception of forgiveness represents a quintessential resource of caring for the world, an action “devoted to the maintenance, reparation, and preservation of the human relationships that comprise the public realm.”⁴²

Beyond Arendt, Truth and Reconciliation Commissions (TRCs) can arguably be understood as the embodiment of forgiveness as a powerful resource of care for the world, through its extension to the legal and political sphere, which is the case, particularly, when religious leaders play a central role, such as when Archbishop Tutu served as the chairperson of the South African TRC. Since the late Nineties, philosophers like P. Ricœur and J. Derrida have engaged in an articulated reflection on the complex interrelationships between forgiveness and reconciliation. Ricœur expresses a positive appreciation for the contribution of forgiveness within reconciliatory processes, and frames his considerations by addressing as a main issue the agency of the offender. In his monumental work *Memory, History, Forgetting*⁴³ he traces the philosophical, theological and legal paths through which forgiveness catalyzes reconciliation, primarily by separating

“the guilty person from his act, in other words forgiving the guilty person while condemning his action. [...] This intimate dissociation signifies that the capacity of commitment belonging to the moral subject is not exhausted by its various inscriptions in the affairs of the world. This dissociation expresses an act of faith, a credit addressed to the resources of self-regeneration.”⁴⁴

According to Ricœur, forgiveness might become the condition of possibility for empowering the perpetrator’s agency in the perspective of his-her reconciliation within the moral community: it expresses an audacious trust in the transcendence of agency, which is based on the belief that

“the guilty person is to be considered capable of something other than his offenses and his faults. He is held to be restored to his capacity for acting, and action restored to its capacity for continuing.”⁴⁵

40 Arendt 1996 [1929].

41 Arendt 2002 [1950–1973], p. 374.

42 Peys 2020, p. XXXVI.

43 Ricœur 2006 [2000].

44 Ricœur 2006 [2000], p. 490.

45 Ricœur 2006 [2000], p. 493.

From the other side, Derrida frames his considerations by addressing as a main issue the agency of the victim. He defines, even defends the hyperbolic overabundance of forgiveness, and proclaims its irreducibility with respect to reconciliation. Throughout his insightful and stinging remarks, he defines "pure", "unconditional", "absolute" forgiveness as a unilateral act undertaken by the victim:

"Each time forgiveness is at the service of a finality, be it noble and spiritual (atonement or redemption, reconciliation, salvation), each time that it aims to re-establish a normality (social, national, political, psychological) by a work of mourning, by some therapy or ecology of memory, then the "forgiveness" is not pure – nor is its concept. Forgiveness is not, it should not be, normal, normative, normalizing."⁴⁶

Forgiveness, according to Derrida, is something spontaneous, unprecedented and unpredictable, thereby: a radical form of agency-as-natality. It is a gift without return (what I called "for-giveness") beyond all economic circles of reciprocity and expectation, and also entirely independent of atonement, repentance, reparation, healing or compensation by the perpetrator. As something unavailable, it cannot be demanded nor commanded (although this is expected in some religious traditions) and it inexorably transcends its legal inscription or political teleologization within reconciliatory processes.

Forgiveness, negatively understood as a release or positively as a gift, emerges as a key feature not only of agency-as-natality, but also of agency-as plurality, in the terms of "care for the world". As a matter of fact, its impact is capable of affecting the public sphere and reconciliatory processes in a profound way, and yet, it cannot be completely absorbed or traced back to them.

4. Reconciliation as empowering agency for all

Reconciliation concerns the series of measures and practices that are taken to cope with wrongdoings within a conflict, whether minor transgressions or heinous misdeeds, capable of damaging, or even destroying the complex fabrics of human relationships, required therefore to be recognized as "irrevocable". According to M. Leiner⁴⁷, reconciliation is about rebuilding relationships at the intra- and intergroup level. It considers "hard factors", such as reparations and other attempts at restoration, as well as individual- and social-healing practices, such as trauma therapies, apologies and other symbolic acts by perpetrators and their political leaders. Within Leiner's overarching approach

46 Derrida 2001 [1999], p. 31, 32.

47 Leiner 2022, p. 26–27.

“reconciliation can be defined as the overarching approach to conflicts which focuses on processes of rebuilding relationships. Its goal is to create “normal”, “trustful”, and if possible “good” and “peaceful” relationships.”⁴⁸

Thinking in terms of reconciliation thus implies, as F. Du Toit suggests, focusing on the ways in which victims and perpetrators are bound in inevitably interdependent relationships – a sharp realistic consideration that requires, at least for one moment, to make *epoché* of any moral condemnation of the atrocities committed by the perpetrators:

“Reconciliation is best understood as a complex and evolving form of interdependence. This is to say that reconciliation takes form in relationships in which deeply entrenched antagonists articulate, negotiate, and embrace a shared future on the basis that this is not only desirable but (eventually) unavoidable. Working toward fairness and inclusivity, reconciliation entails the mutual acknowledgment, the progressive institutionalization, and the long-term socialization of a comprehensive and fundamental interdependence.”⁴⁹

Assuming reconciliation-as-interdependence has multiple implications. Particularly relevant is the one whereby reconciliatory processes cannot ignore perpetrators if they are to be successful.

This is also true from a socio-emotional perspective of intergroup reconciliation. Studies from A. Nadler and colleagues have demonstrated that reconciliation must address not only the needs of the victims but also those of the perpetrators, taking seriously into account their irreducible differences, i. e., the diverse impact of the conflict on their respective social identities. From this standpoint, reconciliation is a

“social exchange between victims and perpetrators in which each provides to the other the psychological commodities that are needed to ameliorate the threats to their respective identities. Victims face a threat to their identity as able and worthy actors. [...] Perpetrators, on the other hand, are faced with threats to their identity as moral actors. Being identified as the guilty perpetrator may result in expulsion from the “moral community” to which one, or one’s group belongs.”⁵⁰

Being victimized entails vulnerability, suffering and passivity. It is an occurrence that negatively impacts one’s perception of power, status, control, and, more deeply, of one’s own ability, worth and dignity. Therefore: victims “feel inferior regarding their ability to influence their outcomes, experience threat to their agency dimension of identity”,⁵¹ and need to be empowered in their agency. In particular, in order to restart their lives after a conflict, victims need to be

48 Leiner 2018, p. 179.

49 Du Toit 2018, p. 192.

50 Nadler 2008, p. 42.

51 Shnabel and Nadler 2015, p. 1–2.

empowered in their faculty for beginning something new, that is, in their agency-as-nativity. Perpetrators, on the other hand, fear of being excluded from the common world of the moral community as a consequence of their previous evil deeds. This means that issues related to their agency-as-plurality should be no less addressed. Victims may request material reparations and symbolic acts of apology from perpetrators to consider reconciliatory processes as an option. Specifically, according to Tavuchis 1991, the perpetrator's apology must meet four main conditions in order to be considered trustworthy:

1. Recognition (perpetrators acknowledge wrongdoing, first by truth-telling);
2. Responsibility (they declare themselves accountable and guilty for the wrong);
3. Regret (they show a sincere expression of sorrow, which could lead to a request for forgiveness);
4. (no) Repetition (they swear "never again" and promise to do better in the future).

On the path toward reconciliation within groups characterized by inescapably interdependent relationships there is little choice in the end. Perpetrators, as ineliminable members of a common world that does not exclude "agonistic confrontation"⁵², can be transformed from "enemies" into "adversaries"⁵³ within processes of "political reconciliation"⁵⁴. I argue the thesis according to which reconciliatory processes require that tolerance of ambiguity, that openness to risk, that rebuilding of trust⁵⁵, which lead to a moral credit (in Ricœur's terms) in favor of the transcendence of agency of the perpetrator, which can ultimately lead to its empowerment, first and foremost in terms of agency-as-plurality. Of course, under specific conditions.

These arguments may seem audacious, even outrageous concerning our case study, namely the unprecedented and irrevocable crimes against humanity committed by NS Germany in Auschwitz. Yet, German policies of reconciliation after Auschwitz are a paradigmatic case study in this regard⁵⁶, that can be traced only summarily here. It was in an extraordinarily short period of time that the "German as Pariah"⁵⁷ achieved its reconciliation in the moral and political community of nations. This process involved many layers of measures and practices that shaped a politics of history (*Geschichtspolitik*) which could not be separated, in the BRD, from the creation of a culture of memory (*Erinner-*

52 Cf. Maddison 2016.

53 Cf. Mouffe 2005.

54 Cf. Schaap 2005.

55 Cf. Govier 1998.

56 Cf. Gardner Feldman 1999.

57 Cf. Rabinbach 1997; cf. Arendt 1944.

ungskultur). German policies of reconciliation included material compensations – for instance: the Reparation Agreements (*Wiedergutmachung*) with Israel, signed by Chancellor Adenauer in 1952 – as well as gestures of apology – exemplarily: Chancellor Brandt’s genuflection during his visit to the Warsaw Ghetto Memorial in 1970. They went through two trials – the one against Eichmann in Jerusalem (1961) and the Auschwitz trials in Frankfurt am Main (1963–65) – that massively helped to raise German public opinion’s awareness of the crimes at Auschwitz. All these measures have been accompanied by the grass-roots work of NGOs and by initiatives among the civil society, aiming at coming to terms with the past (*Vergangenheitsbewältigung*)⁵⁸ by encouraging the formation of a critical and reflexive citizenship (*Politische Bildung*). All these practices targeted the empowerment of agency as an indispensable requirement for sustainable reconciliatory processes. First, they addressed the agency-as-natality of the outgroup, combining material reparations and practices of social healing for victims; second, they also addressed the agency-as-plurality of the ingroup, through pedagogical and civic initiatives aimed at strengthening the capacity of dealing with diversity and with the past.

5. Conclusions

Elie Wiesel stated that “at Auschwitz not only man died, but also the idea of man.”⁵⁹ The radical-and-banal evil associated with the destruction of both man and the idea of man – the death of which demands elimination of agency-as-natality and agency-as-plurality – constitute the grounds upon which to begin thinking, in dialogue with Hannah Arendt, about the concept of reconciliation after Auschwitz and, subsequently, to instigate any reconciliatory processes today. This paper has reconstructed how the ambiguities of agency profoundly impact reconciliation through three main findings:

1. The difficulties of understanding Auschwitz, which also lie in the unavailability of standards for its moral judgment, through which to decide whether to punish or forgive, are also obstacles to the exercise of agency and to any potential reconciliation. Such difficulties consist first and foremost in the novelty of crimes against humanity, such as those unleashed by NS totalitarianism, which involved the unprecedented outburst of evil as “radical evil”. Faced with the irruption of evil as “radical evil”, the entire Western philosophical and theological tradition collapses. Auschwitz, therefore, implies an epistemic (“incomprehensible”), historical (“unprecedented”), legal and

58 Cf. Pinto 2022.

59 Wiesel 1968, p. 230.

- moral "break", thus sanctioning the paralysis of both agency and reconciliatory processes. To face such an impasse, it is necessary to assume Auschwitz as a "point of departure" for thought and praxis in the terms of an "irrevocable" event.
2. Agency, also defined as the ability to do, initiates actions that, in terms of moral philosophy, can be recognized as deeds that cannot be undone – that is: the "irrevocable". The "who" of a perpetrator can enact, through a misuse of his-her agency, the "what" of irrevocable misdeeds – which are experienced (also for generations to come) by victims as traumatic events, and by perpetrators as the main reason for their exclusion from the moral community. Forgiveness can contribute to reconciliation – as release and as a gift – unbinding the "who" of the perpetrator from the "what" of his-her deed – by affirming the "transcendence of agency". Unforgivableness and irreconcilability can be expected, however, if behind the irrevocable misdeed there is someone who has ceased to be a "who" living through the "immanence of responsibility", that is: a *Spießher*-perpetrator.
 3. The possibility of reconciliation goes hand in hand with the recognition of the (irreducibly different) basic needs of victims and perpetrators. This thesis can be argued on the basis of realistic – such as the structural and insuperable interdependence between victims and perpetrators – or socioemotional arguments – according to which both victims and perpetrators seek and find reconciliation through the empowerment of their own agency – specifically: the former, as natality; the latter, as plurality. Of course, empowerment of the perpetrator's agency is based on rebuilding trust, which, in turn, requires a whole series of policies and measures on the part of the perpetrator's group toward that of the victim.

Recognizing the irrevocability of crimes against humanity such as Auschwitz is not a rumination of the past, but a commandment for the future. In her last work *The Life of the Mind* Hannah Arendt aptly raised the question if the activity of thinking as such could prevent the occurrence of crimes against humanity after Auschwitz:

"Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that made men abstain from evil-doing or even actually "condition" them against it?"⁶⁰

60 Arendt 1977, p. 5.

Now as then, there is a strong need to recover and rediscover agency as the capacity to speak and act, which is constantly accompanied by the awakening of the ability to think and the vigilance of our moral conscience:

“The manifestation of the wind of thought is no knowledge; it is the ability to tell right from wrong.”⁶¹

Empowerment of agency, both as natality and plurality, both for victims and perpetrators, is indispensable within reconciliatory processes if crimes against humanity such as Auschwitz are not to be repeated.

Bibliography

- Alexander, Jeffrey C.: *Trauma. A Social Theory*. Cambridge (UK) 2012.
- Adorno, Theodor W.: ‘Education After Auschwitz’, in: Id.: *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York 1998 [1967], p. 191–204.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London 2006 [1963].
- ‘Some Questions of Moral Philosophy’, in: Ead.: *Responsibility and Judgment*. New York 2003a [about 1965–66], p. 49–146.
 - ‘Thinking and Moral Considerations’, in: Ead.: *Responsibility and Judgment*. New York 2003b [1971], p. 159–189.
 - *Denktagebuch. 1950–1973. Volume I*. München 2002 [1950–1973].
 - *The Human Condition*. Chicago 1998 [1958] (HC).
 - *Love and Saint Augustine*. Chicago 1996 [1929].
 - ‘The Image of Hell’, in: Ead.: *Essays in Understanding: 1930–54*. New York 1994a [1946], p. 197–205.
 - ‘Social Science Techniques and The Study of Concentration Camps’, in: Ead.: *Essays in Understanding: 1930–54*. New York 1994b [1950], p. 232–247.
 - ‘Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)’, in: Ead.: *Essays in Understanding: 1930–54*. New York 1994c [1954], p. 307–327.
 - *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago 1992 [1982].
 - *The Life of the Mind. Thinking*. New York 1977.
 - *The Origins of Totalitarianism*. New York 1973 [1966].
 - *Between Past and Future*. New York 1961.
 - ‘The Jew as Pariah: An Hidden Tradition’, in: *Jewish Social Studies* 1944 6/2, p. 99–122.
- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl: *Correspondence 1926–1969*. Orlando 1992.
- Assmann, Jan: ‘Communicative and Cultural Memory’, in: Erll, Astrid / Nünning, Ansgar (eds.): *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin 2008, p. 109–118.
- Banki, Peter: *The Forgiveness to Come: The Holocaust and the Hyper-Ethical*. New York 2018.

61 Arendt 2003b [1971], p. 89.

- Bar-On, Dan: *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*. Cambridge (Mass.) 1995.
- Bernstein, Richard J.: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge (Mass.) 1996.
- Derrida, Jacques: 'Forgiveness', in: Id.: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London 2001 [1999], p. 27–60.
- Diner, Dan (ed.): *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*. Frankfurt/M. 1988.
- Du Toit, Fanie: *When Political Transition Works. Reconciliation as Interdependence*. New York 2018.
- Ferrari, Francesco: 'The Ambiguities of Agency: A Philosophical Inquiry in Dialogue with Hannah Arendt', forthcoming (2023).
- 'Vladimir Jankélévitch's 'Diseases of Temporality' and Their Impact on Reconciliatory Processes', in: La Caze, Marguerite / Magdalena Zolkos (eds.): *Contemporary Perspectives on Vladimir Jankélévitch*. London 2019, p. 95–116.
- Gardner Feldman, Lily: 'The Principle and Practice of 'Reconciliation' in German Foreign Policy: Relations with France, Israel, Poland and the Czech Republic', in: *International Affairs* 1999/75/2, p. 333–356.
- Govier, Trudy: *Dilemmas of Trust*. Montreal 1998.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialectic of Enlightenment*. New York 1969 [1944].
- Jankélévitch, Vladimir: *Forgiveness*. Chicago 2005 [1967].
- *L'irréversible et la nostalgie*. Paris 1980 [1974].
- Kristeva, Julia: *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Toronto 2001 [1999].
- Leiner, Martin, 'The Hölderlin Perspective and its Impact on Reconciliation with Refugees', in: Tacchini, Davide / Barakat, Zeina / Aldajani, Ayad / Leiner Martin (eds.): *Reconciliation and Refugees*. Göttingen 2022, p. 19–40.
- 'Conclusion: From Conflict Resolution to Reconciliation', in: Leiner, Martin / Schliesser, Christine (eds.): *Alternative Approaches in Conflict Resolution*. Cham 2018, p. 175–185.
 - 'Was wird bleiben von Auschwitz? Von der Sprachnot zur Stellvertretung', in: Wermke, Michael (ed.): *Keine Pflicht, aber Kür. Beiträge aus Theologie und Pädagogik*. Jena 2007, p. 65–82.
- Lowenthal, David: *The Past is a Foreign Country – Revisited*. New York 2015.
- Maddison, Sarah: *Conflict Transformation and Reconciliation: Multi-level Challenges in Deeply Divided Societies*. London 2016.
- Mouffe, Chantal: *On the Political*. London 2005.
- Nadler, Arie / Shnabel, Nurit: 'Instrumental and Socioemotional Paths to Intergroup Reconciliation and the Needs-Based Model of Socioemotional Reconciliation', in: Nadler, Arie / Malloy, Thomas E. / Fisher, Jeffrey D. (eds.): *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*. New York 2008, p. 37–56.
- Peys, Christopher: *Reconsidering Cosmopolitanism and Forgiveness: Arendt, Derrida, and 'Care' for the World*. London 2020.
- Pinto, Vincenzo (ed.): *Remembering the Holocaust in Germany, Austria, Italy, and Israel: "Vergangenheitsbewältigung" as a Historical Quest*. Leiden 2022.
- Rabinbach, Anson: 'The German as Pariah: Karl Jaspers' The Question of German Guilt', in: Id.: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment*. Berkeley 1997, p. 129–165.

