

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  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck  
Printed in the EU.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://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.

Moshe Zimmermann

## 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.



Hans-Georg Soeffner

## 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.“<sup>1</sup> Die Ursache für dieses unselige Gewebe sieht Kant in dem von der Natur vorgegebenen „Antagonism“ der „ungeselligen Geselligkeit des Menschen“<sup>2</sup>: 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.“<sup>3</sup>

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.“<sup>4</sup>

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.“<sup>5</sup> – 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.<sup>6</sup>

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)<sup>7</sup>. 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“ –<sup>8</sup> kulturvergleichend darstellen und analysieren. Dabei ist zu überprüfen, ob sich Formen der Konfliktbewältigung identifizieren lassen, die – wie etwa Tausch- und Ausgleichshandlungen<sup>9</sup>, 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“<sup>10</sup> (Hervorhebungen im Original).

## II Historische Rahmungen

Dass die Diskussion der Versöhnungsproblematik in der gegenwärtigen historischen Situation großes öffentliches Interesse erfährt<sup>11</sup>, 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 Globalisierungsprozessen<sup>12</sup> 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 Kontaktmöglichkeiten, und das ist historisch neu, in einen universellen Kontaktzwang 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“<sup>13</sup> erfahren wird.

In den modernen, strukturell ‚offenen‘ Industriegesellschaften bringt die Globalisierung des ökonomischen und kulturellen Austauschs Menschen mit mehrfacher Staats-, Kultur- und selbst Religionszugehörigkeit hervor<sup>14</sup>, 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.<sup>15</sup> Beide, sowohl die Globalisierung als auch die darauf antwortende nationale und lokale Gegenbewegung, die „Glokalisierung“<sup>16</sup>, 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.<sup>17</sup>

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 Kulturvergleichs<sup>18</sup>. 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 Verschränkung<sup>19</sup> 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 Graduiertenkolleg<sup>20</sup> 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“<sup>21</sup> soll zur Versöhnung führen: aus Dissens Konsens (einschließlich „Konsensfiktionen“<sup>22</sup>) 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“<sup>23</sup> voraus, eine Vergebung, die Menschen einander frei gewähren: „eine Versöhnung ist keine, die das Herz nicht ganz befreit.“<sup>24</sup> 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“<sup>25</sup> 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“<sup>26</sup> 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 Zeitdimensionen<sup>27</sup>: (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. Elftes 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 Mythos<sup>28</sup>, 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.<sup>29</sup> Sie sind wesentliche Elemente bei ‚der gesellschaftlichen Konstruktion‘<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.“<sup>32</sup> „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“.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Diese Irrationalität und die Bindung an eine „formale Stimmung“ teile sie mit „ihrem negativen Extrem, der Unversöhnlichkeit.“<sup>35</sup>

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 imaginierten 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‘<sup>36</sup>. 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.).<sup>37</sup> 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*“.<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup> 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 überwachten, 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?“<sup>40</sup>, 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“ bedeutet<sup>41</sup>, 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.<sup>42</sup>

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“<sup>43</sup> war, weil Gesellschaften nie für sich allein existierten, sondern in ihren „Außenlagen“<sup>44</sup> 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?“<sup>45</sup>

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.<sup>46</sup>

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 *Konsumfiktionen* 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.<sup>47</sup> 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.“<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

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)<sup>50</sup> 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.