- Ricœur, Paul: *Memory, History, Forgetting*. Chicago 2006 [2000].
- Schaap, Andrew: *Political Reconciliation*. London 2005.
- Shnabel, Nurit / Nadler, Arie: 'The Role of Agency and Morality in Reconciliation Processes. The Perspective of the Needs-Based Model', in: *Current Directions in Psychological Science* 2015/24/6, p. 1–7.
- Tavuchis, Nicholas: *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford 1991.
- Traverso, Enzo: *Auschwitz Denken. Die Intellektuellen und die Shoah*. Hamburg 2000 [1997].
- Volkan, Vamir: 'Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity', in: *Group Analysis* 2001/34/1, p. 79–97.
- Wiesel, Elie: *Legends of Our Time*. New York 1968.

Hindernisse auf dem Weg zu einer Versöhnung auf deutschem Boden: die Aleviten

Der deutsche freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat ermöglicht es vielen religiösen Gemeinschaften, sich auf seinem Territorium im Rahmen des Religionsrechts zu entwickeln. Die einzelnen Gruppen können u. a. an verschiedenen Pflichtschulen einen eigenen Religionsunterricht anbieten und vieles mehr. Vom deutschen freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat und seiner Offenheit gegenüber Religionen profitieren auch die Aleviten, insbesondere, seitdem sie sich als Religionsgemeinschaft organisieren. Dieser Artikel fokussiert sich in erster Linie auf die Geschichte der Aleviten in der Türkei und in Deutschland. Eine Versöhnung zwischen Aleviten und Sunniten aus der Türkei auf deutschem Boden kann nur dann gelingen, wenn eine aufrichtige sowie respektvolle Aufarbeitung der Vergangenheit gelingt. Dieser Aufsatz möchte auszugsweise die Gewalterfahrungen der Aleviten in der jüngeren Geschichte beleuchten, analysieren und somit die bestehenden Hindernisse darstellen.

Die Geschichte der Aleviten im Osmanischen Reich und der türkischen Republik ist gekennzeichnet von politischer Bevormundung, Gewalt und offener Ablehnung. Immer wieder haben die Hohe Pforte oder der türkische Staat leigistische oder gewaltsame Versuche unternommen, um die alevitische Gemeinschaft in ihrer Gesellschaft aufgehen zu lassen. Auch wenn sie einzelne Erfolge verbuchen konnten, der alevitische Widerstand fand Auswege, dem Verlust der eigenen Identität bzw. einer Assimilation entgegenzuwirken. Gleichzeitig leisten historische und aktuelle Gewalt-, Ausgrenzungs- und Verlusterfahrungen einen wichtigen Beitrag zur Verstärkung des Alevitischen. Dabei sind die politischen, religiösen und gesellschaftlichen Forderungen der Aleviten in der türkischen Republik bis heute keine, die die türkische Nation oder Identität untergraben würden. Vielmehr sind es die Versäumnisse des türkischen Staates, bspw. die Aleviten in Identitäts- und Religionsfragen als gleichberechtigt anzuerkennen, was u. a. zur Entstehung von Gegensätzen und Dichotomien geführt hat. Wie

¹ Dieser Artikel wurde in einer modifizierten Form in der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik veröffentlicht.

bereits von vielen ForscherInnen der „Turkish Studies“ festgehalten, gehören die Aleviten seit Gründung der Republik bis in die Gegenwart zu den eifrigsten Anhängern Atatürks. Der aktuelle Chef der Republikanischen Partei (CHP, Kemal Kılıçdaroğlu, geb. 1948) ist ein bekennender Alevit. Auch finden sich in vielen alevitischen Vereinen Bilder von Kalif Ali und Atatürk, die nebeneinander die Wände schmücken.

Ein Wort noch zum Begriff Alevi und den Aleviten selbst: Ganz bewusst wird in diesem Artikel keine Definition, wer bzw. was ein Alevite ist, vorgenommen. Vor allem deswegen nicht, weil das Alevitische gerade durch seinen Facettenreichtum und nichtkonformistischen Zugang zur Theologie und mit der gelebten Religionspraxis eigene (mündliche und textliche) Traditionen hervorgebracht hat. Alevitische Anklänge an orthodoxe oder nicht-orthodoxe islamische Gruppen sind keineswegs zu leugnen. Genauso wenig ist es jedoch von der Hand zu weisen, dass Aleviten sowie deren Verständnis von alevitischer Religion sich in wesentlichen Punkten von islamisch-sunnitischen oder -schiiitischen Lehren unterscheiden.²

Der Begriff Diaspora erhielt seine Popularität in verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen seit den 1990er Jahren. Mit Blick auf die Aleviten wird er in diesem Beitrag anhand von drei Charakteristika wie folgt definiert: (a) Die Auswanderung eines Kollektivs in jüngerer Zeit oder seiner Vorfahren vor vielen Jahrhunderten aus seinem ursprünglichen Heimatland. (b) Eine vorgestellte oder reale Konnektivität und Gedächtnispolitik mit den noch im Herkunftsland bzw. in der Herkunftsregion lebenden Gemeinschaftsmitgliedern. (c) Einflussnahme und Vertiefung der Beziehungen mit dem neuen Heimatland bei gleichzeitiger Interessenvertretung der eigenen Gemeinschaft weltweit. Die genannten Definitionen sind keineswegs absolut zu setzen und können von Gruppe zu Gruppe variieren.³

In diesem Artikel soll der Fokus auf der jüngeren alevitischen Geschichte in der Türkei und Deutschland liegen. Entwicklungen in der Türkei und der alevitischen Diaspora in der Bundesrepublik sollen zuerst unabhängig voneinander dargelegt und in der Zusammenfassung miteinander in Beziehung gesetzt werden. Die Entscheidung hierfür folgt aus zwei wichtigen Überlegungen: Die Aleviten gehören zu wichtigen Anhängern des türkischen Republikgründers und wurden in der Gründungszeit der Republik sowie im Zeitalter der globalen Systemkonkurrenz nicht dabei unterstützt, eine eigene Identität und Religionspraxis auf- und auszubauen und eine solche auch zu praktizieren. Während des Kalten Krieges waren es vor allem die Befürchtungen des türkischen Natio-

2 Vgl. zum Begriff sowie Definition ausführlicher Dreßler 2002 und 2013 passim; ebenso Langer et al. 2005 und 2013 passim; auch Massicard 2005; weiters Kehl-Bodrogi 1988 passim.

3 Für eine ausführliche Diskussion vgl. Johnson 2012 passim.

nalstaats, dass der kommunistische Nachbar im Südosten, die Sowjetunion, durch politische und ideologische Einflüsse Nichtmuslime oder im sunnitischen Islam nicht tief verwurzelte Individuen und Kollektive auf anatolischem Territorium durch marxistische Materialismus- und Gesellschaftstheorien „bekehren“ und somit die Türkei zu einem Satellitenstaat transformieren könnte.

Eine von den USA gestützte Wirtschaftspolitik⁴ sollte dies verhindern und eine starke antikommunistische Zivilgesellschaft etablieren.⁵ Die Erwartungen wurden rasch enttäuscht, die türkische Ökonomie der 1960er Jahre führte zu einer Urbanisierung und Entwurzelung großer Teile der Gesellschaft. Dies führte nicht nur zur Bildung verschiedener Vereinigungen von kemalistisch-nationalistischen und islamistisch-nationalistischen Gruppierungen, die durch radikale Ideologien Solidaritätsgemeinschaften bilden wollten, sondern auch dazu, dass viele Aleviten ihre Identität nicht öffentlich zeigten, weil ihnen ihre unorthodoxe Glaubenstradition vorgehalten wurde und sie darüber hinaus bzw. deswegen besonders verdächtigt wurden, für marxistische Ideen anfällig zu sein.⁶

Ab Ende der 1980er bzw. Anfang der 1990er Jahre ist vor allem das Zusammenspiel der alevitischen Gesellschaft in der Türkei und auch die politische Emanzipation alevitischer Diaspora-Gemeinschaften in Deutschland kennzeichnend. Beide fordern durch ihren Einfluss mehr Anerkennung und Schutz alevitischer Kultur und Leben in der Türkei ein. Damit nähern wir uns aus einer sozial-konstruktivistischen Perspektive der alevitischen Diaspora in Deutschland, deren Emanzipation auf europäischem Boden vor allem auch als Reaktion auf spezifische Erfahrungen und Ereignisse in der Türkei zurückgeführt werden muss. Gleichzeitig muss auch berücksichtigt werden, welche Konstruktionen von Identität alevitische Akteure in der Diaspora verfolgen und damit selbst eine Deutungshoheit beanspruchen. Anders gesagt, die immer wiederkehrende Gewalt gegen Aleviten während der globalen Systemkonkurrenz und am Ende des Kalten Krieges führte aus unterschiedlichen Gründen sowie realpolitischen Gegebenheiten in der Türkei und in Deutschland zu einer Emanzipation der Aleviten. Diese Entwicklungen sollen, wie oben bereits ausgeführt, zuerst unabhängig voneinander aufgezeigt und im Anschluss miteinander verwoben werden.

4 Vgl. dazu Örnek/Üngör 2013.

5 Vgl. dazu Kuniholm 1994.

6 Vgl. Okutan 2004.

Gewalt, Verfolgung und Widerstand im Kontext der Türkei während der globalen Systemkonkurrenz: ein kompakter Überblick

Ein in der Literatur häufig anzutreffendes Fazit zur alevitischen Geschichte in der Türkei besagt, dass Aleviten seit der Gründung der Republik seitens staatlicher Institutionen grundsätzlich vorgeworfen wurde, sich von sozialistischen oder marxistischen Lehren besonders angezogen zu fühlen.⁷ Sie werden immer wieder Mitte-Links- oder Linksparteien zugeordnet. Analysiert man die politischen Untersuchungen der 1950er Jahre aufmerksam, so fällt auf, dass die alevitischen Stimmen, die dokumentiert worden sind, keineswegs der islamischen Demokratischen Partei (DP) ablehnend gegenüberstanden. Ganz im Gegenteil, die türkische Gesellschaft ganz allgemein – Aleviten sowie Sunniten und andere Konfessionen inbegriffen – erhoffte sich von einem Wahlerfolg der DP sogar eine politische, wirtschaftliche und religiöse Öffnung, die während der Einparteien-Regierung (1923–1949) nicht realisiert worden war.⁸

Gleichzeitig zeigt auch die neuere Forschung zur Türkei der 1950er Jahre,⁹ dass die DP durchaus gewillt war, das Land stärker zu demokratisieren.¹⁰ Dass die demokratiepolitischen Interessen und Ziele der DP nicht realisiert wurden, lag an verschiedenen Herausforderungen. Wie von Jakob M. Landau¹¹ und Martin van Bruinessen¹² festgehalten wurde, führte die rapide Industrialisierung und Urbanisierung auf anatolischem Boden nicht nur zum Wohlstand der Bevölkerung, spätestens Ende der 1960er Jahre radikalisierten und bewaffneten sich auch die Peripherien der türkischen Politik.¹³ Vorangetrieben wurde die wirtschaftliche und städtische Modernisierung durch massive Hilfe aus Washington,¹⁴ welche die Türkei aufgrund ihrer Unterstützung des westlichen Bündnissystems erhielt. So stellte Ankara im Koreakrieg die fünftstärkste Armee im Kampf gegen die kommunistischen Nordkoreaner zur Verfügung.¹⁵ Dies trug zu einer anti-kommunistischen Haltung in der Türkei bei, die jedweden politischen Diskurs über marxistische Gesellschaftstheorien als Verrat an der Türkei und der freien Welt klassifizierte. Diese Entwicklung führte zu einer Fragmentierung der türkischen Gesellschaft, die während des wirtschaftlichen Aufschwungs verschleiert

7 Vgl. dazu vor allem die Analysen von Dreßler 2013.

8 Vgl. Çiçek 2017 passim.

9 Die Biografie und zugleich politische Analyse der Politik von Adnan Menderes von Bora 2015; Gehler 2016; Çınar/Gencel 2013 passim.

10 Vgl. die ausgezeichnete Analyse von Örnek 2015 passim.

11 Vgl. Landau 2016 passim.

12 Vgl. van Bruinessen 1984 passim.

13 Vgl. die ausführliche Studie von Bora 2017 passim.

14 Vgl. dazu Çalış 2017; Kuniholm 1994 passim.

15 Vgl. ausführlicher dazu Çiçek 2019 passim.

blieb und während der Wirtschaftskrise in den 1970er Jahren unbarmherzig ihren Blutzoll forderte.

Der Großteil in der Türkei lebenden Gesellschaft hatte bis in die 1960er Jahre vorwiegend in ruralen Gebieten seinen Lebensmittelpunkt und konnte durch enge soziale Beziehungen bis zu einem gewissen Grade wirtschaftliche Sicherheit sowie Unabhängigkeit vom Staat aufrechterhalten. Betrachtet man aus dieser Perspektive die alevitische Gesellschaft der 1950er Jahre, so fällt auf, dass das Alevitische über das rein Religiöse hinausgeht. Alevitische Dorfgemeinschaften sicherten in den ländlichen Regionen der Türkei durch eine Solidargemeinschaft ihr Überleben. Die wirtschaftliche Liberalisierung der Türkei führte ohne die Schaffung zusammenwirkend funktionierender wohlfahrtsstaatlicher sowie gewerkschaftlicher Institutionen, wie in Deutschland oder Österreich, zu einer Polarisierung der Gesellschaft. Genauer gesagt und im Sinne einer paraphraisierten Definition von Karl Marx, die Entwurzelung traditioneller Gesellschaften führte zur Entstehung isolierter und verletzlicher Individuen, die sich zur Bildung neuer Solidaritätsgesellschaften – und hier trennen wir uns von Marx – linken oder rechten Ideologien verschreiben. Dass sich die alevitische Gemeinschaft linken Gesellschaftstheorien zugewandt hat, liegt auch daran, dass sich die DP und andere türkische Parteien im Rahmen des Kalten Krieges und politischen Kampfs gegen den Kommunismus eine türkisch-nationalistische Perspektive mit sunnitischen Elementen angeeignet hatten und somit den Aleviten a priori jegliche Beteiligung und Möglichkeit einer politischen oder religiösen Partizipation unmöglich machten. In dieser politischen Atmosphäre der Radikalisierung der türkischen Gesellschaft fanden auch die Massaker der 1970er und 1980er Jahre an den Aleviten statt.

Wir wollen das eben Skizzierte mit einer innenpolitischen Analyse greifbar machen: Mit der Industrialisierung sowie Urbanisierung in den Zentren von Zentral-, Ost- und Südostanatolien konnte die türkische Bevölkerung allgemein neuen sowie attraktiven Beschäftigungs- und Erwerbsmöglichkeiten nachgehen. Die Agrarwirtschaft verlor zunehmend an Attraktivität bei gleichzeitiger Entstehung von einzelnen Großgrundbesitzern und deren Monopolen im Bereich der Landwirtschaft. Diese Entwicklung führte parallel dazu, dass große Teile der alevitischen und sunnitischen Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer im Bereich der unteren und mittleren Klassen sowie Arbeitgeber miteinander in engverflochtenen wirtschaftlichen Abhängigkeiten gemeinsam die Produktivität der türkischen Wirtschaft gewährleisteten. Diese Nähe sollte keine Herausforderung sein, solange sich die türkische Ökonomie im Aufschwung befand.

In den 1970er Jahren änderte sich dies. Die türkische Wirtschaft verschlechterte sich auf Grund nationaler und internationaler Entwicklungen, wie dem Zypernkonflikt, dem Jom Kippur-Krieg sowie der Ölkrise, um nur einige wenige zu nennen. Dies wiederum führte dazu, dass Parteien rechts der Mitte immer

stärker wurden und die stärkste Partei, die republikanische Partei Atatürks (CHP), begann, die menschenverachtende und gewaltdurchtränkte „Gossen-Rhetorik“ ihrer Herausforderer punktuell zu übernehmen. Ebenso gilt es in Erinnerung zu rufen, dass die damaligen Parteien der Mitte und von Mitte-Rechts seit Beginn der 1950er Jahre explizit verschiedenste türkisch-nationalistisch-muslimische Vereinigungen mit massiven finanziellen Subventionen zur Bekämpfung kommunistischer und als kommunistisch deklariertes Gruppierungen unterstützten oder solche gründeten.¹⁶ Diese Entwicklung erreichte mit der Gründung der Milli Selamet Partisi (MSP/Nationale Heilspartei) einen tragischen Höhepunkt. Letztere stellte sich explizit gegen die kemalistisch-politische Idee einer republikanischen Türkei und wollte eine islamische Moderne etablieren. Binnaz Toprak bezeichnet dies als einen der bedeutendsten Paradigmenwechsel in der türkischen Innenpolitik.¹⁷ Parallel dazu führten ihr nahestehende Vereinigungen unter Akzeptanz des türkischen Staates den Slogan „Komünizme Cihat Açıktrı“ („Gegen den Kommunismus ist jedweder Jihad erlaubt“) ein.¹⁸

In den großen urbanen Zentren wie etwa Malatya, Sivas, Kahramanmaraş und Çorum katapultierten sich 1973 und 1977, in einem Zeitraum von weniger als vier Jahren, islamistische und ultra-nationalistische Parteien auf Platz zwei und drei der Wählerlisten und konnten somit massiv das tagespolitische Geschehen beeinflussen. Ihre Politik führte auch zu einer Militarisierung der Straßen. Wähler der oben genannten Parteien bewaffneten sich und gingen auf die Jagd auf politische Gegner. 1978, zwei Jahre vor dem dritten Militärputsch in der Türkei, fanden in den oben genannten Städten Pogrome gegen Aleviten statt. In Kahramanmaraş, um nur ein Beispiel anzuführen, fanden mehr als 111 Menschen den Tod. Die türkische Regierung reagierte erst am dritten Tag des Pogroms. Welche Gründe Bülent Ecevit für das Warten hatte, darüber kann nur spekuliert werden. Eine Option ist jedoch, dass die Gewaltausbrüche als eine Art Ventil zur Besänftigung der sunnitischen Bevölkerung betrachtet wurden. Letzteres führte nicht nur dazu, dass viele Aleviten mit dem Leben bezahlen mussten, sondern auch ihr Vertrauen in die türkische Rechtsstaatlichkeit wurde nachdrücklich erschüttert.

Die 1980er Jahre führten auch nicht zu einer Entspannungspolitik gegenüber den in der Türkei lebenden Minderheiten ganz allgemein, vielmehr verstärkten sie den islamistisch-nationalistischen Antagonismus gegenüber Aleviten, Linken, Intellektuellen und von ihnen als feindlich kategorisierten Gruppierungen.

16 Vgl. Gözaydın 2009 passim; Okutan 2004 passim.

17 Vgl. Toprak 1981 passim; vgl. Gözaydın 2009 passim.

18 Vgl. Okutan 2004 passim.

Flankiert wurden sie vor allem von der „türkisch-islamischen Synthese“¹⁹, vom Afghanistankrieg und der islamischen Revolution im Iran. Die angeführten Gewalterfahrungen führten in den 1980er Jahren zu einer politischen Emanzipationsbewegung, die ihren Ursprung in der Türkei hatte, jedoch über die Grenzen Anatoliens hinausging und ab den 1990er Jahren Früchte zu tragen begann.

Gewalt, Verfolgung und religiös-politische Emanzipation der Aleviten ab den 1990er Jahren: Die Türkei

Die Gewalterfahrungen der 1970er und 1980er Jahre führten nicht nur zu einer politischen Ernüchterung der Aleviten in der Türkei, sondern auch dazu, dass ein Teil von ihnen begann, sich selbst unabhängig von der türkisch-politischen Landschaft und linken Ideologien zu organisieren. Der Anspruch und das Versprechen der kemalistischen CHP, eine säkulare und egalitäre Gesellschaft in der Türkei zu etablieren, lag in weiter Ferne. Sozialistische oder kommunistische Ideologien verloren kontinuierlich an politischer Attraktivität, zumal im Rahmen des dritten Putsches viele Organisationen und Funktionäre links der CHP inhaftiert oder politisch ausgeschaltet wurden. Ebenso wirkten auch internationale Ereignisse und die Haltung der Sowjetunion mit. Darüber hinaus fochten kommunistisch geprägte Stadtguerilla-Organisationen einen bewaffneten Kampf mit dem türkischen Staat und dies wiederum führte u. a. zu einer „Hermeneutik des Verdachts“ gegenüber Aleviten.

Solchen Entwicklungen galt es auf politischer, religiöser, sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Ebene entgegenzutreten. Zu den wichtigsten dieser Initiativen gehörten die Gründung von Haci Bektaş-Vereinen, das Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (PSAKD) und C.E.M Vakfı (Stiftung).²⁰ Alle drei Organisationen erhoben zwar den Anspruch, das Sprachrohr und die rechtlich legitime Vertretung der Aleviten zu sein, gleichzeitig unterschieden sich ihre politischen Interessen sowie gesellschaftspolitischen Vorhaben wesentlich voneinander. Ein Ziel der Haci Bektaş-Vereine war es, die verschüttete, jedoch authentische alevitische Religionstradition sowie Kultur freizulegen. C.E.M Vakfı u. a. fokussierten sich auf eine starke Kooperation und Übereinkunft mit dem türkischen Staat und wollten parallel dazu einen gemeinsamen kleinen theologischen bzw. religiösen Nenner finden, damit auch zukünftig schwierige bürokratische Fra-

19 Vgl. hierzu ausführlicher Çiçek 2021 passim; und Karakas 2007 <https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep14712.6.pdf> Zugriff am 06. Januar 2022.

20 Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı / Republikanische Bildungs- und Kulturstiftung vgl. Massicard 2013 passim.

gen, wie die Anerkennung der Aleviten als Religionsgemeinschaft, im gemeinsamen Konsens bewältigt werden konnten.²¹ PSAKD konfrontierte den türkischen Staat mit dessen politischen Versäumnissen, die alevitische Religion und das Leben der Aleviten in der Türkei zu schützen. Gemeinsam war den drei Gruppen jedoch die Überzeugung, dass die alevitische Identität und alles, was mit ihr zusammenhing, von Aleviten stärker auf dem politischen Parkett präsentiert und verteidigt werden müsse. Nicht zuletzt deswegen gelang es ab den 1990er Jahren, jährlich Haci Bektas Veli-Gedenkfeiern in der Türkei zu organisieren und somit den Grundstein für ein wichtiges alevitisches Großereignis zu legen. Teilweise unter freiem Himmel praktizierten Aleviten aus der Türkei und weltweit religiöse Rituale – wie etwa den Cem.²²

Überschattet wurden die positiven Entwicklungen soziopolitischer sowie religiöser Emanzipation der Aleviten in den 1990er Jahren bis in die 2000er Jahre durch neue Pogrome. Diese führte auch dazu, dass die einzelnen alevitischen Vereinigungen oder Organisationen eine größere inhaltliche Distanz zueinander etablierten. Darüber hinaus beschuldigten sie sich gegenseitig, kein Interesse an der Bewahrung alevitischer Religion und Kultur zu haben sowie teilweise die Gewalt auch selbst initiiert zu haben. Zwei Ereignisse sollen hier in kompakter Form nachskizziert und in religionswissenschaftlichem sowie politischem Kontext analysiert werden: Das Sivas-Pogrom und die Ereignisse in Gazi, einem Stadtteil von Istanbul.

Der PSAKD organisierte am 2. Juli 1993 in Sivas ein alevitisches Kulturfestival zu Ehren von und zum Gedenken an Pir Sultan Abdal. Dieser wurde durch seine Poesie und Kritik an den Herrschern seiner Zeit, im 16. Jahrhundert, zu einem wichtigen Vorbild alevitischer Gemeinschaft. Im Hotel Madımak fand das Event statt. Bereits am Donnerstag, dem 1. Juli gab es in Sivas Proteste gegen das Ereignis. Nach dem Freitagsgebet einen Tag später umstellte ein Mob aus Islamisten und türkischen Nationalisten das Hotel und begann lautstark gegen die Teilnehmer zu hetzen. Mehr als acht Stunden dauerte der Gewaltexzess. Das Hotel wurde vom Mob in Brand gesteckt und alle Ausgänge von ihm blockiert. Mehr als 33 Aleviten mussten ihr Leben lassen. Auffallend war, dass die Polizei oder andere staatliche Organisationen innerhalb der acht Stunden mehrfach hätten handeln können, was sie jedoch explizit unterließen und somit implizit an der Gewaltorgie mitschuldig wurden.

Zwei Jahre später, vom 12. bis zum 15. März 1995, wurden Aleviten im Istanbul Stadtteil Gazi erneut Opfer von Gewalt. Aus einem Kraftfahrzeug wurde mit einer oder mehreren automatischen Waffen das Feuer auf ein alevitisches Lokal in diesem Stadtteil eröffnet. Eine Person starb an Ort und Stelle. In

21 Ausführlicher zu den Unterschieden und politischen Interessen vgl. Ertan 2017 passim.

22 Vgl. Ertan 2017 passim.

wenigen Stunden kamen Aleviten zusammen und protestierten gegen das Geschehen. Auch in anderen türkischen Städten führten Solidaritätsbekundungen zu Protesten und forderten Opfer auf alevitischer Seite. Während in Sivas die Polizei acht Stunden keinen Handlungsbedarf sah, griff sie in Gazi gewalttätig durch und verstärkte somit den Unmut der Aleviten. Mehr als 17 Personen mit alevitischem Hintergrund starben innerhalb von drei Tagen. Laut verschiedenen Quellen sollen die alevitischen Opfer durch Kugeln der türkischen Polizei getötet worden sein.²³

Die geschilderten Gewalterfahrungen hatten erheblichen Einfluss auf die Identitätspolitik und Politik alevitischer Organisationen gegenüber dem türkischen Staat sowie innerhalb der alevitischen Gemeinschaft. Die Ereignisse wurden von C.E.M Vakfi und PSAKD fast identisch in die eigene klagereligiöse Tradition im Sinne einer Definition von Elias Canetti verortet.²⁴ Eine religionspolitische Kontinuität des alevitischen Kampfes für Gerechtigkeit und gegen Despoten von Kerbela über Sultan Selim bis in die Gegenwart war u. a. der gemeinsame Tenor. Gleichzeitig fällt bei einem spezifischen Fokus auf, dass C.E.M Vakfi und PSAKD die Gewalterfahrungen im breiteren soziopolitischen Kontext unterschiedlich bewerteten.

Erstere sahen in Gazi vor allem einen Angriff gegen den türkischen Staat. Die Ereignisse seien von politischen Akteuren gezielt auf dem Rücken der Aleviten ausgetragen worden, um die Beziehungen zwischen türkischem Staat und der alevitischen Gemeinschaft zu torpedieren. Der PSAKD verwies vor allem darauf, dass Gazi nur ein weiteres trauriges Ereignis sei, das an Sivas erinnere, jedoch unter anderen Voraussetzungen. In beiden Fällen sei es jedoch klar, dass Aleviten die Opfer seien und der türkische Staat entweder durch seine Passivität oder durch überproportionale Gewaltaktivität alevitisches Leben auf dem Gewissen habe. Die politischen Grabenkämpfe konnten bis heute nicht überwunden werden, vielmehr verstärkten sie sich. Vor allem auch, weil in den 1990er Jahren u. a. in Istanbul auch Cemevi (alevitischer Kultur- und Gebetshäuser) auf Entscheidung des heutigen türkischen Präsidenten abgerissen wurden und dies bis zur Gegenwart innerhalb der alevitischen Gemeinschaft zu antagonistischen Positionen geführt hat.

Ab 2002 stellte die AKP die Regierung in der Türkei und versuchte, das Verhältnis zu den Aleviten neu zu bestimmen. Ihre Bemühungen um das alevitische Vertrauen reichten so weit, dass man begann, in offiziellen Dokumenten den Begriff „Alevi“ zu benutzen. Ebenso erkannte die AKP als erste Regierungspartei in der Geschichte der Türkei die alevitische Gemeinschaft als ein Kollektiv mit politischen und kulturellen Interessen sowie Zielen an. Vertreter verschiedener

23 Vgl. Mutluer 2016 passim.

24 Vgl. Canetti 2006 passim.

alevitischer Organisationen wurden zu offiziellen Staatsempfängen eingeladen und die Einheit in der Vielfalt des Islam beschworen.²⁵ Parallel dazu und in Kooperation mit der türkischen Religionsbehörde (Diyanet) und alevitischen Akteuren organisierte die Regierung zahlreiche Workshops, um die Herausforderungen und Bedürfnisse der Aleviten aus erster Hand zu erfahren.²⁶ Der damalige Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan ging so weit, sich selbst als „Alevite“ zu bezeichnen, damit wollte er vor allem die besondere Verehrung und Beziehung der Aleviten zum vierten Kalifen zum Ausdruck bringen.

Auch wenn die alevitischen Organisationen das Angebot der AKP-Regierung und die neue politische Haltung ihnen gegenüber positiv aufnahmen, so waren kritische Stimmen nicht zu überhören. Vor allem aus den Reihen der PSAKD kam die Befürchtung, dass die islamisch-konservative Regierung die Beziehungen zu den Aleviten kappen werde, sobald eine Krise am politischen Horizont erkennbar werde. In der Tat sorgten der Syrienkonflikt und die Gezipark-Proteste dafür, dass die AKP ihre politischen Initiativen gegenüber der alevitischen Gemeinschaft beendete und einen härteren Kurs verfolgte. Von Anfang an forderte Ankara die Absetzung der Assad-Regierung in Damaskus und kritisierte diesen nicht nur für seine diktatorische Herrschaft, sondern auch auf Grund seiner konfessionellen Zugehörigkeit. Anders gesagt, die Außenpolitik gegen das syrische Nachbarland wurde über das Politische hinaus zusätzlich mit religiöser Rhetorik untermauert. Während sich die AKP im syrischen Bürgerkrieg klar gegen Assad positionierte, kritisierte der Chef der Republikanischen Partei (CHP), Kemal Kılıçdaroğlu, Erdoğan's politische Haltung und forderte ihn dazu auf, die Türkei aus dem Konflikt herauszuhalten und eine neutralere Position einzunehmen. Die AKP und ihre Führung versuchten daraufhin, Assad und Kılıçdaroğlu als „arabische Alawiten und Aleviten“ gleichzusetzen und öffentlich beide zu diskreditieren.²⁷ Sie seien Teil einer größeren Verschwörung von feindlichen Akteuren, die es zu bekämpfen gelte. Auf die Spitze getrieben wurde das Ganze, als der heutige türkische Präsident im Mai 2013 das Selbstmordattentat in Reyhanlı verurteilte und explizit nur von sunnitischen Opfern des dschihadistischen Angriffs sprach. Wie später bekannt wurde, fanden auch viele Aleviten den Tod. Einmal mehr bewerteten alevitische Organisationen Erdoğan's Aussagen als bewusste Diskreditierung von Aleviten, nämlich Teil einer Gruppe zu sein, die die Türkei von innen heraus schwächen wolle, und verwiesen auf die Zeit der globalen Systemkonkurrenz, als sie mit ähnlichen Argumenten ins politische Abseits gedrängt und parallel dazu Gewalt gegen sie legitimiert wurde.

25 Vgl. Mutluer 2016 passim.

26 Vgl. dazu ausführlicher Ertan 2017 passim; Karakaya-Stump 2018 passim.

27 Vgl. Barış Can et al. 2014 passim; Kılıçdaroğlu ist aus Tunceli; Alevite und derzeit Parteichef der CHP.

Parallel zu diesen Ereignissen wurden in vielen türkischen Städten alevitische Häuser mit Farbe markiert und viele Organisationen der Aleviten befürchteten größere Pogrome, die jedoch ausblieben.²⁸

Auch während der Gezipark-Proteste waren Aleviten u. a. Ziel von Ausgrenzungsrhetorik und Polizeigewalt. Dabei ist anzumerken, dass die Proteste in Istanbul innerhalb der von Aleviten dicht besiedelten Stadtteile stattfanden oder in ihrer unmittelbaren Nähe. Die Ereignisse gehen nicht auf die Initiativen alevitischer Organisationen zurück. Sie ereigneten sich vor allem als zivilgesellschaftlicher Protest gegen den Bau eines Einkaufszentrums, weil Istanbul kaum mehr Grünflächen vorweisen kann. Das rigide Vorgehen der türkischen Polizei in den alevitischen Stadtteilen führte vielmehr dazu, dass mehr als zehn alevitische Opfer zu beklagen waren und letztere sich einmal mehr bestätigt fühlten, gezielt zu Opfern gemacht zu werden. Auch in anderen türkischen Städten gingen Aleviten auf die Straße und hatten dort ebenso Tote zu beklagen. Einmal mehr kam die Kritik auf, dass der türkische Staat kein Interesse an den gesellschaftspolitischen Anliegen der Aleviten habe und einmal mehr versagt habe, wenn es darum ging, alevitische Gemeinden vor Polizeigewalt zu schützen. Deswegen seien die Organisationen dazu angehalten, die Identität, Religiosität, Kultur und politischen Rechte in der Türkei kontinuierlich einzufordern.

Religiös-politische Emanzipation der Aleviten ab den 1990er Jahren in der Diaspora: Fallbeispiel Deutschland

Im transnationalen Raum bzw. der Diaspora finden Einwanderungsgesellschaften grundsätzlich andere politische, wirtschaftliche, kulturelle sowie soziale Verhältnisse vor als in ihren Herkunftsstaaten. Sie sind aber in ihren neuen „Heimatländern“ keineswegs dem Einfluss ihres Ursprungslandes völlig entflohen.²⁹ Viele Gemeinschaften in der Diaspora suchen auch explizit die Vernetzung mit ihrem Herkunftsland, um bspw. einem zu stark atomisierenden gesellschaftlichen Inklusionsprozess entgegenzuwirken. Im Falle der alevitischen Einwanderung nach Deutschland im Zuge des Anwerbeabkommens in den 1960er Jahren war es vor allem das Fehlen von physischen und strukturellen Zwängen, das ihre politische oder wirtschaftliche Emanzipation begünstigte. Aus einer gestärkten und wachsenden Diaspora-Solidargemeinschaft begannen sie im Laufe der 1980er Jahre, Organisationen zu gründen und aktiv die deutsche Bundes- und Landespolitik – sowie weitere Ebenen – mitzugestalten. Angemerkt

28 Vgl. Mutluer 2016 passim.

29 Vgl. Yasar 2014 passim.

sei auch, dass Deutschland bzw. viele seiner Institutionen auch Raum für die Partizipation von Migranten aus der Türkei boten.³⁰

Mit Blick auf die gegenwärtigen Entwicklungen sei besonders auf die Bemühungen des deutschen Staates im Rahmen der „Deutschen Islam Konferenz“ (DIK) hingewiesen. Diese politische Initiative der CDU aus dem Jahre 2005 unter besonderer Federführung von Wolfgang Schäuble ermöglichte u. a. der alevitischen Diaspora, sich im deutschen Rechts- und Gesellschaftssystem als eine liberal-religiöse Gemeinschaft zu verorten. Gleichzeitig muss der Einfluss der Türkei über die türkische Religionsbehörde (Diyanet) oder Konsulate in Deutschland mitberücksichtigt werden, der, wenn auch oftmals unter negativen Vorzeichen, die alevitische Einwanderungsgesellschaft zur Gemeinschaftsbildung, Institutionalisierung und Verteidigung ihrer Identität sowie religiösen Tradition anspornt.³¹

Im Kontext der 9/11- sowie post-9/11-Ereignisse und der deutschen Islam-³² sowie Leitkultur-Debatte waren viele muslimische Organisationen angehalten, eine Position zu beziehen und ihre politische Kooperationsbereitschaft sowie Anerkennung liberaldemokratischer Werte und weltlicher Institutionen öffentlich kundzutun. Gleichzeitig leiteten die oben genannten Prozesse eine Entwicklung ein, durch die der von der Türkei geförderte sunnitische Islam in Deutschland, vor allem über die DITIB, keineswegs mehr mit einer Politik des Desinteresses rechnen konnte. Letzteres, weil der türkische Islam in der Bundesrepublik (noch) die dominierende Tradition des Islam darstellt. Darüber hinaus spielte die türkische Einwanderungsgesellschaft immer mehr eine wichtige Rolle bei türkischen Wahlen und Teile davon wurden zu einem neuen Träger neosmanischer Politiken. Gemeinsame Auftritte von türkischen Politikern, Vertretern der Diyanet und DITIB können deswegen durchaus die Integrationspolitik der Bundesrepublik öffentlich torpedieren. Hinzu kommt auch der Reiz gegenwärtiger Radikalisierungsprozesse im Kontext des Islamismus und Jihadismus, dass alevitische Organisationen stärker in die politische Öffentlichkeit drängen und ihre religiöse Tradition, im Vergleich zu den 1980er sowie 1990er Jahren, im Gegensatz zum sunnitisch-türkischen Islam noch stärker hervorheben.³³

Ersichtlich wird dieser Prozess der Distanzierung sowie Emanzipierung vor allem in den Kommunikationsmedien der Aleviten selbst. Bspw. wird in der alevitischen Zeitschrift „Alevilerin Sesi“ (Alevitische Stimmen) von 2009 festgehalten,³⁴ dass die AABF³⁵ auf Grund einer Entscheidung des Landesgerichts in

30 Für eine ausführlichere Auseinandersetzung vgl. Sökefeld 2015 passim.

31 Vgl. Sökefeld 2015, S. 19–26.

32 Vgl. dazu Rohe 2016 passim.

33 Vgl. Sökefeld 2015, S. 19–26.

34 Vgl. Alevilerin Sesi 5 (2009), S. 7.

Wuppertal als einzige Institution in der Bundesrepublik die Begriffe „alevitischer Gemeinde“ führen und deutschlandweit als politischer Vertreter der in Deutschland lebenden Aleviten fungieren darf. Auch wird im gleichen Artikel darauf verwiesen, dass C.E.M Vakfi laut diesem Urteil die Begriffe „alevitischer Gemeinde“ nicht führen darf. In Deutschland, so Eser Polat (Gremiumsmitglied der AABF), würden AABF und „alevitischer Gemeinschaft“ synonym füreinander stehen. In seiner Stellungnahme kommen die veränderten Realitäten für Aleviten und Konfliktfelder, mit denen sie sich auseinandersetzen müssen, ans Tageslicht. Keineswegs darf das Interesse der AABF daran, die Gesamtheit der Aleviten in Deutschland zu vertreten sowie als einzige Organisation den Begriff „alevitischer Gemeinde“ führen zu dürfen, als eine einfache politische Initiative verstanden werden. Es geht dabei nicht nur um die Vertretung und damit zusammenhängend auch die politische Deutungshoheit über das Alevitische selbst, auch müssen die Grabenkämpfe zwischen der Diyanet – vertreten durch DITIB / Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.³⁶ – sowie mit dem türkischen Staat sympathisierenden alevitischen Vereinigungen – wie C.E.M Vakfi – und dem AABF in den Blick genommen werden. Während die Aleviten in der Türkei bis in die Gegenwart keine Chance haben, vom Staat als eine unterschiedliche oder eigene Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden, setzt sich die AABF in Deutschland u. a. dafür ein, dass Organisationen, die die religiösen und politischen Interessen der Türkei vertreten, ihren Einfluss in der Diaspora nicht verstärken können. Auch sollte nicht vergessen werden, dass sich die türkischen Religionsverbände 2005 explizit gegen eine Teilnahme der AABF in der DIK geäußert hatten.³⁷ Mit Blick auf zukünftige Entwicklungen ist nicht zu erwarten, dass sich diese Herausforderungen rasch auflösen werden.

Gleichzeitig begünstigt die deutsche DIK-Initiative – abgesehen davon, Widerstand gegen die türkische religiöse Vereinnahmung zu üben – einen religiösen Homogenisierungsprozess, der die Aleviten selbst zu einer Vereinheitlichung auffordert. Letzteres wird auch von Aleviten selbst forciert und hängt natürlich auch damit zusammen, dass der Wunsch, Anerkennung im Sinne einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen, damit verbunden ist, einheitliche Quellen u. a. für rituelle Zeremonien oder religiöse Curricula an Schulen zu entwickeln. Zugespitzt formuliert, jede religiöse Gemeinschaft bzw. eine Gemeinschaft, die sich auch religiös definiert, baut u. a. auf einer Verstrickung von drei wichtigen Elementen auf: Text/orale Überlieferung, Ritual/Praxis und Erinnerung/Gedächtnis. Diese werden von der alevitischen Gemeinschaft explizit

35 Alevitische Gemeinde Deutschland; türk. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu.

36 Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion; türk. Diyanet İşleri Türk İslam Birliği.

37 Vgl. Özkul 2019 passim.

nach innen und außen kommuniziert. Im Folgenden sollen diese Elemente anhand von Praxisbeispielen kompakt erläutert werden.

In Deutschland verknüpft die alevitische Gemeinschaft ihre Historie bzw. ausgewählte Aspekte ihrer Geschichte größtenteils im positiven Sinne mit der Bundesrepublik. Um Missverständnissen vorzubeugen, es geht hierbei nicht um die individuelle Erinnerung, sondern um das historische Narrativ oder Narrative, die die AABF mit Blick auf die gegenwärtigen Bedürfnisse ihrer Organisation (also sich selbst) und liberaldemokratischen Anforderungen der Bundesrepublik (an die AABF) aufnimmt, weglässt oder neu interpretiert. Das Gedächtnis wird u. a. unter dem Druck bzw. den Herausforderungen einer bestimmten Gegenwart ausgelegt. So wird betont, dass Aleviten ein humanistisches Weltbild vertreten und eine Anlehnung oder sogar Übernahme des deutschen Grundgesetzes keineswegs, weder mit Blick auf ihre Textquellen noch mit Blick auf die rituelle Praxis, zu einer Disposition, wie bei einigen islamischen Gruppierungen, führen würde.³⁸ Vielmehr hätte das humanistische Weltbild der Moderne bereits im Denken und in den Lehren der wichtigsten alevitischen Autoritäten einen signifikanten Platz eingenommen und wäre somit ein Teil der alevitischen Tradition und keine Herausforderung.³⁹

In einem Beitrag aus „Alevilerin Sesi“, der 2006 veröffentlicht wurde, geht der ehemalige Präsident des Glaubensrates der AABF, Cafer Kaplan (2009–2015) auf ein wichtiges, oben schon hingewiesenes Element ein: Er verweist explizit darauf, dass die unterschiedlichen Rituale/Praktiken von Gottesdienst, Gebet oder Andacht in den verschiedenen alevitischen Gemeinden in Deutschland immer wieder für Verwirrung sorgen. Kaplan plädiert für einen allgemein gültigen verschriftlichten Ablauf der „Cem“-Zeremonie und der „Erkan“ (Handlungsweise/Durchführung), damit die Geistlichen, genannt „dedes“ (Großväter), in den vielen Gemeinden eine einheitliche Vorgehensweise befolgen. Darüber hinaus fordert Kaplan, dass alle Mitgliedervereine befragt werden, ob ein „dede“ in ihren Räumlichkeiten die Zeremonien abhält. Dadurch wäre es für das Glaubensgremium des AABF leichter, ausfindig zu machen, in wie vielen alevitischen Gemeinden ein „dede“ zur religiösen Begleitung zur Verfügung steht. Es sollen vor allem „dedes“ in den Gemeinden tätig werden, die dem Glaubensgremium der AABF angehören und somit auch die Interessen der Organisation vertreten. Letzteres wäre für das Wachsen der Organisation (gemeint ist die AABF) und ihrer religiösen Ziele besonders wichtig, damit es zu keinen Loyalitätskonflikten komme. Eine Gefahr bestünde darin, dass „dedes“, die der AABF nicht angehören, von der AABF abweichende religiöse Inhalte vermitteln

38 Vgl. dazu allgemein und zur Vertiefung des Themas Sheikh/May 2015, S. 80–103.

39 In diesem Zusammenhang verweist Dreßler auf Ali (vierter Kalif im Mainstream-Islam) und Haci Bektas Veli. Siehe Dreßler 2013, S. 50.

könnten. Im Gegensatz dazu würde, laut Kaplan, eine einheitliche religiöse Unterweisung der „dedes“ sicherstellen, dass in allen alevitischen Gemeinden ein gemeinsamer Ritus abgehalten und gemeinsame Inhalte vermittelt werden.

Der ehemalige Vorstand des alevitischen Glaubensrates, Hasan Kılavuz, unterstreicht die Aussagen von Kaplan mit Blick auf die „semah“.⁴⁰ Der rituelle Tanz der Aleviten zum Gottgedenken sei von besonderer Signifikanz. Gleichzeitig sei es unmöglich zu übersehen, dass jede alevitische Gemeinde eine eigene Trachtentradition hätte und viele Aleviten ihre „semah“-Kleidung auch in ihrer Freizeit und in Discos tragen würden. Eine solcher Zustand könne seitens der Organisation (AABF) nicht hingenommen werden. Die Gemeindemitglieder müssten seitens der Organisationsführung und darüber hinaus mit zur Verfügung stehenden Kommunikationskanälen informiert werden, dass es eine einheitliche „semah“-Kleidung geben solle. Ebenso führt Kılavuz aus, dass die rituelle „semah“-Kleidung alevitische Symbole und daneben Bilder von alevitischen Heiligen bzw. von Aleviten verehrten Heiligen auf derselben tragen sollte.⁴¹

Die oben vorgestellten Entwicklungen verdeutlichen den politischen sowie religiösen Emanzipationsprozess der Aleviten in Deutschland der letzten Jahrzehnte. Mit Blick auf die in der Einleitung vorgenommene Diaspora-Definition treffen sowohl b und c zu.⁴² Die AABF unternimmt explizit den Versuch, außerhalb der Grenzen Deutschlands eine Vorbildfunktion einzunehmen und die Nützlichkeit einer gewissen Vereinheitlichung in der Tradition akzeptabel zu machen. Gleichzeitig darf nicht der Eindruck entstehen, dass die alevitische Diaspora in der Bundesrepublik seit ihrer Einwanderung in den 1960er Jahren zugleich an ihrer politischen und religiösen Mündigkeit zu arbeiten begann. Ganz im Gegenteil, auch wenn in Deutschland die politischen Umweltbedingungen für einen Aufbau alevitischer Gemeinden von Anfang an auf fruchtbaren Boden fiel, zeigt die zögerliche Haltung der Aleviten, im öffentlichen Raum als Vertreter einer wenig sichtbaren alevitischen Gemeinschaft und Tradition hervorzutreten, dass sie sich auch von aus der Türkei mitgebrachten politischen und ideologischen Verstrickungen erst befreien mussten.⁴³

Immer noch findet sich die Überzeugung innerhalb alevitischer Gemeinden, dass Mustafa Kemal Atatürk und dessen Kulturrevolution eine klassenlose Gesellschaft in der Türkei zum Ziel hatte und nach seinem Tod vor allem von seinen

40 Übersetzt bedeutet es „hören“.

41 Vgl. Alevilerin Sesi 9 (2009), S. 45ff.

42 (b) Eine vorgestellte oder reale Konnektivität und Gedächtnispolitik mit den noch im Herkunftsland bzw. in der Herkunftsregion lebenden Gemeinschaftsmitgliedern. (c) Einflussnahme und Vertiefung der Beziehungen mit dem neuen Heimatland bei gleichzeitiger Interessenvertretung der eigenen Gemeinschaft weltweit. Die genannten Definitionen sind keineswegs absolut zu setzen und können von Gruppe zu Gruppe variieren.

43 Vgl. dazu ausführlich den Sammelband von Sökefeld 2015.

Erben in der CHP und von den Islamisten bewusst demontiert worden sei. Auch wird diese Überzeugung davon begleitet, dass Atatürk von den Massakern an Aleviten in Dersim nicht gewusst haben konnte. Ob sich diese politischen Behauptungen in Zukunft halten können werden, ist fraglich. Vor allem durch neuere Forschungen und Quellen zu den Ereignissen in Dersim wird immer mehr deutlich, dass der Republikgründer von den Massakern wusste und sie sogar befohlen hat.⁴⁴ Die Verbundenheit der Aleviten mit Atatürk war ein Grund für ihre Zurückhaltung, auf deutschem Boden politisch in eigenen Organisationen hervorzutreten.

Parallel dazu gilt es auch die Verstrickungen mit dem linken und kurdisch-nationalistischen Spektrum in den Blick zu nehmen. Die Bundesrepublik bot den MigrantInnen aus der Türkei einen politisch offenen Raum, der ihnen in der ehemaligen Heimat nur bedingt zugestanden worden ist. Nicht nur Aleviten, sondern auch Anhänger der islamistischen Milli Görüş⁴⁵ konnten sich neu formieren. Beide Gruppen wollten auf Grundlage ihrer politisch-ideologischen Überzeugungen Einfluss auf ihr Heimatland nehmen und aus dem Ausland einen Transformationsprozess oder eine neue Kulturrevolution zu ihren Gunsten in Gang setzen. In gewisser ideologischer Übereinstimmung mit kemalistischen Ordnungsvorstellungen forderten auch türkisch-marxistische Gruppierungen in der Türkei und Deutschland eine klassenlose Gesellschaft. Ihrer politischen Möglichkeiten nicht bewusst oder etwas misstrauisch gegenüber dem neuen Heimatland organisierten sich Aleviten in sozialistischen und linken Parteien. Ihre Identität und Religiosität gerieten dadurch auch in der Bundesrepublik eher in den Hintergrund.⁴⁶

In diesem Zusammenhang spricht Sökefeld davon, dass Aleviten sich ganz bewusst als Nicht-Aleviten (Takiye) ausgewiesen hätten. Eine solche generelle Aussage für die Haltung von Aleviten zu treffen, bringt verschiedene Herausforderungen mit sich. Aus heutiger Sicht kann eine solche Aussage nur bedingt empirisch überprüft werden. Aleviten in Österreich und Deutschland sowie anderen europäischen Ländern verweisen bspw. auf social media-Kanälen⁴⁷ darauf, dass sie nach ihrer Migration zur Stärkung und Erhaltung ihrer Gemeinschaft u. a. eine gezielte Heiratsvermittlung unter ihren jungen Erwachsenen realisiert hätten.⁴⁸ Es spricht einiges dafür, dass Aleviten ihre Identität und Religiosität nicht völlig dem Politischen geopfert haben. Eine detaillierte Analyse der Gründung alevitischer Solidargemeinschaften in der Diaspora auf Grundlage

44 Vgl. <http://www.rupelanu.org/zeynep-turkyilmaz-dersim-katliamiyla-yuzlesilmedi-7497h.htm> Zugriff am 15. September 2022.

45 Vgl. dazu ausführlich Gündoğmuş 2018; vor allem Kapitel 3 bis 6.

46 Vgl. Sökefeld 2015, S. 21.

47 Vgl. dazu ausführlicher Sökefeld 2002 passim.

48 Auf diesen wichtigen Prozess hat bereits Tölölyan 1996 aufmerksam gemacht.

von religiösen sowie sozialen Interaktionen wäre gegenwärtig mehr als notwendig und würde wahrscheinlich auch aufzeigen, dass der Emanzipationsprozess der Aleviten von kemalistischen oder linken Gruppen früher zu verorten ist als bisher angenommen.⁴⁹

Für den Prozess der Distanzierung gegenüber türkisch-islamischen sowie kemalistischen und marxistischen Gruppen machen sie vor allem deren Versäumnis verantwortlich, Gewalttaten in der Türkei in den 1970er oder 1980er Jahren sowie viele weitere als explizit gegen Aleviten gerichtete Mordexzesse auszuzeichnen. Parallel dazu verfolgte bspw. die PKK eine Politik, die die Identität und Religiosität der Aleviten nicht explizit betonte oder wachsen ließ. Beides zusammengenommen, und hier ist Sökefeld zuzustimmen, führte dazu, dass für viele Aleviten Ende der 1970er Jahre bis zur Gegenwart die politische Attraktivität türkisch-kemalistischer Parteiableger, wie etwa die HDF (Föderation revolutionärer Volksvereine), sowie linker oder marxistisch-nationalistischer Gruppen, wie etwa Dev Yol (Revolutionärer Weg) oder die PKK, kontinuierlich verloren ging.⁵⁰ Zur politischen Entzauberung der genannten Ideologien und Überzeugungen trug auch das Ende des Kalten Krieges bei und die Ende der 1990er Jahre aufkommende Debatte um Multikulturalismus, Islamismus sowie Leitkultur.⁵¹

Aleviten in Deutschland wurde offensichtlich bewusst, dass sie vor allem als eine Organisation ihre Ziele realisieren können. Gerade in der Diskussion um die sogenannte Leitkultur konnten die offiziellen Vertreter der AABF die Gemeinschaft als tolerante Gläubige mit Wurzeln innerhalb des Islam repräsentieren. Turgut Öker, ehemaliger Präsident der AABF und gegenwärtiger Präsident des AABK,⁵² macht explizit darauf aufmerksam, dass die Vorteile, zu einer Organisation zu werden im Sinne einer (staatlichen) Institution und mit einer klaren Aufgabenteilung, die Identität und Religiosität stärken würde. Ebenso würde der Einfluss von außen, ohne dabei explizit hervorzutreten, verringert werden.⁵³ Beispielsweise nennt er die religiöse Ausbildung von „dedes“ und „anas“ (Geistliche und Frauen) als eine Option, die die Identität und Religiosität stärken würde. Darüber hinaus empfiehlt er den interreligiösen sowie innerreligiösen Dialog, den die alevitische Organisation führen sollte, damit sie die politischen Entwicklungen mitbestimmen könne. Mit Blick auf den innerislamischen Dialog ist nicht ganz klar, welche Strategie mit Blick auf die Türkei befolgt werden soll.

49 Keineswegs sollen hier die hervorragenden Analysen von Martin Sökefeld 2015 in Frage gestellt werden; vielmehr soll die oben gemachte konstruktive Kritik die Wissenschaft dazu anhalten, weitere Untersuchungen durchzuführen.

50 Vgl. Sökefeld 2015, S. 31.

51 Vgl. dazu ausführlicher Rohe 2016 passim.

52 Alevitische Union Europa; türk. Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu.che.

53 Vgl. Alevilerin Sesi 10 (2009), S. 15.

Auch tragen gegenwärtige Gewalt- und Exklusionserfahrungen der Aleviten in der Türkei dazu bei, dass die Diaspora-Aleviten mit Nachdruck auf die Lage ihrer Gemeinschaft außerhalb Deutschlands hinweisen und in ihrer neuen Heimat durch politisches Engagement die Regierung in Ankara unter Druck setzen wollen.

Zusammenfassung

Das Zusammenspiel von türkischem Nationalismus und Islamismus gepaart mit der globalen Systemkonkurrenz⁵⁴ und dem Antikommunismus führte dazu, dass die Aleviten aufgrund ihrer Nähe und Distanz sowie unkonventionellem Zugang zur Religion, insbesondere mit Blick auf den sunnitischen Islam, dem Vorwurf ausgesetzt waren, leichter für marxistisch-materialistische Gesellschaftsordnungen begeistert werden zu können. Gleichzeitig wurden sie auch mit der Tradition der „Hermeneutik des Verdachts“ konfrontiert, dass ihre synkretistische Religiosität Häresien leichter möglich machen und sie somit auch ohne politischen Einfluss von außen Gesellschaftsstrukturen aller Art gefährden würden. Die Exklusivität der türkischen Identität im Kontext sunnitisch-islamischer und ethnisch-türkischer Diskurse lässt eine Inklusion nur über völlige Assimilation zu. Perspektiven, dass sich dieser staatszentristische Homogenitätsdiskurs abschwächt oder auflöst, sind kaum in Sicht. Während Aleviten sich mit den soeben formulierten Herausforderungen und Anschuldigungen in der Türkei konfrontiert sahen, waren sie in der Bundesrepublik Deutschland ab den 1960er Jahren keinen religiösen Beschuldigungen oder politischen Vorverurteilungen ausgesetzt. Die deutsche Mehrheitsgesellschaft interessierte sich eher wenig für die neu eingewanderten „Gastarbeiter“. Ebenso brauchten Aleviten in den Reihen kemalistischer oder linker Organisationen in der Bundesrepublik keine Repressalien seitens staatlicher Institutionen befürchten. Vielmehr ermöglichte ihr neues Heimatland im Herzen Europas, dass sie ihre Gedächtnistradition, Rituale und Texte oder orale Überlieferung uneingeschränkt und öffentlich erforschen, elaborieren und leben konnten.

Wie bereits im Artikel kritisch angemerkt, fehlen noch detaillierte Untersuchungen zu den alevitischen Gemeinschaften von den 1960er bis zu den 1990er Jahren in Deutschland, insbesondere zu der Frage, ob die Distanzierung und der Rückschluss auf „reine“ alevitische Traditionen nicht schon früher eingesetzt haben als u. a. von Sökefeld datiert. Unabhängig davon können wir davon ausgehen, dass die politischen Freiheiten in der Bundesrepublik Aleviten relativ rasch ihre Möglichkeiten vor Augen führten. Sie kritisierten nicht nur als Mit-

54 Vgl. ausführlicher die Kapitel 2 bis 4 bei Poulton 1997.

glieder der CHP-Ableger in Deutschland. die türkische Haltung bzw. Passivität des türkischen Staates gegenüber der Gewaltexzesse gegen ihre Gemeinschaft auf anolischem Boden in den 1970er, 1980er oder 1990er Jahren, sondern sie versuchten auch, über Bonn (später Berlin) die Türkei zu beeinflussen, strafrechtlich gegen die Täter vorzugehen. Wenn auch Letzteres keinen wirklichen Erfolg brachte und gegenwärtig wieder Hetzkampagnen in Izmir und anderen Städten gegen Aleviten stattfinden. Somit erfüllt sie eine für Diaspora-Gemeinschaften ausgewiesene Handlungskategorie der u. a. politischen Einflussnahme auf ihr Ursprungsland mit Rückgriff auf die politischen Möglichkeiten in der neuen Heimat.

Auch zeigt das deutsche Fallbeispiel, dass die Aleviten die rechtsstaatlichen Voraussetzungen im Anerkennungsprozess als Körperschaft des öffentlichen Rechts als eine positive und notwendige Bedingung verbuchen, die sie auf organisatorischer Ebene stärkt und ihnen die Möglichkeit bietet, ihren Einfluss auf die türkische Religionsbehörde (Diyanet) sowie ihre deutschen Ableger oder andere Institutionen erheblich zu erhöhen und ihre Interessen bestmöglich zu vertreten. Auch deswegen wollten sie Teil der DIK werden, um somit aktiv am Gesprächstisch mit Islamverbänden und deutschem Staat direkt verhandeln zu können. Denn auch in Deutschland wollen Vertreter der türkischen Religionsbehörde die Deutungshoheit über die Aleviten in ihre eigene Hand nehmen. Diese Auseinandersetzung wird die AABF noch länger führen müssen.

Gerade die im Artikel festgehaltenen Beispiele zeigen auch, dass ein gewisser Vereinheitlichungsprozess mit Blick auf das Ritual und damit auch verbundene Texte sowie das Gedächtnis die Ernsthaftigkeit der Aleviten im Umgang mit ihrer Tradition untermauert. Ähnliche Entwicklungen sind derzeit in der Türkei nur bedingt realisierbar, vor allem weil der türkische Staat alevitisches Gedächtnis, Texte oder Rituale innerhalb von ihm vertretener Parameter einbetten will und somit eine eigene alevitische Entwicklung nur im Konsens mit sunnitischer Tradition befürwortet. Somit wäre die wichtige Ritualpraxis des Cem nicht mehr oder weniger als ein gemeinsamer Gesprächsabend ohne religiösen Mehrwert. Wollen Aleviten als religiöse und politische Gemeinschaft weiterhin ernst genommen werden, so werden sie nicht umhinkommen, in Deutschland weiterhin auf dem politischen Parkett mehr als aktiv zu sein, und gleichzeitig auch außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik dafür sorgen müssen, alevitische Organisationen für gemeinsame Zielsetzungen zu gewinnen.

Literaturverzeichnis

- Agstner, Rudolf / Gehler, Michael (Hg.): Die Türkei, Europa und der Nahe Osten. Die Berichte des österreichischen Botschafters Karl Hartl aus Ankara, 1958–1963, 2016. ayrintidergi.com.tr/barbarlik-yayilirken-suriye-savasi-ve-guneydeki-aleviler-uzerine-notlar/ [Zugriff: 19. 11. 2019].
- Bora, Tanil: Cereyanlar. Türkiye’de siyasi ideolojiler 2017.
- Bora, Tanil: ‚Adnan Menderes‘, in: *Türkiye’nin 1950’li yılları*. İstanbul 2015, S. 331–347.
- Bruinessen, Martin van: ‚Die Türkische Republik, ein säkularisierter Staat?‘, in: *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients* 1984, S. 13–53.
- Çalış, Şaban H.: Turkey’s Cold War. Foreign policy and western alignment in the modern republic. London 2017.
- Canetti, Elias: Masse und Macht. Frankfurt/M. ³⁰2006.
- Çiçek, Hüseyin I.: ‚Eine Politisierung der Religion von oben‘, in: *Die Furche* 2017/77, S. 14.
- Çiçek, Hüseyin I.: ‚„Kore’ye silahlı kuvvetler gönderiyoruz“ [„Wir senden unsere Streitkräfte nach Korea“]. Die türkische Presse und der Korea Krieg‘, in: *Zeitgeschichte* 2019/46, S. 1–22.
- Çinar, Menderes / Gencel, S. Ipek: ‚Islamist Political Engagement in the Early Years of Multi-party Politics in Turkey: 1945–60‘, in: *Turkish Studies* 2013/14, S. 329–345. agos.com.tr/tr/yazi/23286/dersim-soykirimi-ve-kotulugun-siradanligi [Zugriff: 02. 12. 2019].
- Dreßler, Markus: Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg 2002.
- Dreßler, Markus: ‚Was ist das Alevitum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien‘, in: Langer, Robert et al. (Hg.): *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. Frankfurt/M. 2013, S. 13–37.
- Dreßler, Markus: Writing religion. The making of Turkish Alevi Islam. Oxford 2013.
- Ertan, Mehmet: Aleviliğin politikleşme süreci. Kimlik siyasetinin kısıtlılıkları ve imkânları. İstanbul 2017.
- Garnett, Jane / Hausner, Sandra L. (Hg.): Religion in diaspora. Cultures of citizenship. Basingstoke 2015.
- Gehler, Michael: ‚Von Mustafa Kemal „Atatürk“ bis Adnan Menderes und zu der EWG-Assoziierung der Türkei (1919–1963). Zur Kontextualisierung der Berichte von Botschafter Karl Hartl aus Ankara‘, in: Agstner, Rudolf / Gehler, Michael (Hg.): *Die Türkei, Europa und der Nahe Osten. Die Berichte des österreichischen Botschafters Karl Hartl aus Ankara, 1958–1963*. Münster 2016, S. 11–53.
- Gözaydın, İftar: Diyanet. Türkiye Cumhuriyeti’nde dinin tanzimi. İstanbul 2009.
- Gündoğmuş, Bekir: Göç, Din ve Siyaset. Avrupa’da Milli Görüş. İstanbul 2018.
- Johnson, Paul Christopher: ‚Religion and Diaspora‘, in: *Religion and Society* 2012/3, S. 95–114.
- Karakaya-Stump, Ayfer: ‚The AKP, sectarianism, and the Alevis’ struggle for equal rights in Turkey‘, in: *National Identities* 2018/20, S. 53–67.
- Kehl Krisztina: Die Kizilbaş-Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin 1988.
- Kuniholm, Bruce R.: The origins of the Cold War in the Near East. Great power conflict and diplomacy in Iran, Turkey, and Greece. Princeton 1994.

- Landau, Jacob M.: *Radical Politics in Modern Turkey*. o. O. 2016.
- Langer, Robert et al. (Hg.): *Migration und Ritualtransfer: religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt/M. 2005.
- Langer, Robert et al. (Hg.): *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. Frankfurt/M. 2013.
- Massicard, Élise: *Alevism in the 1960s: social change and mobilisation*. Istanbul 2005.
- Massicard, Élise: *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi hareketinin siyasallaşması*. İstanbul 2013.
- Mutluer, Nil: 'The Looming Shadow of Violence and Loss: Alevi Responses to Persecution and Discrimination', in: *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 2016/18, S. 145–156.
- Okutan, M. Çağatay: *Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916–1980. Bozkurt'tan Kur'an'a*. İstanbul 2004.
- Örnek, Cangül: *Türkiye'nin soğuk savaş düşünce hayatı. Antikomünizm ve Amerikan etkisi*. İstanbul 2015.
- Örnek, Cangül / Üngör, Çağdas (Hg.): *Turkey in the Cold War. Ideology and culture*. Basingstoke 2013.
- Özkul, Derya: 'The making of a transnational religion: Alevi movement in Germany and the World Alevi union', in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 2019/46, S. 259–273.
- Poulton, Hugh: *Top hat, grey wolf and crescent. Turkish nationalism and the Turkish Republic*. London 1997.
- Rohe, Mathias: *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. München 2016.
- Sheikh, Faiz / May, Samantha: 'Remembering the Umma in the Confines of the Nation State', in: Garnett, Jane / Hausner, Sandra L. (Hg.): *Religion in diaspora. Cultures of citizenship*, Basingstoke 2015, S. 80–103.
- Sökefeld, Martin: 'Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space', in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 2002/11, S. 5–38.
- Sökefeld, Martin (Hg.): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld 2015.
- Sökefeld, Martin: 'Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung', in: Sökefeld, Martin (Hg.): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld 2015, S. 7–37.
- Tölölyan, Khachig: 'Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment', in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1996/5, S. 3–36.
- Türkiye'nin 1950'li yılları*. İstanbul 2015.
- Yasar, Aydin: 'Die neue türkische Diasporapolitik. Ihre Ziele, ihre Grenzen und ihre Herausforderungen für die türkeistämmigen Verbände und Entscheidungsträger in Deutschland', in: *Stiftung Wissenschaft und Politik* 2014, S. 1–29.

The *Unreconciled* Center of Berlin – From the Palace of the Republic to the City Palace and back

1. Introduction – The limits of reconciliation

“We demand and promote the reconstruction of the ~~Berliner Stadtschloss~~-Palast der Republik in its 2005 state.

The reconstruction of the Berlin ~~Palace [Stadtschloss]~~ Palace of the Republic

The ~~Palace [Das Schloss]~~ The Palace [Der Palast] will restore the familiar image of Berlin, make the historic center of Berlin ~~more curative~~ a more complex, but also more livable, more curative-cityscape. Its reconstruction will make Berlin again the beloved Spree-Athens cultural metropolis.

This creates a forward-looking counterpoint to the massed, ~~modern quarters~~ ~~entstanding~~ historicizing new buildings in the center of the city.¹

¹ cf. berliner-schloss.de [2020-12-15]”¹

This is the form in which the Association for the Promotion of the Palace of the Republic (Förderverein “Palast der Republik”-E.V.) published its request to rebuild the Palace of the Republic in 2015. Thereby the association uses consciously the message, which had also been published by the Promotion Association Berlin Castle (Förderverein Berliner Schloss e.V.) in order to promote the reconstruction of the Berliner Stadtschloss. Only they crossed out those points (see above), which they classify exactly the other way around. This illustrates that the

* The Original Quote in German:

“Wir fordern und fördern den Wiederaufbau des ~~Berliner Schlosses~~ Palasts der Republik in seinem Zustand von 2005.

Der Wiederaufbau des Berliner ~~Schlosses~~Palasts der Republik

~~Das Schloss~~ Der Palast wird das vertraute Bild Berlins wiederherstellen, die historische Mitte Berlins ~~heilen~~komplexer, aber auch lebenswerter machen, das Stadtbild heilen. Sein Wiederaufbau macht Berlin wieder zur geliebten Spree-~~Athen~~ Kultur-Metropole.

So entsteht ein zukunftsgerichteter Kontrapunkt zu den massenhaft ~~entstandenen, modernen Quartieren~~entstehenden historisierenden Neubauten der Mitte der Stadt.”

1 Website of the Förderverein Palast der Republik and is available online at: <https://palast.jetzt/>, last accessed 09/22/2022, translated by the author.

contents of the association are different. In the core, however, both messages concern the preservation of one's own group. The rift between the "us" and the "others" manifests itself in one of two buildings, for one in the "Palace of the Republic" and for the other in the "Berlin City Palace". In this, each side is dependent on the other; Anselm Strauss would speak of the 'reflections' in the seal image, of the enemy, that make up the group from the perspective of the other.²

According to the association "Palast der Republik E.V.", the Berlin Palace is now to become the Palast der Republik again. The center of Berlin is not to be *healed*; but to become *more complex* and to consciously oppose historicizing new buildings that conceal fractures. The conflict is thus to be integrated and contained in this way. For the reconstruction of the Palace of the Republic, the association collects donations from all who "want to stand up for a critical and complex understanding of history in our cities."³ The logic of the association's demands is almost identical in structure, and it uses the same rhetorical tools as that of the association for the promotion of the Berlin City Palace. And yet, in my opinion, there is a crucial difference: the process of awarding the new building is to be *publicly negotiated* and *put out to tender*. A *public debate* about the building is to take place. What would then happen to the current new Humboldt Forum building would in this way become "a matter of competition."⁴ This idea of a competition implies that the association would like to see a fairer treatment of the site – including how the site exists in their memory. Thus, the association's concern and the debate over the demolition and reconstruction of the castle revolve around the question of reconciliation and irreconcilability. The question is, whether the conflicts of the pasts shall be overcome and 'integrated' into the future, or conserved and *not* reconciled. The demolition demand of the newly found *Förderverein Palast der Republik* plays on the debate over the demolition of the Palace of the Republic. The demolition was a political decision justified by the argument of asbestos infestation: An argument that was an instrument to enforce a historical-political decision. The conflict between 'East and West' was in a sense 'preserved' at this site in Berlin. The building was not a success of debate and discussions, that may have provided a more consensual outcome. It is an unreconciled place in the middle of Berlin.

Could the building have had a reconciling effect? If one follows this ideal-typical construction of reconciliation processes according to Simmel, a 'reconciling' building, which emerges from the legacy of two conflict parties, opponents or opposing systems, would not only need the integration of one side into the

2 Strauss 1968.

3 Ibid.

4 Schöll in conversation with Gesa Ufer 2021.

other, but a *new* building, i.e. an alternative (third) design or the joint decision for or against the old or new building.⁵ This can be queried democratically, but again a ‘third party’ is needed to organize the vote. Finally, the building itself could become the ‘third party’ that has a reconciling effect. A truly reconciled building would help to memorialize the emotions associated with it – that is, truly give place to the feelings of enmity, hatred, and powerlessness as well as to the feelings of biographical attachment that many associate with the Palace of the Republic. The building was, as I will show below, a symbol of the GDR and the politics of the unjust regime and its violence. But it was *also* a place where many people celebrated formative, private parties – in a society where privacy hardly existed – where marriages were held or youth dedications took place. By describing the debate and the process leading up to the demolition of the palace and reconstruction of the *Stadtschloss*, I justify the thesis that this is an unreconciled place in the center of Berlin.

The demolition of the Palace of the Republic was intended to demonstrate what kind of legacy the Palace proponents did *not* want to reconcile themselves with: With the GDR’s regime of injustice. Therefore, from the outset, the conditions could not be created that would have made a ‘reconciliation’ possible, which would have insisted on the recognition of both sides, public debate and discussion. No attempt was made to acknowledge the biographical determinants of the supporters of the Palace of the Republic, to understand the significance of the building for the GDR. A change of perspectives did not take place. The biographical determinants of the two groups – supporters and opponents of the Palace of the Republic – ultimately led to the fact that no common language could be found in which the ambiguity of the building could be made visible.⁶ As a result, there was no eye-to-eye debate that could have brought justice to the decision. The complexity that an independent commission or panel would have brought was not accepted. It was a matter of destroying a symbol of the enemy, and not of taking precautions in terms of urban planning by means of a ‘new building’ or a ‘new beginning’ to prevent a conflict in the future.

This reconstruction could probably only have succeeded through an integration of both interests – possibly also in an alternative building that integrates both palace and palace in a modern architecture. According to Georg Simmel, reconciliation can be achieved through such a third party, an impartial mediator, or a unifying element.⁷ A house can have a reconciling effect or even be a ‘reconciler’ if it is built *outside the* conflict situation, that is, if it is not suspected of being itself involved in the interests of either of the disputants. There had been

5 Simmel 2018, p. 124f.

6 Cf. For the term “ambiguity” and “ambiguity tolerance”, Bauer 2018, p. 13.

7 Cf. Simmel 2018, p. 125.

drafts for such a concept. One of them came from Manfred Prasser, the architect of the great hall in the Palace of the Republic. He had developed a design that integrated the plenary hall of the *Volkskammer* into the historic palace and attached the Humboldt Forum as a modern building.⁸

2. The demolition of the Palace of the Republic – not a symbol of reconciliation

Once upon a time – the Palace of the Republic. It once stood directly opposite the Berlin Cathedral, and told the story of upheaval and downfall, division and coming together. The Palace of the Republic was the parliamentary seat of the GDR and a piece of the life story of many of its citizens – almost everyone knew it, many visited regularly.⁹ Visiting delegations, for example from Cuba, were also invited here. For up to 300 cultural events were held in the palace every year, many of them entertaining, not even of a state-supporting nature, sometimes even of a socio-critical character.¹⁰ Thus, the palace housed not only the seat of the People’s Chamber, but also a theater and a disco for the citizens and was thus a meeting place for young and old.¹¹ Viewed quite objectively, this architectural union of parliament building with events and leisure activities would be considered a modern and innovative concept.¹² Some believe that the Palace of the Republic will probably even be remembered by its visitors as a multi-purpose

8 Cf. Appendix: Illustration by Manfred Prasser: “Alternative Architectural Design” (not dated, Anhang “Alternative Architectural Design”, undated, according to Manfred Prasser, probably 2007.) Manfred Prasser was one of the architects of the Palace of the Republic, who also created a design after the reunification. This one is an example that there were alternatives to the reconstruction. The illustration shows Prasser’s design for a reconstruction of the classical facades of the Berlin City Palace and the integration of the Great Hall as a modern element. The Humboldt Forum was to be separated behind it in glass. Manfred Prasser gave me a copy or a section of his design when I visited him for research on the subject, shortly before he died. Manfred Prasser was not only the architect of the Palace of the Republic, but as a star architect of the GDR he also rebuilt for the Gendarmenmarkt, Friedrichstadtpalast and Alexanderplatz.

9 See here and in the following Holfelder 2008, p. 11.

10 Of the 2407 major events held in the 14 years – from 1976 to 1990 – most were cultural. Only 135 were political events. In total, therefore, only 5.6%. Cf. for this information Flierl 2009, p. 9. This importance of the palace as a cultural place was also confirmed by Gregor Gysi in a written interview (22.01. 2018) and Max-Welch Guerra in an interview on 15.09.2021, expert on urban reconstruction with the GDR heritage and the importance of the Palace of the Republic.

11 Cf. Colomb 2006, pp. 142–154, p. 143; Cf. also Heidler; Sirecki 1998, pp. 55 ff.

12 For more in-depth information on the position and tasks of the Palace of the Republic, but also in particular the organization of this complex mode of operation, see a source in the Federal Archives: BArchDC20/16001, Order No. 11/76 of June 28, 1976 by Günther Mittag.

house of culture with “a little politics thrown in for good measure.”¹³ Nevertheless, the Palace of the Republic was also born out of a political issue, built on the site where Berlin’s City Palace used to stand, which was blown up by the GDR leadership in the 1950s.¹⁴ This decision was problematic, provocative and accompanied by protests.¹⁵ The construction of the Palace of the Republic was a symbol of division and separation from the opposing regime. The Palace of the Republic was subsequently built between August 1973 and April 1976 in only 32 months, a record-breaking time.¹⁶ Since then, it has been perceived by the West as a symbol of the GDR, of socialism – as a symbol of the “opponents” of the Bonn Republic since Konrad Adenauer.¹⁷ After reunification in the 1990s, the time when the federal capital moved from Bonn to Berlin, there were discussions about demolishing the palace – until the decision was made by the Bundestag in 2002. The closure in the 1990s was officially for reasons that were already known shortly after its opening: The palace was contaminated with sprayed asbestos.¹⁸

When, after German reunification, European and federal German occupational health and safety standards were also made applicable in Berlin, the Palace of the Republic had to close.¹⁹ At first glance, this was a reasonable and understandable decision due to the health hazards for the citizens. Nevertheless, the deconstruction was accompanied by protests and resistance. For example, many questioned whether the Palace of the Republic, as a ‘symbolic building’ for the GDR, had been treated differently than other buildings that had also been insulated with this building material.²⁰ The asbestos contamination of the International Congress Center (ICC) in Berlin, for example, could even be remedied while the building was in operation.²¹ Others still believe that the demolition of the Palace of the Republic was revenge for the demolition of the Berlin City Palace by the GDR leadership.²² In any case, the urban design of Berlin-Mitte after

13 Cf. Heinke 2008.

14 Cf. Kneisler 2007, pp. 40–45, p. 42.

15 Denner 2000.

16 On the conception for the establishment, cf. the following source in the Federal Archives: Annex to Protocol No. 12/72 of the Meeting of the Politburo of the Central Committee of the SED of March 27, 1973, BArch/SAPMO, DY 30/JIV2/2/1140: This shows that construction was originally planned to take up to 28 months.

17 Cf. election posters of the CDU from the 1950s or a transcript of the minutes of a meeting on the question of intensifying the intellectual impulse against communism in the Federal Ministry of the Interior on October 20, 1955, p. 4, in: BAK, B 137, file 16428.

18 Thiel 2007, pp. 136–144, here p. 136.

19 Cf. on this and on the “hazardous substance asbestos” in more detail: Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung im Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung: *Gefahrenstoff Asbest*. In: BBSR Reports. Kompakt, 2/2010.

20 Cf. Thiel 2007, p. 140.

21 Kuhrmann 2006, p. 168.

22 For example, star architect Rem Koolhaas. Cf. interview with Koolhaas 2004.

reunification was ultimately also a matter of self-expression.²³ It was revenge that was being waged here, not an attempt to collectively overcome or demarcate a past with its violent, irreconcilable aspects. For many East Germans, the Palace of the Republic was not the building that represented the GDR, it also represented freedom. Nevertheless, the proponents of the reconstruction of the Berlin City Palace probably never imagined that there would one day be an association for the reconstruction of the Palace of the Republic. The ambiguity of the palace and the complexity of the composition of both groups – the opponents and supporters of its demolition, as well as the supporters and opponents of the reconstruction of the City Palace were not made visible: On the side of the opponents of the palace there were also former citizens of the GDR, such as Wolfgang Thierse, and on the other hand there were also supporters of the palace who came from West Germany and had a connection to the building that could well be biographical. There were staunch opponents and resistance fighters against the GDR regime who, despite everything, wanted to see it preserved. Max Weber already described for his time as a central problem of action in value-based decisions: “In almost every single important opinion of real people [...] the spheres of values intersect and intertwine”.²⁴ A prerequisite for conflict resolution or tolerance is apparently the recognition of this ambiguity by individuals. For example, when truth or reconciliation commissions are established, it is primarily to make visible these ambiguities and complexities of biographical connections and boundaries of reconciliation.²⁵ This did not happen in this case.

3. Capital united fatherland?²⁶ Dealing with the Urban Heritage of the GDR in the Context of Reunification

After reunification, the CDU government under Helmut Kohl also wanted to present its federal capital as “united” as possible to the West.²⁷ After all, in Berlin, maybe as nowhere else in Germany, the ideologies of the Cold War and their representatives had confronted each other so directly. The urban space of Berlin-Mitte was therefore “incomparably politicized” at this time, argues Claire Colomb, as every construction or preservation of a monument led to debate about its “political” symbolism.²⁸ Some argue that in the process, the legacy of the Nazi

23 Karen 2005; Boddien; Engel 2000; Heidler; Skirecki 1998.

24 Weber 1973, pp. 489–540, here: p. 507.

25 Burton 2017.

26 This wording comes from Max Welch Guerra and is also the title of his habilitation thesis Berlin: Guerra 1999.

27 Falser 2011, pp. 35–85, here p. 35.

28 Colomb 2006, p. 144.

regime and that of the GDR were treated unequally in Berlin's urban landscape. William Neill comes to this conclusion in his article *Urban Planning and Cultural Identity* when he presents the differences of the recognition of Nazi past in the "City of Remorse" and the erasure of socialist history from the "City of Victors".²⁹ According to this approach, the Palace of the Republic, for example, became a lost, denigrated legacy of cultural experience, the elimination of which was intended to enhance one's own reputation as a winner.²⁶

Bodenschatz already analyzed a comparable situation in his book *Berlin. In Search of the Lost Center* from 1995, Bodenschatz analyzed the handling of the urban heritage of the GDR as follows: "Across all political ruptures, the only thing that remained stable was the prevailing urban consciousness of working in a city that was not up to date, that first had to be brought up to that level – without regard for what had been handed down, which, after all, only embodied backwardness."³⁰ In Berlin, this consciousness celebrated its resurrection in 1989 due to the "lack of self-confidence" after the occupation.

Once again, the ruling class was ashamed of its center, especially of the areas that had been rebuilt in the GDR since the 1960s; once again, it did not see its city as being on a par with the imagined competition of London and Paris; once again, it wanted to catch up with the world leaders by importing city models, and once again, the traditional was seen as a sign of backwardness and was put up for disposal.³¹

Overcome at the price of identity or build over instead of reflection and re-appraise? Michael S. Falser comes to this conclusion in his analyses of the handling of the urban development legacy of the GDR: In his 2011 article *Scheinplausibilität und ihre destruktive Kraft – Berliner Neomythen für den Stadtbau*, for example, he argues that after reunification in Berlin there was an extreme forcing of the transformation of its urban development legacy of the GDR.³² Some urban planners, including Bruno Flierl³³, even argue that the goal of the policy was to erase the urban planning legacy of the GDR because the East German side no longer had a right to its own history in a unified Germany.³⁴ In practical terms, Flierl and others make this accusation, for example, in publications such as the Berlin Senate's *Planwerk Innenstadt*, an informal yet influential urban planning framework for Berlin-Mitte that was approved in 1999 and developed by politicians such as ex-Bausenator Hans Stimmann with the

29 Neill 2006, p. 145.

30 Bodenschatz 1995, p. 164.

31 Ibid.

32 Falser 2011, p. 35.

33 It should at least be mentioned here that Bruno Flierl lived in the GDR and is a convinced communist. After reunification, he spent his entire life campaigning for a united Berlin. (Cf. Flierl 2015, p. 294 ff.).

34 See also Kolhaas 2006, p. 229.

support of project teams of architects and planners.³⁵ One of the goals of the plan was to create an inner city in Berlin that would provide identification for the entire German nation.³⁶ “Critical reconstruction” was targeted as the method for restoring former traces of urban development,³⁴ so that, while theoretically no phase of Berlin’s development history could be denied, lost building fabric could also be restored. For the historic center in particular, the plan thus aims to make long-gone layers of the city’s history legible again. Because of the historical explosiveness of Berlin Mitte, a public debate should be initiated for the Schlossplatz area and the federal government, after reunification finally the owner of large portions of the land, should be involved in the decision-making process, the paper advises. Representatives of this method of ‘critical reconstruction’ have been experts such as Dieter Hoffmann-Axthelm, architects such as Hans Kollhoff and, in particular, the aforementioned ex-Bausenator Hans Stimmann, who preferred to see the Prussian Berlin of Schinkel’s time as a positive model and uniform aesthetic line for the capital.³⁷

Stimmann quite obviously combined his aversion to postwar modernism with that to the East Germans when he commented in 1994: “At Alexanderplatz or the Schloss area, we must indeed talk controversially with the East Berliners, because the postwar buildings there are simply *wrong*.”³⁸ Hanns Adrian (German Academy for Urban and Regional Planning) suspected that the intention behind the first drafts of the plan was already to “build over” the GDR past again and make it unrecognizable.³⁹ Adrian criticized Stimmann’s proposals to unify Berlin in terms of urban design, as this would deny the capital’s history of wars, crises and ruptures. There is much to suggest that the criticism of the plan is justified on more than one level: phrases in the plan about ‘civic engagement’ and the ‘influx of stabilizing population groups into the former eastern areas’ were recognized in 2005 by the responsible district office in Mitte as exclusionary formulas and condemned.⁴⁰ On the other hand, even an observation of the construction projects in recent years, for example at Potsdamer Platz and Leipziger Platz, leads to the conclusion that Berlin-Mitte should be increasingly opened to private investors.⁴¹ Indeed, the structure of the building plots, private forms of ownership and land uses supported by the Planwerk left little room for the public spaces or

35 Colomb 2006, p. 145.

36 Senate Department of the Interior: Planwerk Innenstadt. In: Official Gazette, 49, Jg. 41, A 1262, item 5.

37 Cf. *ibid.*, p. 4. See also Tröster 2010 on this assessment.

38 Stimmann 1994, [author’s emphasis], quoted in Falser 2008, p. 45.

39 Adrian 2001, pp. 57–73.

40 Cf. Falser 2008. p. 194.

41 Potsdamer Platz and Leipziger Platz were almost entirely sold to private developers by the Berlin Senate after reunification (cf. Falser 2008, p. 49).

urban forms of the former GDR.⁴² The motive of rebuilding the “Historic Center for a New Center” was the “Berlin variant of revanchist urban planning.”⁴³

The conflict between the demolition of GDR buildings and the reconstruction of older layers is particularly evident in Berlin’s urban interior between the Spree and Alexanderplatz.⁴⁴ Here “the conflict between GDR modernism and historical urban form reveals itself most explosively,”⁴⁵ explains Bruno Flierl. The area around the Palace of the Republic and the former Berlin City Palace became a “strategic place of remembrance” for urban planners and developers.⁴⁶ Last but not least, the demolitions of many former GDR buildings after reunification raise eyebrows: The demolition of the Foreign Ministry on the western bank of the Spree Canal, the demolition of the GDR restaurant Ahornblatt at the entrance to Fischerinsel (although it was a listed building), the demolition of the Lenin Monument in Friedrichshain, the Stadium of West Youth on Chausseestraße, and finally the demolition of the Palace of the Republic. Buildings with a painful past were apparently not to be preserved for the culture of remembrance, but simply demolished.⁴⁷ The decision to demolish the Palace will be examined in more detail below. In the following, a historical introduction will first provide an overview of the events. To this end, three historical road markers on the way to the decision to demolish will be explained:⁴⁸ the announcement of the demolition by the Bonn-Berlin Committee in March 1993, the erection of a facade dummy of the Berlin Palace in the summer of 1993, and the appointment of the expert commission Historische Mitte Berlin in 2001. The association “Förderverein Palast” cited at the beginning also plans to install a facade dummy and a model of the Palace of the Republic now in front of the Humboldt Forum. History repeats itself because the conflict has not been resolved.

42 Hain 2000, pp. 115–128, here p. 128.

43 Ibid.

44 Flierl 1997, p. 20.

45 Ibid.

46 Cf. Colomb 2007 p. 284.

47 Cf. Kolhaas 2005, pp. 45–50.

48 In selecting these three events, I follow Moritz Holfelder’s assessment. For reasons of space, not all participants, actors, and initiatives that took part in the debate about the demolition of the Palace of the Republic can be presented here.

4. The story of a decision: From asbestos measurement to demolition announcement

Asbestos exposure in the palace was already known in GDR times, and since the 1980s measurements and safety measures had been carried out by the Stasi to reduce the release of asbestos fibers. In February 1990, Klaus Beetz, the then director of the Palace of the Republic, commissioned the engineering firm ATD Tepasse, with its managing director Rainer Tepasse, to draw up a comprehensive expert report on asbestos exposure and a remediation concept. The responsible building authorities were informed of the results in September 1990. A commission of experts from the Central Testing Office for Building Technology looked at this first interim report and determined that 90 percent of the rooms used by the public needed to be remediated. The commission then recommended to the GDR Council of Ministers that use of the palace be discontinued immediately.⁴⁹

GDR Prime Minister Lothar de Maizière had entrusted Klaus Reichenbach with the matter.⁵⁰ He was therefore in charge and gave consistent instructions as a result of the report. Thus, Reichenbach wrote a letter to the head of the district hygiene inspectorate, Dr. Clemens, who ordered the closure of the palace on September 19, 1990, virtually overnight as a result. With the closure, many of the approximately 1800 employees lost their jobs.⁵¹ With regard to the asbestos contamination, the federal government commissioned new expert reports to develop remediation concepts starting in 1991.⁵² The district hygiene inspectorate under Clemens also carried out further measurements in the palace – and detected up to 5,000 tons of sprayed asbestos instead of the approximately 720 tons of asbestos measured by Rainer Tepasse's engineering office.⁵³ These events took place immediately before reunification. On August 25, 1992, the

49 Beutelschmidt 2001, p. 47.

50 Cf. Holfelder 2008, p. 80.

51 Cf. source in the Federal Archives, fonds DC20/11598: Planung und Haushaltsfinanzierung, Jahresanalyse 1989 zur Durchführung des Volkswirtschaftsplanes des Palasts der Republik [The document was read by me during a file inspection on 5.02.2018 at the Federal Archives in Lichterfelde. Based on the source, it is clear how many different employees were employed: From program director, theater director to cook or pastry cook. This social dimension of the closure of the Palace of the Republic is not the subject of this essay, but should at least be noted].

52 Beutelschmidt et al. 2001, p. 47.

53 This is the result of a report from the Federal Ministry of Construction to the Chairman of the Budget Committee of the Bundestag, Otto Fricke (FDP), which was reported on by the BILD newspaper and others in 2009. The Newspaper Die Welt gives the same figure, for example online here: <https://www.welt.de/regionales/berlin/article3043966/So-teuer-war-der-Palast-der-Republik-wirklich.html>, unfortunately this report of the Federal Ministry of Construction was never published.

capital city cooperation agreement was signed between the federal government and the Berlin Senate, and a joint committee was formed to coordinate the takeover. On the federal side, the relevant ministers were represented (Construction, Transportation, Finance, Interior) as well as the Federal Chancellery (Helmut Kohl); on the West Berlin side, the relevant senators (Construction and Transportation, Urban Development, Science and Culture, Finance) as well as the governing mayor, Eberhard Diepgen. At the beginning of March 1993, there was a top-level meeting of the CDU and the FDP to prepare for the next meeting of the Bonn-Berlin Committee. Chancellor Helmut Kohl, FDP Federal Minister of Construction Irmgard Schwaetzer, Berlin's Governing Mayor Eberhard Diepgen and Federal President Richard von Weizsäcker had probably already discussed the demolition of the Palace of the Republic at this time due to the health hazard. In any case, the decision in favor of demolition was announced very early and confidently by Eberhard Diepgen at a corresponding committee meeting in March 1993. This announcement of the demolition project created the basis for the "Mitte Spreeinsel" competition.⁵⁴ The official plans for the site recommended the demolition of all political GDR buildings on the Spree Island, and the supplement exclusively featured Schloss proponents. Expert juror Kleihues openly wished for the demolition of the GDR "abominations."⁵⁵ But this Spreeinsel competition came to nothing; there was no chance of realizing the submitted designs.⁵⁶ More profit and greater importance had the castle dummy on a scale of 1:1, staged by Wilhelm von Boddien, which was installed under his direction in front of the Palace of the Republic in 1993.

"Castle dummy" and radical renovation

Wilhelm von Boddien's motive for launching a major campaign to rebuild the city palace was formulated by like-minded Wolf Jobst Siedler as follows: "The palace was not in Berlin – Berlin was the palace."⁵⁷ Wilhelm von Boddien founded a sponsoring association that campaigned for the reconstruction. Both Wolf Jobst Siedler and Wilhelm von Boddien were among the influential supporters of the palace, who maintained contacts with major entrepreneurs such as Thyssen and Siemens owners. Also worthy of mention is FAZ editor Joachim Fest, who published his *plea for the reconstruction of the Stadtschloss* in the FAZ as early as 1990 and propagated the necessity of demolishing the palace as proof of victory

54 Flierl 2009, p. 20.

55 Federal Republic of Germany and State of Berlin 1994. Cf. also Falser 2008, p. 48 ff.

56 Cf. Flierl 2009, p. 11.

57 Cf. Peschken 2002, p. 21.

over the GDR. The exhibition, entitled *Berlin Tomorrow. Ideas for the Heart of a Major City*, initiated by Berlin publisher Wolf Jobst Siedler, the director of the German Architecture Museum Frank Lampugnani and the FAZ under Joachim Fest, made the intentions even more haptically explicit. Here, a computer simulation by architect Hans Kollhoff was prominently displayed, on which GDR monuments such as the Maple Leaf had been omitted (which, as already mentioned, was actually later demolished) and the Palace of the Republic had been built over with a reconstruction of the Berlin City Palace.⁵⁸ Almost complementary, around 1993, Wilhelm von Boddien had the palace built as a mockup in front of the Palace of the Republic to convince the public to wish for its return. Wilhelm von Boddien had managed to raise the scaffolding construction to the height of the Palace of the Republic and cover it with painted façade tarpaulins with the help of donations worth millions from the business world, for example from Thyssen, Siemens and BMW. Visitors and tourists were attracted to marvel at the palace – or what Wilhelm von Boddien imagined the palace to be. For the installation did not correspond to the historical reality, for example, it was yellow and not gray-white. There was a discussion in the Bundestag about two possible variants of asbestos abatement: a “soft” one, i. e., preserving the building, and a “hard” one, i. e., not preserving the building. In May 1993, the joint committee of the federal government and the state of Berlin initially decided on the complete removal of asbestos.⁵⁹ In October 1995, the Budget Committee of the German Bundestag requested the Federal Minister of Construction to submit a cost analysis for asbestos abatement. The Federal Building Authority Berlin III prepared the calculation for two remediation options: Shell preservation or deconstruction and demolition at approximately the same cost. Meanwhile, the palace’s systems were shut down to cut costs: Power, water and sprinkler systems turned off. The furnishings were disposed of, and parts of the interior were sold to private buyers, such as Berlin pubs. On the part of the federal government, the radical asbestos removal was fueled again and again and finally decided in 1997. A year later, construction work began, and the building was to be reduced to its shell and cleared of asbestos. This form of asbestos removal was also referred to as “dead removal”⁶⁰ by critics; early on, many suspected that this was the decisive step towards demolition. The construction work was accordingly accompanied by protests from the public: On November 21, 1997, the PDS politicians Gregor Gysi and Frederik Over unfurled a banner from the roof of the Palace of the Republic with the inscription “Stop the Palace Demolition” to protest against the

58 Cf. Falser 2008, p. 49.

59 Ibid.

60 Ibid.

asbestos abatement that had begun, because they suspected that this was the first step toward final demolition.⁶¹

Recommendation of the Expert Commission 2002

Specialized companies disposed of the asbestos present in the building structure between 1998 and the present. After the renovation work, the structure was thus in a shell condition. All the interior furnishings were removed, but the outer facade and the large hall were initially preserved.⁶² This was because the asbestos was disposed of in such a way that both demolition and renovation would have been possible afterwards. In 2001, an expert commission appointed by the federal government, entitled the *International Expert Commission on Berlin's Historic Center*, began its work. It was international because, for example, it was chaired by the SPÖ politician Hannes Swoboda. The commission consisted of six moderators and 17 voting members who had previously been selected by the federal government and the Berlin Senate in a nine-month process. Members included representatives of the Prussian Cultural Heritage Foundation, architects or politicians. The commission initially advocated for an interim artistic use of the palace. For example, the Terracotta Army exhibition was shown in the asbestos-restored palace.⁶³ From 2002, the majority of the expert commission advocated the demolition of the palace and submitted the recommendation for demolition to the Bundestag in April 2002. Only Bruno Flierl, as a member of the commission, opposed it and explicitly advocated the preservation of the Palace of the Republic. Initially, the members of the commission voted by a clear majority in favor of restoring a building to the dimensions of the old palace. Finally, the decision was also in favor of the baroque facades, but here there was only a narrow majority of 8:7. The decisive vote came from the chairman Hannes Swoboda.⁶⁴

The final report of the expert commission, submitted to the German Bundestag on April 17, 2002, also describes the Humboldt Forum as an objective of use and contains the recommendation to combine the non-European collections of the Prussian Cultural Heritage Foundation, the scientific-historical collections

61 Flierl 2009, p. 12

62 The typical displacement of the hall elements was not possible because there was no more electricity. But in its outer form it was still there and could have been restored by motors, according to the architect. Manfred Prasser confirmed this to me in the interview already mentioned, conducted on February 7, 2018.

63 For the interim use of the palace, see in-depth contributions in: Deufflhard; Krempel-Klieeisen 2006. The author of this article visited the Terracotta Army exhibition herself.

64 Flierl 2009, p. 15.

of the Humboldt University and the holdings of the Central and State Library with a meeting or event area (a “commercially used agora”) in this building.⁶⁵ Regarding the financing of the new palace building, the commission agreed on a public-private partnership, with dominance of the public over the private.⁶⁶ In July 2002, the German Bundestag decided to take up the utilization concept recommended by the international expert commission “Historische Mitte Berlin” and to base its implementation on the stereometry of the Berlin Palace. At the same time, the members of parliament voted with a large, cross-faction majority for the reconstruction of the baroque facades on the north, west and south sides as well as in the Schlüterhof of the former Berlin Palace.⁶⁷ The Palace of the Republic was completely removed for this construction project.

Asbestos hazard or ideological motive?

For many Western politicians, the palace was a symbol of the GDR that was to be demolished after reunification as a demonstration of Western victory. The GDR was a totalitarian regime. Its traces were to be removed. It was not about reconciliation and integration of both sides through an alternative new design. The asbestos finding suited the palace opponents because it facilitated their argumentation – until today. On the basis of the asbestos finding, Eberhard Diepgen was able to announce his political intentions as early as 1993 – on the basis of an expert opinion that has not been published to this day or whose results have not been explained to the citizens. Ever since the rumors of asbestos contamination and health hazards became public, this technical argument dominated the debate – until 1997, that is, until the radical asbestos removal in 1997.⁶⁸ In the decisive first years, when the Palace of the Republic was still standing in its original form, there was already speculation about demolition because of the health hazard. In the background, however, political motives were actually decisive for the course of events: “It is true that the Berlin CDU in particular, and also Kohl, wanted the palace gone very early on,” explained Lothar de Maizière around 2007:

65 Historische Mitte Berlin. Final Report, April 2002, available online at: <http://docplayer.org/5143649-Internationale-expertenkommission-historische-mitte-berlinabschlussbericht.html>, last accessed on 25.01.2018.

66 Flierl 2009, p. 15.

67 Berlin Palace – Humboldt Forum. New building for cultural and scientific purposes, information on the utilization concept of the Humboldt Forum on the website of the Federal Office for Building and Regional Planning, <http://www.bbr.bund.de/BBR/DE/Bauprojekte/Berlin/Kultur/HUF/huf.html>, last accessed on September 19, 2022.

68 Schmid 2006, pp. 161–170, here p. 163.

[...] two things were decisive for the closure: on the one hand, the expert opinion of ATD Tepassee, on the other hand, however, also the routine, current measurements of the responsible and thus responsible district hygiene inspection in East Berlin [...]. Now there was also the fact that the SPD wanted to hold its big unification party conference in the palace at the end of September – so I had to react and informed Wolfgang Thierse. I didn't want to expose myself to the accusation, whether it was justified or not, that I had made an asbestos attack on the leadership of the federal SPD. So Thierse informed his federal executive committee and they immediately decided to move him to another location. Meanwhile, the head of the district hygiene inspectorate, Dr. Clemens, had gotten cold feet and decreed, virtually overnight, that the palace be closed on September 19, 1990. In my opinion, that wouldn't have been necessary, because there were measurements that said that the asbestos levels in the palace at that time were lower than at any East Berlin street intersection. So actually, the palace offered protection. But somehow one had to react to the public accusations.⁶⁹

Today, of course, it can no longer be conclusively clarified how high the asbestos exposure was, whether it was below or above the official limits. As already described, it was not an invention of the West Germans, but was already known in GDR times.⁷⁰ In my opinion, however, what was more decisive than the actual exposure was that the public perception of the hazard was additionally fed with fears about health through the actions of politicians: First, the unification party conference at the palace was canceled and rescheduled by Thierse – which was reported in the media. The Palace was closed at short notice, and the deputies had to move virtually overnight. At that point, politicians probably had a really hard time assessing the situation. In retrospect, however, this procedure seems at least dubious and exaggerated. For example, the expert Rainer Tepassee stated as early as 1994 that the values of the measured fiber concentration had remained below the officially prescribed limits.⁷¹ In recommending caution around 1993, Tepassee had referred to hypothetical scenarios, such as large events, crowds of people, and associated temperature differences. Tepassee substantiated this negative vision with earlier measurements that he had not taken himself, but had taken from archives of the labor and hygiene inspectorate of the GDR.

The expert opinion became decisive because it suited the political interests and was used for the political processes. On the basis of Rainer Tepassee's expert opinion, Klaus Reichenbach exerted pressure on the district hygiene inspectorate to close the palace as quickly as possible. When the President of the Volkshammer, Sabine Bergmann-Pohl, entered the palace on September 19 wearing a gas mask to save her documents, news of the health hazards posed by the asbestos

69 Lothar de Maizière, quoted in Holfelder 2008, p. 79f.

70 Cf. Holfelder 2008, p. 78.

71 Interview with Rainer Tepassee in 1994.

infestation could be illustrated even more dramatically.⁷² Whether this was justified is, as already described, still disputed. Last but not least, however, the back-rowing of the expert Rainer Tepasse shows that even the dispute among the experts was opaque and ambiguous. In short, the argument of asbestos exposure could be used to initially close the palace as quickly as possible. In an interview afterwards, palace proponent Wilhelm von Boddien openly called this a “fortunate circumstance” for his project.⁷³

Radical asbestos removal or “dead-remediation” of a potential reconciliation opportunity?

The asbestos infestation did not act as the third, unifying element that brought about a decision that could reconcile everyone with the demolition of the Palace of the Republic and the reconstruction of the City Palace. It was not a “higher power” that led to the demolition, as Boddien and his comrades-in-arms repeatedly tried to portray it and in this way also appease the opponents of the demolition. This could not work. The ideal of reconciliation, to create a public negotiation and recognition of both positions through new construction, was also not realized. It is almost forgotten today that despite the asbestos, the palace could have been renovated in a different way: To ensure the protection of the population, the radical renovation could have been done in a gentle way. Otherwise, the Building Department would not have developed two designs before the demolition decision in October 1995, one of which would have allowed the renovation of the palace for its preservation.⁷⁴ In this context, the proponents of the gentler method of renovation of the Palace of the Republic pointed out that the International Congress Center Berlin (ICC) was also contaminated with asbestos and that the renovation could even be remedied while the building was still in operation.⁷⁵ The different treatment of the two buildings can therefore be seen as a political issue, if only because the ICC was originally a rival building to the Palace of the Republic.⁷⁶ Removing the asbestos from the Palace of the Republic in the “radical” way from 1997 onwards meant its death blow for many: after that, reconstruction, at least in its original form, would no longer have been possible.⁷⁷

72 Cf. Holfelder 2008, p. 78.

73 Cf. interview with Wilhelm von Boddien 2018. Wilhelm von Boddien was not personally available for an interview, but was requested.

74 Cf. Sieber 2018.

75 Cf. interview with Max Welch Guerra, conducted on Sept. 15, 2021, Cf. also Thiel 2006, p. 140.

76 Thiel 2006, p. 141.

77 Kolhaas 2004: “Now that this enormous spectrum can no longer be reconstructed, I have grave doubts about whether it would make sense to preserve the rest of the palace.” Available

The opposite side in and around the Berlin CDU was well aware of this. Thus, in the mid-1990s, precisely at the time of the decision for radical redevelopment, Volker Hassemer said in a conversation with palace supporters: “Don’t harbor any illusions. When the palace is redeveloped, all that will be left of it are toothpicks.”⁷⁸ Hassemer – compared to other politicians – stated his opinion very directly; Hans Stimmann in particular always spoke of cultural or urban planning arguments in comparison, thus concealing his hard standpoint.⁷⁹ Wilhelm von Boddien, on the other hand, as a lobbyist, wrote just as openly and delightedly about the radical renovation in 1998: “It will no longer be the palace of the German Democratic Republic, will lose its character after its monstrous exterior disappears through alterations and additions, its destructive figure on the cityscape.”⁸⁰ The asbestos removal thus meant de facto a total dismantling of the palace, after which its reconstruction could no longer be considered.⁸¹ The asbestos infestation, however, did not bring about the consensus that Boddien wanted, that demolition was the only correct decision. He was also unable to achieve this consensus because he spoke a completely different ‘language’ than the palace proponents.

Unequal opponents: Palace lobby versus palace supporters

As described, Wilhelm von Boddien was an early advocate of the reconstruction of the Berlin Palace. He was initially underestimated as a person by the palace proponents and not taken seriously in his way of exerting political influence.⁸² But when the palace dummy was mounted and began to have its effect, the financial power of the opposing side also became clear to the palace proponents. After the scenery spectacle, 35 percent of Berliners wanted the palace back, 47 percent were against it; before that, the ratio had been 11: 60.⁸³

Through the efforts of Wilhelm von Boddien and others, the decision to demolish the palace was steered in a different direction directly after the asbestos discovery: Thus, at the latest since the installation of the palace dummy, the question of the removal of asbestos from the Palace of the Republic was related

online at: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/interviewmit-architekt-koolhaas-es-war-ein-verbrechen-den-palast-der-republik-nicht-zu-retten-a-296828.html>, last accessed Jan. 25, 2018.

78 Interview with Wolfgang Kil, conducted on February 5, 2018.

79 Cf. *Ibid.*

80 Boddien 1998, p. 198.

81 Horn, Katharina: Closure – and then ...? In: Heidler, Kirsten; Skirecki, Ingetraud (eds.): *Von Erichs Lampenladen zur Asbestruine*. Berlin 1998, pp. 184–191, here p. 187.

82 Cf. interview with Wolfgang Kil, conducted by the author on February 5, 2018.

83 Cf. Kil 2016, issue 2, p. 2.

for many to the question of the reconstruction of the Berlin City Palace. In a sense, the reconstruction of the Berlin City Palace offered the positive solution to the asbestos problem⁸⁴ and spared the politicians the political justification. They could point to the ‘simply beautiful’ castle. The construction of the dummy castle was “ingenious” as a PR action in this respect, argues Welch Guerra. More generally, the pro-castle lobby had financial resources at its disposal that the palace advocates lacked. In addition, they had contacts with larger media houses to make their case publicly. Boddien, for example, regularly publishes in the *Tagesspiegel*, Joachim Fest as FAZ editor in his own newspaper. On the other hand, at the beginning of the debate, for example, there was the initiative of the former palace employees, ordinary people who could not compete with a Wilhelm von Boddien. In addition, many of the actions of the palace supporters had a more ‘inward’ effect: for example, artists were invited to protest events of whom they were very proud, but who were not at all known in the West. Activists or scientists such as Bruno Flierl used the medium of detailed letters, for example to the then Bundestag President Rita Süßmuth, who also answered them, but they had no political weight whatsoever. This shows that at least some people thought in the old categories of East German political culture or used political means of protest that they had become acquainted with and could use in GDR times.⁸⁵ The significance of the Palace of the Republic as a testimony to the GDR’s Kulturhaus tradition was ignored by many politicians.⁸⁶ Thus, some Palace supporters were left only with the demand for respect for the GDR’s history.⁸⁷ This was, after all, the history of thousands of East Germans. Of course, the GDR had been an unjust state and the experiences after reunification were still “too fresh” to allow sufficient and differentiated reflection. But the importance of the palace as a center for the citizens could not be expressed a fortiori when the palace was closed and the dummy from the outside reminded of the GDR demolition of the city palace. Thus, the building project of the palace had indeed been a political decision; Ulbricht wanted to replace the imperial era with socialist modernism. But as has already been shown, the significance of using the Palace of the Republic as a house of culture or a house of the people was not sufficiently known to Western politicians. It was not simply a matter of building over the imperial palace, but a house for the citizens of the GDR. As Welch Guerra put it, “When it was grandma’s birthday, that’s where you went.”⁸⁸ It therefore seems almost paradoxical and cynical that Wilhelm von Boddien, in an essay on the center of Berlin in 1998, called for an “agora” for Berlin on the Attic model, “a place of inter-

84 Welch-Guerra 2021.

85 Welch-Guerra 2021.

86 Flierl 2009, 7 ff.

87 Colomb 2006, p. 141.

88 Cf. interview with author, Sept. 15, 2021.

disciplinary exchange for the young democracy, the fertilizing, identity-forming center of the city.”⁸⁹ For this, he said, the palace had to go, just like the GDR Foreign Ministry, which had already been demolished, in order to make Berlin’s center a place “where the city celebrates, represents, where it shows *intellectual leadership*, wins its future.”⁹⁰ According to Boddien, this could be achieved by rebuilding the past, baroque city palace.

No idea of use or the “castle dream fulfillment commission”⁹¹ ?

The “International Expert Commission on the Historic Center of Berlin,” appointed by the Berlin Senate and the federal government in 2001, met relatively late – although the political trend toward demolition had long been clear. It was not a neutral, arbitrating grouping in the sense of a third “reconciler” standing outside. The proceedings seem as if it was a mixture of being overwhelmed by reunification per se and political strategy. If the palace had been demolished in the 1990s, this would probably have been accompanied by greater political protest than in 2006, when the memory of Boddien’s palace dummy and radical renovation and interim use had already faded somewhat. Also, the sight of the skeleton for years was not an aesthetic pleasure and contributed to the fact that people became accustomed to its complete destruction. However, this cannot be proven unequivocally.

The 17 members and 6 moderators of the Expert Commission for Berlin’s Historic Center were already in agreement in the first year that the Berlin City Palace should be built on the same site.⁹² Was it therefore really a “castle dream fulfillment commission,” as Gottfried Knapp speculated?⁹³ In twelve meetings, the previous use and the urban environment of the Schlossplatz were to be discussed first, and then, on this basis, the question of architectural design and financing. In April 2001, the commission invited experts to discuss individual areas and held a hearing on the use of the site to give interested citizens and private initiatives the opportunity to present their respective ideas.⁹⁴ Alternative building plans were also presented here, for example the construction of a building that would be reminiscent of both the palace and the Palace of the Republic. But these designs were never seriously considered. Just one month after

89 Boddien 1998, p. 198.

90 Ibid. [author’s emphasis.]

91 In the *Süddeutsche Zeitung*, the architecture critic Gottfried Knapp referred to the committee as the “Schloss-Traum-Erfüllungskommission”. Cf. Knapp 2000.

92 Cf. Beutelschmidt; Novak 2001, p. 74.

93 Cf. Holfelder 2008, p. 93.

94 Ibid.

the hearing, Chairman Hannes Swoboda publicly outed himself as a supporter of the palace.

With only eight votes to seven – with Swoboda’s as the decisive majority vote – a narrow majority of the commission agreed as early as July 2001 on the image of the old castle as the exterior design for the building.⁹⁵ According to the research of journalist Moritz Holfelder, attempts were made to prevent the inclusion of the minority votes of Peter Conradi and Bruno Flierl in the final report.⁹⁶ The Federal Ministry of Construction explains on its website, with reference to the argumentation of Hannes Swoboda, why the decision for the reconstruction was necessary:

The chairman of the commission, Hannes Swoboda, justified the reconstruction decision, which was only reached by a narrow majority, with the urban planning necessity of completing the historic ensemble Unter den Linden all the way to the Lustgarten again. This could only be achieved by restoring the external appearance of the Berlin Palace. Berlin, too, must be allowed what many other European cities had been allowed immediately after the war [...].⁹⁷

In my view, this justification of Berlin’s “permission” does not exactly testify to reflection and distance from the matter. The failure of Philip Oswald’s Volkspalast initiative is further evidence that this was a decision based on historical politics. Oswald had initiated the interim use of the palace; activism and art were to point to its significance as a place of remembrance in the palace and open up entirely new perspectives. Oswald and his fellow campaigners were not under ideological influence – the Palace of the Republic had already been cleared of asbestos by this time.⁹⁸ And it had become a showplace for more than 900 cultural events with 650,000 visitors.⁹⁹ The fact that the palace advocates and supporters also did not want to respond to this initiative and did not want to deal with it clearly showed that they were concerned with winning an ideological trench warfare. Boddien had apparently become afraid of the potential of Oswald’s initiative: If at the beginning of the debate the *Tagesspiegel* or the *Berliner Zeitung* had still been on his and Stimmann’s side, this had changed as a result of the spectacular actions of the interim use. As a result, Boddien had come out against the interim use. The fact that the opportunity for a new beginning had not been

95 Ibid.

96 Cf. *ibid.*

97 Federal Ministry for the Environment, Nature Conservation, Building and Nuclear Safety: 2000- Expert Commission *Historische Mitte Berlins*, published in 2014, available online at: <http://www.bmub.bund.de/themen/bauen/bundesbauten/bundeshauptstadt-berlin/schloss-humboldtforum/2000-internationale-expertenkommission/>, last accessed 01/25/2018.

98 See also information on the website of the GDR Museum: <https://www.ddr-museum.de/en/blog/archive/was-bleibt-von-der-ddr-part-i>, last accessed 8.03.2018.

99 See Deuffhard 2006 for a more in-depth discussion.

reconsidered even after the impressions of the interim use shows that Boddien and his comrades-in-arms thought ideologically and simply wanted to destroy the subject of controversy, the palace. The Berlin Palace is no longer an object of controversy, it only testifies to the suppression of the other side, precisely the “overbuilding” of the other side.

The demolition happened before alternative concepts for the Berlin City Palace were really discussed. The palace was to be removed and not even partially reconstructed as a place of remembrance. In my view, this also testifies to the impossibility of reflecting on how to deal with the GDR’s legacy in such a short time after reunification. Of course, it should not be forgotten that the GDR was an unjust state. For politicians like Wolfgang Thierse, the palace was a symbol of the Volkskammer and the SED – of criminals and even murderers.¹⁰⁰ The group of palace supporters was a heterogeneous group – including some old SED members. This should not go unmentioned. And probably the time immediately after reunification was not ripe for reflective thinking about the building. However, the redevelopment dragged on for a very long time until the final demolition. Nevertheless, the public debate about the significance of the building was not conducted – at least not honestly and openly between the parties. This is also confirmed by observations made during the research.

There was no real exchange in the discussion between East and West. It was not wanted. The discovery of asbestos helped the opponents of the palace and unfolded its effect in connection with other factors. There was little discussion about what the Palace of the Republic really meant as a building, and so it was misunderstood that many palace supporters were not concerned with the political function of the palace, but with the memory of cultural experiences and encounters with each other at exhibitions and concerts. That is why many East Germans today feel insulted by the East concrete side of the palace reconstruction. They see it as a gesture of contempt, a rejection of a piece of their history and identity. In the past, it was even possible to make a phone call from the Palace of the Republic to the West by means of a trick – today, many people in the East will not be reached at all by the palace.

5. Conclusion

The decision for demolition and against an alternative, new concept can be evaluated in conclusion as a missed opportunity to contribute to a real understanding or integration of East and West for a common Federal Republic. An

100 This was also the result of my interview with Wolfgang Thierse as part of the research on the topic, conducted in Berlin on February 8, 2018.

alternative building on the site could also have commemorated the eventful history and made this contribution. Contemporary living witnesses could have given interviews for posterity, which could have been exhibited in the building, demonstrating its ambiguity. Wouldn't this have been the ideal place to give the hatred of Wolfgang Thierse and other opponents of the GDR a place to prevent a regime like the GDR from returning? At the same time, could the place have been a place where former citizens of the GDR could have "reconciled" with their own changeable identity?

As was shown at the beginning, the decision to demolish was not just an urban planning decision, but a question of 'victory' and 'defeat' – not 'reconciliation'. Although in 2007 only 39% of Berliners were still against the palace demolition and 60% thought it was good that the palace should be rebuilt, 40% of East Berliners still professed to be opponents of the palace demolition.¹⁰¹ The decision to demolish the Palace of the Republic is thus an example of the urban planning approach to the GDR legacy that was not characterized by reconciliation. The asbestos contamination helped politicians such as Eberhard Diepgen to avoid an honest discussion about their political motives and the significance of the Palace of the Republic for GDR citizens. In summary, unpublished expert opinions and the opacity of the technical arguments to the public, decisions announced far too early as well as the late timing of the appointment of the expert commission, the lack of consideration of alternative, possibly "reconciliatory" architectural designs and, last but not least, the unequal treatment of the ICC and the Palace of the Republic prove that the palace demolition was a political decision that did not have the goal of integration.

Accordingly, the Friends of the Palace took their cue from Joachim Fest's *plea for the reconstruction of the City Palace*, which appeared as early as 1990 and contained their only main argument for the reconstruction of the City Palace: If the demolition of the palace had been the symbol of the victory of the communist idea of rule, its rebuilding would be the symbol of its failure. This political motivation behind the asbestos argument thus uses the same patterns of political justifications as the old SED regime – by simply reversing them.

Literature and Primary Sources

Adrian, Hanns: 'Konzepte für die Zukunft Berlins', in: Stimmann, Hans (ed.): *Von der Architektur- zur Stadtdebatte. Die Diskussion um das Planwerk Innenstadt*. Berlin 2001, pp. 57–73.

101 Fülling 2007.

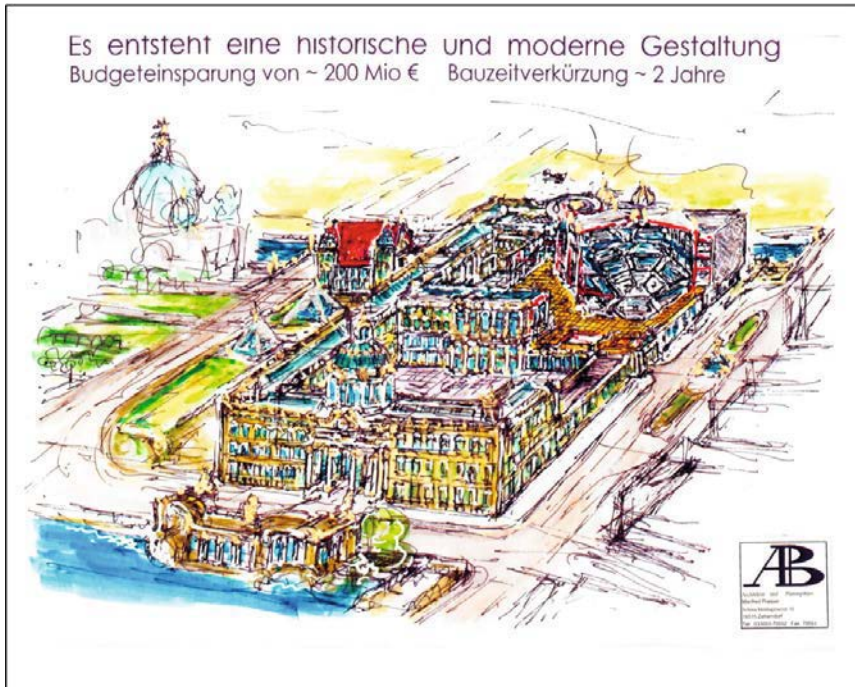
- Report of the Federal Ministry of Construction to the Chairman of the Budget Committee of the Bundestag, Otto Fricke (FDP), which was reported on by the BILD newspaper and others in 2009.
- Bauer, Thomas: *Die Vereindeutigung der Welt. Üpber den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart 2018.
- Berliner Schloss – Humboldt Forum. Neubau für kulturelle und wissenschaftliche Zwecke, Information on the Utilization Concept of the Humboldt Forum on the website of the Federal Office for Building and Regional Planning, <http://www.bbr.bund.de/BBR/DE/Bauprojekte/Berlin/Kultur/HUF/huf.html>, last accessed on 9.12. 2022.
- Beutelschmidt, Thomas / Novak, Julia M.: *Ein Palast und seine Republik*. Berlin 2001.
- Boddien, Wilhelm von / Engel, Helmut (ed.): *Die Berliner Schlossdebatte – Pro und Contra*. Berlin 2000.
- Boddien, Wilhelm von: ‘Das Antlitz Berlins. Warum das Stadtschloss wichtiger als der Palast der Republik ist!’, in: Heidler, Kirsten / Sirecki, Ingetraud (eds.): *Von Erichs Lampenladen zur Asbestruine. Alles über den Palast der Republik*, Berlin 1998, pp. 194–199.
- Boddien, Wilhelm – Auf den Punkt! Interview mit Wilhelm von Boddien – Part 1- <http://www.youtube.com/watch?v=qMXFUrQ4qXU> [last accessed 22.09.2022].
- Bodenschatz, Harald: *Auf der Suche nach dem verlorenen Zentrum*. Hamburg 1995.
- ‘Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung im Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung: Gefahrenstoff Asbest’, in: *BBSR Reports*. Compact, 2/2010.
- Burton, Mary: *The Truth and Reconciliation Commission*. Athens (Ohio) 2017.
- Colomb, Claire: “Revanchistische Stadtplanung” und “Burdened Landscapes” im neuen Berlin’, in: Deuffhard, Amelie / Krempf-Klieisen, Sophie / Oswald, Philipp (eds.): *Volkspalast. Zwischen Aktivismus und Kunst. Theater der Zeit*. Berlin 2006, pp. 142–154.
- Colomb, Claire: ‘Requiem for a lost Palast. ‘Revanchist Urban Planning’ and ‘Burdened Landscapes’ of the German Democratic Republic in new Berlin’, in: *Planning Perspectives* 2007/22(3), pp. 283–323.
- Denner, Rudolf / Wellner, Horst: ‘Der Palast der Republik – nur noch Abrissplatz oder mehr?’, in: *Disput*, June 2000, available online at: http://archiv2007.sozialisten.de/politik/publikationen/disput/view_html/n17/pp1/bs1/zid2128 [last accessed on September 19, 2022].
- Election posters of the CDU from the 1950s or a transcript of the minutes of a meeting on the question of intensifying the intellectual impulse against communism in the Federal Ministry of the Interior on October 20, 1955, p. 4, in: BAK, B 137, file 16428.
- Falser, Michael S.: ‘Scheinplausibilität und ihre destruktive Kraft – Berliner Neomythen für den Stadtumbau’, in: Hoffmann, Wilhelm (ed.): *Stadt als Erfahrungsraum der Politik. Contributions to the cultural construction of urban politics*. Berlin 2011, pp. 35–85.
- Falser, Michael S.: *Zwischen Identität und Authentizität. Zur politischen Geschichte der Denkmalpflege in Deutschland*, Berlin 2008.
- Federal Ministry for the Environment, Nature Conservation, Building and Nuclear Safety: 2000- Expert Commission *Historische Mitte Berlins*, published in 2014, available online at: <http://www.bmub.bund.de/themen/bauen/bundesbauten/bundeshauptstadt-berlin/schloss-humboldtforum/2000-internationale-expertenkommission/> [last accessed 25.01.2018].

- Fest, Joachim: 'Denkmal der Baugeschichte und verlorene Mitte Berlins. Schloss oder Parkplatz?', in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, November 30, 1990, also reprinted in Mönninger, Michael (ed.): *Das Neue Berlin*. Frankfurt 1991.
- Flierl, Bruno: *Mitte Spreeinsel in Berlin – Ein Ort historischer Brüche*. Berlin 2009.
- Id.: *Selbstbehauptung. Leben in drei Gesellschaften*. Berlin 2015.
- Id.: *Zwischen DDR-Moderne und Planwerk-Inszenierungen in Berlin-Mitte. Dokumentation des Stadtforums "Planwerk Innenstadt"*. Berlin 1997.
- Fülling, Thomas: 'Berliner wollen Schlosswiederaufbau', in: *Berliner Morgenpost* 05.05.2007.
- Guerra, Max Welch: *Hauptstadt Einig Vaterland. Planung und Politik zwischen Bonn und Berlin*. Berlin 1999.
- Hain, Simone: 'Urbanistik und Architektur beim neoliberalen Ausbau der Zitadelle Berlin. Ein Fall revanchistischer Stadtentwicklungspolitik', in: Scharenberg, Albert (ed.): *Berlin: Global City oder Konkursmasse? Eine Zwischenbilanz zehn Jahre nach dem Mauerfall*. Berlin 2000, pp. 115–128.
- Heidler, Kirsten / Sirecki, Ingetraud (eds.): *Von Erichs Lampenladen zur Asbestruine. Alles über den Palast der Republik*. Berlin 1998.
- Heinke, Lothar: 'Heimatgefühle in Beton', in: *Tagesspiegel* 18.09.2008.
- Holfelder, Moritz: *Der Palast der Republik. Aufstieg und Fall eines historischen Gebäudes*. Berlin 2008.
- Horn, Katharina: 'Schließung – und dann ...?', in: Heidler, Kirsten / Skirecki, Ingetraud (eds.): *Von Erichs Lampenladen zur Asbestruine*. Berlin 1998, pp. 184–191.
- Interview with Rainer Tepasse: Gutachter: Palast der Republik ist sanierungsfähig. ICC-Asbest wird mit Pinsel und Rolle gebannt, in *Berliner Zeitung*, 05.07.1994.
- Kil, Wolfgang: 'Öffentliche Hinrichtung. Ein Augenzeugenbericht', in: *The Architect* 2016/2, p. 2.
- Knapp, Gottfried: 'Der geklonte Preußen-Palast. Wie die Befürworter des Stadtschlusses sich vor ihr Projekt stellen, damit man die Probleme nicht sieht', in: *Süddeutsche Zeitung*, 08.07.2000.
- Kneisler, Lara: 'Die "erträumte DDR" – Der Palast der Republik als Kulturstandort', in: Schug, Andreas (ed.): *Palast der Republik. Politischer Diskurs und private Erinnerung*. Berlin 2007, pp. 40–45.
- Koolhaas, Rem: "Es war ein Verbrechen, den Palast der Republik nicht zu retten", *Spiegel Online*, 27.04.2004, online: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/interview-mit-architekt-koolhaas-es-war-ein-verbrechen-denpalast-der-republik-nicht-zu-retten-a-296828.html> [last accessed 12.09.2022].
- Koolhaas, Rem: 'Die Berliner Schlossdebatte und die Krise der modernen Architektur', in: Misselwitz, Philipp / Obrist, Hans Ulrich / Oswald, Philipp: *Fan Palace 200X: Der Berliner Schlossplatz. Abriss, Neubau oder grüne Wiese?* Berlin 2005, pp. 45–50.
- Koolhaas, Rem: 'Kein Abriss, kein Erhalt', in: Deuffhard et. al. 2006, p. 229.
- Kuhrmann, Anke: *Der Palast der Republik. Geschichte und Bedeutung des Ost-Berliner Parlaments- und Kulturhauses*. Berlin 2006.
- Neill, William J.V.: *Urban Planning and Cultural Identity*. London 2004.
- Peschken, Georg: 'Barocke Stadtachsen in Berlin – Zeichen früher Stadtplanung vom Schloss aus', in: *Berliner Extrablatt* 2002/19, reprinted in *Berliner Extrablatt* 74, 5.09.2011, pp. 24–25.

- Source in the Federal Archives, fonds DC20/11598: Planung und Haushaltsfinanzierung, Jahresanalyse 1989 zur Durchführung des Volkswirtschaftsplans des Palasts der Republik.
- Source in the Federal Archives: BArchDC20/16001, Order No. 11/76 of June 28, 1976 by Günther Mittag.
- Schöll, Clemens; Ufer, Gesa: Nach dem Abriss kommt der Wiederaufbau, Talk in Deutschlandfunk, 20.07.2021, available online at Deutschlandfunk.de; https://www.deutschlandfunkkultur.de/palast-der-republik-nach-dem-abriss-kommt-der-wiederaufbau.2156.de.html?dram:article_id=500556 [last accessed 1.09.2021].
- Sieber, Elke: Was bleibt von der DDR? Part I Palast der Republik. Article on the website of the GDR Museum in Berlin, available at: <https://www.ddr-museum.de/de/blog/archive/was-bleibt-von-der-ddr-part-i> [last accessed on 15.01.2018].
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Vol. 11. Frankfurt/M. 2018.
- Thiel, Sonja: 'Asbest und der Palast – ein Diskursmotiv und seine Karriere', in: Schug, Alexander (ed.)2007, pp. 136–143.
- Till, Karen E.: The New Berlin: Memory, Politics, Place. Minneapolis 2005.
- Tröster, Christian: 'Hans Stimmann, der Sarrazin der Architektur', in: *Die Welt* 18.10.2010, available online at: <https://www.welt.de/kultur/article11032924/Hans-Stimmann-der-Sarrazin-der-Architektur.html> [last accessed on 19.01.2018].
- Weber, Max: 'Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften', in: *Ibid.*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1973, pp. 489–540.
- Website of the 'Förderverein Palast der Republik' and is available online at: <https://palast.jetzt/> [last accessed 12.09.2022].

Interviews

- Gysi, Gregor – Written response to questions from the author, 22.01.2018.
- Kil, Wolfgang – Interview with the author, conducted on 5.02.2018.
- Prasser, Manfred, Interview conducted on 07.02.2018.
- Thierse, Wolfgang – Interview conducted on 08.02.2018.
- Welch Guerra, Max, Interview conducted 15.09.2021.



Appendix “Alternative Architectural Design” by Manfred Prasser, undated, according to Manfred Prasser, probably 2007. In interviewed Manfred Prasser in Oranienburg, 7.02.2018. Alternative architectural design for the castle arsenal by Manfred Prasser. An example that there have been alternatives to pure “reconstruction”. The illustration shows Prasser’s design for a reconstruction of the classical facades of the Berlin City Palace and the integration of the Great Hall as a modern element. The Humboldt Forum was to be added behind it in glass.